
ARTICULOS

ARISTOTELES Y LA TEORIA DEMOCRATICA

OSCAR GODOY ARCAJA.

PRIMERA PARTE

CAPITULO I

LA DEMOCRACIA COMO PROBLEMA

I. *Introducción:*

La democracia como sistema político, aparece tempranamente en Grecia (VI a.C.). En el siglo IV a.C. ya había recorrido un largo camino y, de modo definitivo, se había inscrito en lo que más tarde constituiría un capítulo sustancial de nuestra tradición cultural occidental. En esos dos siglos no solamente la democracia vivió una rica y profunda experiencia, cuyos caracteres nos siguen marcando, también fue objeto de un vigoroso análisis crítico. La reflexión sobre el fenómeno democrático, especialmente el ateniense, ha llegado hasta nuestros días, a través de la obra intelectual, ingente y fecunda, de una gran cantidad de autores, entre los que cabe destacar a Tucídides, Isócrates, Jenofonte, Platón (y, a través suyo, a Sócrates), y, ciertamente a Aristóteles.

A muchos extraña, e incluso molesta, la fascinación y preocupación que hoy día, después de 25 siglos, parece suscitar ese fenómeno, quizá a expensas de la propia memoria colectiva, aquella que nutre nuestra vida individual en tanto adscrita a una comunidad cultural, que no ha quedado atrás, como resto y olvido, sino que nos constituye como fundamento. Y fundamento es, como señala Zubiri, "todo aquello que determina desde sí mismo, pero en y por sí mismo".¹ El retorno a esa experiencia y a la reflexión de sus más inmediatos testigos, en este sentido, no es sino una mirada sobre nosotros mismos, que somos "aquello fundado" hace 25 siglos. El ascenso a las fuentes tiene ese sentido, y se justifica por sí mismo, sin más razones. Sin embargo, y sin ánimo de cometer un exceso, me atrevo a decir que un redescubrimiento de los fundamentos desborda toda justificación razonada, porque está jalonada de emociones y sorpresas, de las cuales no es la menor aquella de encontrarnos con hombres, coyunturas y eventos que son de una prodigiosa similitud a los que nos toca vivir en nuestros tiempos.

OSCAR GODOY ARCAJA, *Doctor en Filosofía, es profesor del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile.*

Este ensayo pretende un análisis de la idea de democracia en Aristóteles en la Política. No tengo otra justificación que la ya dada en el párrafo anterior. Sin embargo, antes de entrar en el asunto mismo, me parece necesario recapitular algunos aspectos de la discusión sobre la génesis y la evolución del pensamiento político de Aristóteles. Es un trámite que no se puede eludir, porque está relacionado con la estructura de la Política y constituye una guía para su lectura.

II. *Discusión acerca de la génesis y la evolución del pensamiento político de Aristóteles*

Aristóteles nació en el año 384 a.C. en Estagira. A la edad de 17 años ingresó a la Academia de Platón y permaneció en ella hasta la muerte del maestro en 348. Dejó Atenas y permaneció enseñando en Assos durante 3 años, desde allí se desplazó a Mytilene (Lesbos) donde vivió hasta el año 343, fecha en que fue invitado a ser el tutor de Alejandro. Retornó a Atenas en 335 al asumir su discípulo el trono. Allí fundó el Liceo que dirigió hasta el año 323, fecha en que abandonó por última vez a Atenas: murió unos meses más tarde en Calcis (Eubea), ciudad natal de su madre, el año 322 a.C.

Hace más de sesenta años Werner Jaeger publicó su libro "Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual".² A partir de su aparición se inició una gran polémica acerca de la validez de su tesis sobre la evolución del pensamiento del Estagirita. La disputa originada por Jaeger, ha contribuido a la renovación del estudio y la interpretación de las ideas del filósofo, dándonos una mejor comprensión de la composición de la política. Con ello quiero acentuar el carácter instrumental del problema abierto por Jaeger, ya que la política como texto presenta grandes dificultades de lectura, no solamente por la complejidad de las ideas que contiene, sino por su misma contextura.

El libro de Jaeger abarca la totalidad del pensamiento del Estagirita, en este ensayo nos limitamos a la filosofía política. El autor alemán estudia el desarrollo de las ideas políticas de Aristóteles desde sus orígenes, en la Academia platónica, hasta la muerte del filósofo en Calcis. La secuencia de esas ideas estaría marcada por las siguientes obras: El Protréptico (exhortación al estudio de la filosofía dirigida al rey de Chipre), dos libros del Político y cuatro De la Justicia, que se inscribirían de lleno en un período platonizante; Alejandro o De la Colonización, cuyo contenido revelaría el alejamiento de Aristóteles de la Academia (traslado a Assos y Mytilene); De la Monarquía, escrito durante el período de docencia a Alejandro; la refundición de los libros de la Política, y, finalmente una colección de ciento cincuenta y ocho constituciones, de las cuales solamente se conserva la de Atenas. Esta última habría sido escrita por Aristóteles mismo, con el propósito de que sirviese de modelo para el trabajo de reseñar y comentar el resto de las constituciones. El Protréptico, el Político y el De la Justicia, por una parte, y el repertorio

de constituciones, por otra, constituirían dos polos temporales claves, entre los cuales se desplegaría el pensamiento político de Aristóteles. Ellos demarcan una línea, según Jaeger, que "hacen segura la dirección general de su desarrollo intelectual".³

En ese gran arco ya descrito, Jaeger intenta situar a los ocho libros de la Política siguiendo el criterio de tomar "lo que queda de los primeros escritos" para, desde ellos, "apreciar el grado de distanciamiento constantemente creciente de Aristóteles respecto de su punto de partida".⁴

Jaeger se sirve del Político y del Protréptico para reconstituir el momento platónico del Estagirita. Platón, como sabemos, funda última-mente la ciencia de la política en el conocimiento de la idea del Bien. En un fragmento del Político, su discípulo Aristóteles, califica al Bien como la más *exacta* de todas las *normas* (*akribéstaton métron tagathón estín*). Jaeger vincula esta afirmación con la doctrina de las Ideas del último período de Platón, cuyo principal interés, en lo que atañe a la ética y a la política, se centra en los problemas de la *exactitud* (*akrí-beia*) y de la *norma* (*métron*) y su relación con las nociones de medida y medición.⁵ Por otra parte, en el Protréptico, Aristóteles parece postular la "exactitud" de la ciencia política como forma del conocimiento teórico, en contraposición a la acción política o política práctica. El fragmento 13 del texto mencionado dice lo siguiente: "un hombre que hace leyes para una ciudad o que practica la política se reduce a mirar e imitar otras acciones humanas o las constituciones de los espartanos, cretenses u otras similares, no es un buen y perfecto legislador (*ouk agathòs nomothétes oudè spoudaios*). Pues la copia de una cosa que no es ideal no puede ser ideal y la copia de una cosa que no es divina y perfecta no puede ser divina y permanente".⁶ En este estadio platónico, señala Jaeger, la filosofía política es de hecho una canónica de valores que se ocupa exclusivamente de normas absolutas: "la relación entre esta política teórica y la variedad práctica se precisa por el agudo símil de los ojos, que no hacen ni producen nada, salvo distinguir las cosas visibles y volverlas claras, y sin los cuales, no obstante, seríamos unos impedidos, incapaces de movernos".⁷

Respecto de lo ocho libros de la Política, Jaeger distingue varios estratos. Los libros VII y VIII desarrollan la idea de "estado ideal". Los libros IV-VI contienen un análisis empírico de las múltiples formas concretas de vida política, sus variedades e interrelaciones; en estos libros Aristóteles también estudia las enfermedades del estado y los medios para precaverlas. El libro III se dedica a los supuestos o fundamentos de la política: qué es la ciudad, la constitución y el ciudadano (*pólis, politeía, polítes*); las distintas modalidades constitucionales y la distribución del poder en la diversidad de estados analizados. El libro II hace una revisión crítica de los "estados ideales" propuestos por antecesores suyos, principalmente Platón, y de las constituciones de Espar-

ta, Creta y Cartago. Finalmente el libro I contiene un análisis genético de los elementos más simples que constituyen a la ciudad, a la *pólis*.

Según Jaeger los libros parecen ordenados para culminar en el estudio del "estado ideal", siguiendo una ilación aparentemente muy rigurosa. Tal ha sido, por lo demás, nos dice, la interpretación clásica que se ha dado de la estructura de la Política. Sin embargo, los intérpretes tradicionales no han dejado de advertir que es poco probable que "el tratado tal cual está, fuese planeado de una vez o surgiese de un solo acto creador del espíritu".⁸ Esta observación deriva de las dificultades que ofrece la composición literaria de la Política y que Jaeger imputa a rupturas en el seno del pensamiento mismo del Estagirita. Si, en efecto, hay aporías filológicas, nos dice, ellas brotan de vertientes filosóficas distintas.⁹ La Política, en suma, debe ser interpretada desde dos perspectivas diferentes, el idealismo platónico y el realismo empirista.

El "estado ideal", entonces, proporcionaría un adecuado marco dentro del cual insertar el análisis de estructuras políticas concretas. Aristóteles recogería el concepto de "estado ideal", de raigambre platónica, pero le daría una fundamentación empírica, suficientemente autónoma como para constituir una ciencia descriptiva de las constituciones. Aristóteles, en vistas a la unificación de los libros en una totalidad orgánica, habría amalgamado los libros que contienen la teoría de "estado ideal" (VII y VIII) con aquellos que desarrollan sus investigaciones sobre los estados históricamente existentes, sus enfermedades y tratamientos (IV-VI). La "política original", o sea el texto más antiguo del tratado y fuertemente filiada al período platonizante, la formarían los libros II y III. El primero sería una introducción a los libros VII y VIII, ya que allí Aristóteles discute y revisa distintas teorías del "estado ideal", que después desarrolló en los textos mencionados. El libro III, por su parte, analiza seis constituciones "modelos", arquetipos derivados del grado de participación de los ciudadanos en el gobierno; su principal característica, dice Jaeger, es su afán de definir normas e ideales absolutos, y, en este sentido, es tan teórico como la descripción del estado ideal de los libros VII y VIII.

Tendríamos, en consecuencia, dos extremos: uno platonizante, que se abre con los libros II y III, para rematar en los VII y VIII. El polo empirista representado por los libros IV-VI, entraña la aplicación de un método nuevo, "que jamás hubiera podido derivarse de una especulación sobre el estado ideal",⁹ y que lleva al Estagirita a examinar aquello que es bueno y es malo para cada Estado, dadas ciertas circunstancias, extendiendo así el campo de la política hacia el estudio de la mejor constitución "posible". El libro I, y con ello se completaría el elenco de los ocho libros, habría sido añadido para enmarcar la unión entre las dos partes, la platónica y la empírica. Jaeger nos dice, refiriéndose a este último escrito, que "pone de manifiesto el plan de conjunto, tal como lo concebía Aristóteles mientras trabajaba la versión posterior. Aristóteles pretendía desarrollar en la introducción las condiciones naturales

fundamentales de toda existencia política, con el fin de construir el estado de la naturaleza (*physis*) o sacándolo de sus supuestos más simples".¹⁰ El filósofo parece haber ensamblado los ocho libros en Calcis, después de su segunda estadía en Atenas, o sea, poco antes de su muerte.¹¹

Las críticas a la tesis de Jaeger han apuntado a su excesivo esquematismo. Aubenque opina que el "método genético" pone el acento en aquello de proceso que hay en el itinerario intelectual del Estagirita, a expensas de la unidad que el autor quiso darle a su obra. El mismo Aubenque se pregunta por la validez y legitimidad de un análisis que no ve en el pensamiento aristotélico "sino transición y paso entre dos extremos".¹² Distintos autores, como Voegelin, advierten que la Política no tiene una estructura "sistemática". Se trata, en efecto, de una colección de *lógoi*, investigaciones o discursos, cuyo contenido era la base para la enseñanza oral del Estagirita.¹³ La articulación, y muchas veces la coherencia, entre las distintas partes de la obra es defectuosa. Pero, por otra parte, hay que enfatizar el uso permanente que hace Aristóteles de su método "diaporemático", cuyo rasgo fundamental es dejar muchas cuestiones abiertas, sin solución; carácter que no es propio de una filosofía sistemática. Sobre este punto sugiero la lectura del libro B de la Metafísica y los comentarios de Juan de Dios Vial en su libro "La Filosofía de Aristóteles como Teología del Acto".¹⁴

Pero las críticas no sólo se han dirigido contra la interpretación "horizontal" que Jaeger hace de la obra aristotélica, sino también acerca de sus propios supuestos. Ellas cuestionan la originalidad de la versión de los fragmentos usados por Jaeger (ediciones de Rose, Walzer y Ross), por el hecho de provenir de una fuente secundaria, como es el Protréptico del neoplatónico Jámblico.¹⁵ Otras, en cambio, intentan atenuar el platonismo de esos fragmentos y el empirismo del *opus* maduro de nuestro filósofo. Este último es el caso de F. von Fritz y Kapp,¹⁶ cuya conclusión sobre el fragmento 13 es que Aristóteles se ha separado de la aplicación estricta de la teoría platónica de las ideas y se acerca a la *physis*, naturaleza, como medida de la *praxis* política. Ambos intérpretes consideran que esa temprana aproximación de Aristóteles a lo que posteriormente será su concepción de la naturaleza, pone en evidencia un interés expreso por la "experiencia" (*empeiria*), como vía de acceso al conocimiento de la *physis*. En este sentido, como sostiene Aubenque, no hay una evolución desde una política teorética hacia una política pragmática, porque ya, por un lado, en el Protréptico encontramos huellas de empirismo, y, por otro, porque en el último estadio de la Política, la especulación (*theoria*) se apoya y funda en un saber positivo.¹⁷ En realidad, y por último, no tenemos sino que remitirnos al libro A de la Metafísica, para establecer el vínculo necesitante que Aristóteles establece entre "experiencia" (*empeiria*) y "ciencia" (*episteme*). Vínculo que no permite fundar el saber científico sin una previa apelación a la *empeiria*. Pero este asunto solamente es atingente a nuestro ensayo en la medida que nos permite justificar el análisis "vertical" de la Política.

Por otra parte, nadie deja de reconocer que una obra cuyas partes fueron elaboradas a lo largo de treinta años tiene una estructura bastante peculiar. Algunos autores consideran que Aristóteles siguió su plan para construir la *Política*, cuyos lineamientos generales se encuentran al final de la *Ética Nicomaquea*: "En primer lugar nos esforzaremos en hacer una revisión de lo que con acierto, pero fragmentariamente, dijeron nuestros precursores. En seguida procuraremos ver, entre las constituciones que hemos reunido, cuáles instituciones pueden conservar y cuáles deteriorar las ciudades y producir efectos semejantes en las constituciones en particular; y por qué causas unas ciudades están bien gobernadas, y otras lo contrario. Y considerados esos puntos, discerniremos mejor quizás cuál es la constitución más excelente, y cómo debe implantarse cada una en particular, y de qué leyes y costumbres se ha de echar mano".¹⁸

De acuerdo a este texto, el libro II, capítulos 1 al 8, estarían dedicados a una revisión de los predecesores de Aristóteles, recordemos que allí se recapitulan las teorías sobre el "estado ideal" en Platón, Faleas de Calcedonia e Hipódamo de Mileto. Los libros III y IV nos exponen su concepto de la "constitución" (*politeía*) y los diversos regímenes políticos, las partes que los componen y los criterios a cuya luz deben analizarse (en este tramo debe incorporarse el libro II, capítulos 9-12 que versan sobre "constituciones reales": Esparta, Cartago y Chipre). El libro V aborda el tema de la inestabilidad y causas de la caída de los regímenes y los medios para evitarlo. Los libros VII y VIII se ocupan del Estado ideal. Existe un consenso casi total para situar al libro I en la última etapa de la vida del filósofo, como un compendio de los fundamentos "naturales" del Estado y las comunidades que le sirven de base.

III. *La crítica clásica a la democracia*

La democracia ha sido objeto de una apasionada discusión a lo largo de los siglos. La cuota de irracionalidad que parece desprenderse de las profundas divisiones que nos plantea este régimen se fundan en su relación con el poder, y con la aspiración que siempre ha tenido el pueblo a ejercerlo. Aristóteles recoge la historia, próxima y remota, de los dos grandes partidos que se disputan el poder: la oligarquía y el pueblo (*démos*). La conciencia de este hecho histórico superlativo lo indujo a estudiar acuciosamente los regímenes derivados de la preeminencia de uno de estos dos partidos, o de su entendimiento, o consenso; e incluso a establecer un nuevo criterio en el estudio de los regímenes políticos, que, como veremos más adelante, vino a modificar profundamente la teoría política de su época.

Antes de entrar de lleno al estudio y análisis de la idea aristotélica de democracia conviene recoger, por alguna vía, la opinión general y los tópicos más relevantes que acerca de la democracia circulaban en la Grecia del siglo V y IV a.C. En este sentido, casi arbitrariamente, he escogido la revisión de un pequeño texto, cuyo autor es desconocido, y

que lleva por título la "Constitución de Atenas". Durante algún tiempo fue atribuido a Jenofonte; demostraba la falsedad de esa imputación su anónimo autor ha pasado a denominarse el Pseudo-Jenofonte.

"La Constitución de Atenas" es un opúsculo, escrito por un miembro de la oligarquía ateniense, suficientemente lúcido como para aceptar y convivir con el régimen democrático, pero, al mismo tiempo, decididamente crítico de sus defectos. Su pertenencia al partido oligárquico no solamente se desprende de su oposición al sistema imperante en Atenas, sino por la admiración que le inspira la constitución espartana, que considera netamente oligárquica. En el escrito continuamente se comparan ambos regímenes, en desmedro, claro está, del democrático. Reitero que la apelación a la pequeña obra del Pseudo-Jenofonte no tiene otro fin que abrir la reflexión sobre la democracia desde las opiniones más simples que permeaban a la sociedad contemporánea de Aristóteles.

El título mismo del texto (*Athenaíon politeías*) nos propone una línea de análisis, porque ha sido indiferentemente traducida como "República de los Atenienses" y "Constitución de los Atenienses". En realidad la palabra *politeía*, que usaremos constantemente en este ensayo, tiene un sentido genérico, cuya traducción más correcta es "constitución" y también "régimen político", pero también tiene una significación específica, cuando se aplica a un régimen político determinado, aquel que se ha llamado "constitucional", "república", "régimen mixto", y, finalmente, "democracia recta". En el opúsculo en cuestión, por su contenido, no es conveniente el uso de "república" sino de "constitución". En efecto, su autor caracteriza al régimen ateniense como dando una prevalencia a los pobres y al pueblo (*oi pénetes kai démos*) sobre los ricos (*plousoi*),¹⁹ que es justamente un modo de calificar un tipo de democracia que no puede confundirse con el "régimen constitucional" o "democracia recta".

El tema constitucional aparece, en primera instancia, vinculado a la preeminencia posible de dos clases, los pobres y los ricos. Dado el carácter no riguroso del escrito, el contexto homologa a los ricos, con las personas de calidad y aquellas de origen noble (*crestoi kai gennaioi*), y, por otra parte, matiza despectivamente el término "pobre", en cierta medida neutro, con adjetivos como "indisciplinados", "injustos", "ignorantes", "malvados" e "inferiores". De este modo, el autor configura dos partidos, el oligárquico y el popular o democrático, cuyo conflicto se había dirimido, en ese momento, a favor del segundo.

El triunfo de la democracia significa para el Pseudo-Jenofonte la vigencia de ciertos principios, que expone y critica. Veamos ambos aspectos por separado.

Lo fundamental —definitorio de una democracia— es que en este régimen "todos tengan acceso a las magistraturas".²⁰ Tal es, en primera línea, el rasgo esencial del sistema: la "igualdad" de todos los ciudadanos para acceder al mando, al ejercicio de la autoridad, al gobierno (*arjé*). Esta participación, en segundo lugar, está asegurada "igualmente" por el procedimiento del "sorteo",²¹ que regía en ese entonces en Atenas,

como medio para seleccionar a las autoridades, con la sola excepción de los mandos militares, que eran electos. Esta última vía, las elecciones, son mencionadas como un institución practicada en el pasado.²² El tercer aspecto que menciona el Pseudo-Jenofonte es la "libertad de palabra", o igualdad de todo para hablar (*isegoría*) en el órgano político principal del régimen, la "asamblea" (*Ekklesia*). La *isegoría* es una condición *sine qua non* para que la *Ekklesia*, y por lo tanto el *demos*, pueda 'deliberar' y 'legislar', generar las leyes (*nómoi*) de la ciudad. Además, como es claro, la *isegoría*, cuando se aplicaba el régimen electoral para elegir cualquier magistratura, era de extrema importancia: una elección es, por una parte, un acto de discernimiento de la asamblea acerca de quién o quiénes deben ser electos, pero, por otra, un proceso en que ciertos ciudadanos, aquellos que lo desean, se exponen al juicio del electorado por medio de la palabra.

El autor nos presenta la "libertad" (*eleuthería*) bajo dos prismas. Los "libres" son los "no esclavos", cuya expresión más acabada es la posesión de la ciudadanía democrática y su poder para legislar, decidir quienes gobiernan y obedecer a una ley (*nómos*) que es igual para todos (*isonomía*). Pero, por otra parte, el Pseudo-Jenofonte asocia la libertad, dándole un carácter no solamente político sino moral, a la *exousía*, que connota la posibilidad de "hacer lo que se quiere", en el dominio de las costumbres y de la vida cotidiana. Y esta significación tiene, a su vez, varios sentidos. O, al menos, dos, que conviene reseñar. Por una parte, esa *exousía* entraña aspectos positivos, que se reflejan en la educación y en la vida cultural. El pueblo, gracias al concurso del Estado, puede practicar deportes y realizar una serie de actividades que en otros regímenes están reservadas a los ricos; además puede vestirse, alimentarse, hablar y hasta enriquecerse sin restricciones.²³ Sin embargo, el anverso es la *akolasía*, que en sentido lato es "licencia", ausencia de frenos morales en el modo de vida; así, por ejemplo, los metecos y los esclavos pueden vestirse como los hombres libres, conocer la "buena vida", el lujo y la riqueza.²⁴

La libertad entendida como *akolasía* es expresiva de una vida sin "reglas", sin "normas", es derechamente *kakonomía*. Y esta afirmación del autor de la "Constitución Ateniense" nos permite entender mejor el contraste que establece entre democracia y oligarquía, porque la *akolasía* es estrictamente "ausencia de castigo", o sea, permisividad. Ella está ilustrada ejemplarmente por la prohibición de golpear a los esclavos.²⁵ La impunidad crea, por efecto de su propia dialéctica, ese estado de *kakonomía* al que se aludió más arriba. Situación que se patentiza dramáticamente por la práctica de la *isegoría* (libertad de palabra) por parte de los metecos y los esclavos. El régimen oligárquico, por el contrario, frente a la ausencia de normas (*kakonomía*) simboliza el orden constitucional, que engloba tanto la bondad de la ley recta (*eunomía*) como su obediencia por parte de quienes están sometidos a sus dictados. Cuando gobiernan esos pocos (*oligoí*) que son los mejores, dice el Pseudo-Jenofonte, estos no permiten que todos hablen y de-

liberen (ausencia de *isegoría*), pero, además, castigan o reprimen (*kolasousin*) a los peores,²⁶ limitando severamente la posibilidad de un estado de *akolasia* (licencia y ausencia de punición) y de *kakonomía*. En la constitución espartana, básicamente oligárquica, impera la *eunomía*. Está fundada en la desigualdad, pero hay orden y disciplina.

Tal es, a mi juicio, un buen ejemplo de la opinión más difundida sobre las posibilidades que ofrecen los partidos o facciones clásicas de la historia política de Grecia (la figura del "tirano" no puede considerarse en este esquema de "partidos", que ciertamente no se toma en su acepción técnica actual). La democracia aparece, pues, como un sistema político complejo, portador de valores muy caros a la cultura griega, pero también como un modo de vida social y político siempre al borde de una crisis.

Aristóteles nos ofrece el más completo estudio sobre la democracia producido en la Antigüedad. El carácter sucinto, exiguo y parcial del texto recién mencionado va a quedar sumido en una impresionante exégesis del fenómeno democrático, cuya luminosidad para los tiempos presentes, deseo transmitir. Espero que este trabajo cumpla, en mínima medida, con tal propósito.

CAPITULO II

NATURALEZA Y CONSTITUCION

Aristóteles se plantea el tema de la ciudad (*pólis*) o estado desde dos grandes perspectivas. Por una parte, la *pólis* es un producto de la *physis*, de la naturaleza; por otro, el estado es siempre una realidad "constitucional", de suyo constitucional, en una formulación un tanto bárbara "constitutivamente constitucional". Ya veremos qué queremos decir con esta reduplicación.

I. El estado desde la naturaleza

El Estagirita afirma, al comienzo del libro I de la Política, que la *pólis* es una *koinomía* (comunidad), "y que toda comunidad está constituida en vista a algún bien".²⁷ El bien (*agathón*) aparece definido en su *Ética Nicomaquea* como el fin de cada realidad, "aquello a lo que todas las cosas aspiran".²⁸

El fin o bien del estado emerge de la naturaleza (*physis*). Todo el libro I está permeado de esta decisiva afirmación: la "polis" es una de las cosas de la *physis*, es una "realidad física". No es, en consecuencia, el producto de una convención, acuerdo o pacto entre los hombres, sino una de las tantas realidades surgidas de la espontaneidad de la naturaleza.

Las múltiples significaciones que tiene para Aristóteles la noción de naturaleza apuntan a dos direcciones. Por un lado, a la "génesis" de aquello que espontáneamente se da en la realidad. Y por otro, al "fondo primario" o "elemento primero inmanente desde donde procede aquello que crece".²⁹ En este último sentido, el fin del estado es un principio, un "primer desde donde" subyacente a todas las comunidades humanas históricamente anteriores a él. A partir de ese "fondo" todas ellas se alinean en el proceso de la "génesis" de la *pólis*, son, por así decirlo, instancias de su gestación en el tiempo. Cada una de ellas —la casa y la aldea, nosotros diríamos la familia y el vecindario— tiene su propia entidad, pero a través suyo va cobrando "su" realidad el estado, como "una de las cosas que crecen". Estas comunidades están abiertas a la génesis de la cual brota la *pólis*.

Tanto la "casa" como la "aldea" tienen sus propios fines, para cuya realización ambas son "suficientes", así como el ojo se basta a sí mismo para mirar. Pero ninguna de ellas es "suficiente" para satisfacer "todos" los fines del hombre. La unión del hombre y la mujer son "suficientes" para el amor y la reproducción, pero la vida exige un "más", que sólo se realiza parcialmente en la "vecindad" con otros. La realización plenaria de ese "más" solamente se puede encontrar en una comunidad superior, más perfecta, precisamente por ofrecer el "extremo de toda suficiencia", que es el Estado, ("la comunidad perfecta de varias aldeas que tienen, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia"³⁰). Se produce, entonces, un enlace entre la génesis o posterioridad "de la ciudad" en el tiempo, en la historia, y su "anterioridad" como "fin final" (*télos téleion*). Quizás parezca aventurado el uso del término en "fin final", pero su justificación sumaria es la siguiente: los hombres no conviven sólo para "vivir" (*zeen*) sino para "bien vivir" (*euzeen*); en otras palabras, mientras la ciudad no se fundó y el hombre se mantuvo en el círculo comunitario de la familia y la aldea, podía satisfacer las necesidades emergentes del "mero vivir", pero era "insuficiente" para lograr el "bien vivir".³¹ Subyacente como fondo primero, la aspiración a la "ciudad" se confunde con el fin más alto del hombre, su deseo de ser feliz.

II. *El Estado desde su "constitución" (politeía)*

El punto anterior requeriría un estudio más cuidadoso y extenso, pero mi propósito es el análisis de la idea de democracia, y bajo ese supuesto nos basta con ceñirnos a la idea de Estado como una "comunidad plenamente suficiente para hacer posible la realización del bien vivir".

La *pólis* puede ser analizada desde otra perspectiva. Aristóteles nos entrega una descripción diferente en el libro III de la Política cuando nos dice que es "una cierta comunidad (*koinomía*), y es una comunidad de los ciudadanos en una constitución".³² La *pólis* no puede existir sino estructurada bajo una cierta *politeía*, constitución. Pero, para entender cabalmente que sea la "constitución" o "régimen político" de

la "ciudad", nos tuvimos que ocupar de ella en su mera realidad de "comunidad". Ahora, nos preguntamos qué entiende Aristóteles por "constitución".

El filósofo nos da diferentes definiciones de constitución o *politeía*, pero todas ellas giran alrededor de la formulación que voy a reproducir a continuación: "constitución es una ordenación (*táxis*) de todas las magistraturas (*arjon*), especialmente de la suprema de todas" (*kúrias pánton*).³³ La magistratura suprema (*kúrion*) nos envía al momento sustantivo de toda constitución, al elemento "*políteuma*", "el gobierno de la ciudad", dado que éste "es" esencialmente la "constitución".³⁴

Ya tuvimos la ocasión de usar el término *arjé* como mando, autoridad, de ahí *arjon*, los que mandan, aquellos que gobiernan. El asunto de fondo que plantea la "constitución" no es otro que el ordenamiento (*táxis*) de este elemento. Se trata en otras palabras de la distribución y organización del poder, pero especialmente, del poder supremo, que es el gobierno. Sabemos que toda distribución de la autoridad, cualquiera sea su forma, divide a los miembros del estado en "gobernantes" y "gobernados", entre los que mandan y los que obedecen (*arjómenoi*), calidad esta última que incluye a los ciudadanos, a los metecos y a los esclavos, indistintamente. Sin embargo, a quienes primero y principalmente importa es a los ciudadanos (*polítes*), porque ellos participan de la vida política. En el seno de la democracia este problema asume otra dimensión, el ciudadano "*arjómenos*" se subordina al gobierno sin que haya fundamentos absolutos para ello. En efecto, los gobernantes son iguales a los gobernados, en la medida que la ciudadanía descansa sobre la libertad. La grave cuestión planteada por la "constitución" está jerarquizada: toca en primera línea a la magistratura suprema, es decir, al gobierno, al *políteuma*. Distribuido el poder es éste, y no otro, el que traza la línea divisoria entre el mando y la obediencia. La "constitución" junto con establecer un "orden" fundamenta por qué deben gobernar aquellos que gobiernan.

Aristóteles no distingue y separa los tres poderes que Montesquieu ha hecho clásicos: ejecutivo, legislativo y judicial, y que, por lo tanto, resulta difícil entender el alcance que tiene la idea de *políteuma*. La "constitución" abarca la totalidad de la vida institucional y política de la ciudad, es un orden que distribuye y regla el poder. De allí, pues, la importancia de distinguir niveles de poder, y, en suma, determinar aquel que es supremo, o, en otras palabras, "soberano". Así, si la "constitución" cubre la integridad del sistema político, el "soberano" connota limitativamente aquello de lo cual últimamente depende y se ejercita el poder. El soberano es el principio determinante de la "constitución". La simplicidad de la fórmula *políteuma d'estín politeía* (el soberano —o gobierno— es la constitución") encierra, como puede verse, una extraordinaria complejidad. En definitiva, más allá del carácter estatutario de la constitución, el soberano designa el poder último y fundante de una ciudad, de un Estado. El Estagirita nos dice que cuando se altera

una constitución la ciudad deja de ser la misma. Esa identidad de la ciudad se juega en el ámbito del soberano porque de él depende su "constitución".

En este apartado y en el anterior hemos delineado los aspectos más relevantes de la ciudad en tanto "constitución" y en tanto "naturaleza". Es importante destacar que toda ciudad, por el hecho de serlo, tiene una "constitución" y nunca deja de tenerla. Esto equivale a decir que toda ciudad es constitutivamente constitucional, y valga la reduplicación para establecer la neta diferencia entre el pensamiento aristotélico y la moderna teoría constitucional. De ahí que Aristóteles se refiera a la tiranía *de facto*, por ejemplo como a una "constitución" (la peor de todas). Esta aclaración es pertinente para abordar el estudio del "soberano". En el libro I, Aristóteles nos invitó a analizar ese todo que es la ciudad en sus partes más simples, y discierne la "casa" y la "aldea";³⁵ ahora, cuando se trata de esa misma realidad, pero bajo el prisma de la "constitución", esos "elementos" son los ciudadanos.³⁶ Veremos más adelante adónde nos lleve ese estudio. Antes debemos analizar las diferentes constituciones, y, por lo mismo, situar al régimen democrático en el contexto de la teoría política aristotélica.

III. Clasificación de las Constituciones

El análisis de las constituciones —una vez aclarada su naturaleza— cubre un campo muy amplio. Es competencia de la ciencia política el examen de la "mejor constitución" o "régimen ideal", tarea que el Estagirita realiza siguiendo la tradición de su maestro Platón (aún cuando sus conclusiones son diferentes). En segundo término, también le incumbe el estudio de la "mejor constitución" dadas las circunstancias. En este caso no se trata del mejor régimen en cuanto tal (*háplos, simpliciter*), sino la mejor *politeía* dado un fondo primero un fundamento (*hypokeiménon*) real. El filósofo compara la teorización de este tipo de constitución con el consejo que da el profesor de gimnasia a una persona determinada y concreta, con tal cuerpo y tales posibilidades: es la constitución que mejor se adapta a la realidad de tal cuerpo social y no a otro. Una tercera alternativa especulativa, para la ciencia política, la ofrecen las constituciones ya existentes sobre supuestos dados (*hypóthesis*), porque nos permiten saber cómo se crearon o establecieron y prever de qué manera podrían conservarse en el tiempo (su estabilidad). Por último, y en cuarto lugar, para Aristóteles reviste una significativa importancia el estudio de la constitución que "se adapta mejor a todas las ciudades".³⁷ Este último capítulo es realmente innovador y se funda, según el filósofo, en el hecho de que la "mayoría de los que han tratado de política, aunque acierten en lo demás, fallan en lo práctico".³⁸

El primer criterio para clasificar a las constituciones es el número o cantidad del soberano. Si el principio de mando (*arjé*) supremo es

“uno” (*mónos*), se tratará de una constitución “monárquica”; si está en manos de una “minoría” (*oligoí*) de un régimen “oligárquico”; y si, por último, es la “mayoría” (*pléthos*) o el “pueblo” (*démos*) quien posee esa magistratura entonces habrá una “democracia”.³⁹ Como es evidente aquí solamente se considera el modo de concentrarse o distribuirse la suprema magistratura o elemento soberano, entre uno, algunos y muchos, de acuerdo, en suma, a la cantidad de individuos que ejercen la soberanía.

Este criterio, una vez sometido a algunas precisiones, es el que mejor expresa la división de las constituciones que más se practican en la realidad. Pero, como se desprende del amplio espectro que intenta abarcar el Estagirita, es necesario complementarlo con un segundo criterio. Me refiero al “bien común” o “interés general” (*to koinón symféron*), criterio que nos permite sistematizar seis regímenes, tres rectos y tres corruptos.

El Pseudo-Jenofonte, en el texto citado más atrás, invoca el interés parcial de los ricos y de los pobres, cuando gobiernan a la ciudad. Estima según la opinión general, que si sólo “hablaran y deliberaran las gentes de calidad, esto sería ventajoso para los iguales a ellos, *pero no ventajosos para el común*. . . , al levantarse a hablar cualquier hombre plebeyo, procura lo ventajoso para sí y para sus iguales”.⁴⁰ El “bien común” es un tópico, porque está muy arraigada la imagen popular de que los que gobiernan lo hacen en su propio interés y en aquel de su grupo. La primera tarea de Aristóteles es dilucidar la existencia de algún bien que sea común, para enseguida delimitar la naturaleza del “bien común” específico o propio del Estado. La especulación retrocede nuevamente al ámbito de la *physis*, de la naturaleza, como un *prius* a la constitución misma. En efecto, la *politeía* será recta o corrupta según apunte o no a la consecución del bien común. Por lo tanto, la determinación de una u otra calidad emergerá del cumplimiento o incumplimiento del fin (*télos*) de la ciudad. La *politeía*, no lo olvidemos, es el ordenamiento de las magistraturas del Estado, *táxis*, que puede ser bueno o malo, según realice o no el bien de la comunidad política.

Aristóteles distingue entre el interés o bien propio (individual) y el general o común (*koinón*). Su discurso trata de demostrarnos que allende el bien de cada cual, por el hecho mismo de nuestra naturaleza social, existen una serie de bienes comunes. En efecto, tomemos como ejemplo a la familia y preguntemos si más allá del interés de cada uno de sus miembros no existe acaso un bien que une a sus partes. El padre, v. gr., al ejercer su autoridad sobre su esposa y sus hijos puede tener a la vista el bien de estas personas, pero es evidente que también hay un bien que es común a la totalidad, y que, en consecuencia, también lo incluye a él.⁴¹ La misma línea argumental es válida para toda comunidad, no sólo natural, sino también convencional. En la navegación los marinos son una comunidad, cada uno por separado ejerce un oficio determinado, así “uno es remero, otro es piloto, otro vigía”, etc., pero todos tienen como obra común la “seguridad de la navegación”.⁴² En ambos

ejemplos se hace manifiesto que individuos desiguales, cada uno portador de su propia identidad y de una función específica, pueden realizar, como miembros de una comunidad, un fin o bien que los trasciende. Ellos forman una "unidad de composición", donde el "compuesto" tiene su propia entidad, cualitativamente distinta a la de los elementos que lo integran. Sin embargo, por otra parte, la consecución del bien del todo, revierte sobre sus partes, dándoles algo distinto y que no podrían alcanzar fuera de la comunidad. Ese "algo" es un *plus* que solamente es posible en virtud de los medios que la ciudad pone a disposición del individuo. Sin ese "grado" de comunidad que se llama Estado, no se da la "plena suficiencia" que analizamos más atrás. El Estado es tal, en la medida que se "basta a sí mismo" para ofrecer al individuo la plenitud de los recursos adecuados para su más alto destino. En el libro III se retoma la argumentación sobre el bien de la *pólis*. Los hombres tienden a la "convivencia" (*suzeen*), como un imperativo del "mero vivir", ya que éste es un cierto bien ("es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos padecimientos por afán de vivir, y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural"), pero en definitiva aspiran a algo más: el "bien vivir" (*euzeen*) que no es otra cosa que la felicidad (*eudaimonía*).⁴³ Tal es el fin de la comunidad más compleja, completa y perfecta que se da en el ámbito de la realidad, la *pólis*.

Lo "ventajoso para el común" del Pseudo-Jenofonte constituye, en suma, el criterio fundamental para juzgar la rectitud de los regímenes políticos. El entrecruce del número de soberano y del bien común nos da el siguiente esquema: son constituciones rectas la monarquía, o gobierno de "uno" que tiene por fin el bien común; "aristocracia" o gobierno de los mejores (*arístoi*), que son pocos, en vistas al bien común; y *politeía* (se usa el nombre como una especie cuando el soberano es el pueblo (*démos*) o la mayoría (*pléthos*) y se busca el bien común. Simétricamente son corrupciones de los regímenes enunciados, la "tiranía, la "oligarquía" y la "democracia" (que algunos apelan "demagogia", para distinguirla de la recta democracia o *politeía*), porque gobernando uno, algunos o muchos, en ninguno de ellos se busca la realización del interés general, sino aquel del soberano.⁴⁴

Esta división de los regímenes se apoya, ya se dijo, en dos criterios distintos. No es la única división, a medida que entremos en el estudio de la democracia propiamente tal, veremos que el Estagirita multiplica sus perspectivas de análisis, abriendo un abanico constitucional mucho más variado que el que acabamos de presentar. En todo caso, podemos decir, a estas alturas, que Aristóteles nos ha presentado dos democracias, una recta y otra corrupta. Sin embargo, para ingresar de lleno en el estudio de su teoría democrática tendremos que olvidar, por un momento, esta división.

CAPÍTULO III

LA TEORÍA DEMOCRÁTICA ARISTOTÉLICA

I. Estatuto epistemológico y contenido de la teoría democrática

Aristóteles se encarga de recordarnos su concepción de la *epistémé* (ciencia) y su aplicación al ámbito de la política, entendida como el estudio o la "teoría" de la "constitución", en varias ocasiones: "En todas las artes y las ciencias que no son parciales, sino que abarcan un género de cosas, corresponde a una sola lo referente a cada género",⁴⁵ y "es evidente, por tanto, que también cuando se trata de la constitución (*politeía*) corresponde a una misma ciencia teorizar, etc. . .".⁴⁶ Existe, por lo tanto, un "género" de realidades denominada "constitución" o "régimen político", que es objeto de una *epistémé*. Si esto es así, el estudio o consideración de alguna de las "constituciones" recae sobre una especie, en cuyo caso, no es inapropiado usar el término "teoría" y el verbo "teorizar" (*theoría, theorein*), porque, como señala muy bien Aubenque, tanto *theoría*, como *theorein* no se "refieren necesariamente a un saber trascendente, sino a todo saber que posee una cierta generalidad".⁴⁷ Digo esto para reivindicar la posibilidad de hablar de "teoría democrática", pues para muchos, que tienen un conocimiento precario de la epistemología aristotélica, esta expresión no tendría asidero en el pensamiento político del Estagirita y no sería sino una transposición indebida del nombre de una vertiente de la "teoría democrática" contemporánea. Aristóteles no solo usa el término, sin la connotación trascendente que también tiene en su filosofía primera, sino una amplitud que incluye el estudio descriptivo de realidades fácticas, como son las constituciones realmente existentes en la mayoría de los pueblos.

El objeto de la "teoría democrática" en la Política y en la Constitución de Atenas, no sería otro que el estudio de las "constituciones" o "régimenes" democráticos, la naturaleza de cada uno de ellos, las condiciones para su existencia, sus virtudes y sus limitaciones. También incluye el análisis sobre la estabilidad de estos regímenes, o su perduración en el tiempo, y los modos de asegurarla. Estos son, a grandes rasgos, las áreas aporéticas que delimitan el campo especulativo propio de la teoría democrática aristotélica.

Ya señalé más atrás (parágrafo III, c) la extensión de la exégesis constitucional que abarca la Política. En un extremo del arco podemos situar el estudio del "régimen ideal" y en el otro "el régimen que mejor se adapta a las ciudades". El Estagirita incorpora a la ciencia política la teoría sobre la *politeía* más difundida en la realidad. Con ello no solamente le da una nueva dirección, sino que llena un vacío, porque, como ya citamos, "la mayoría de los que han tratado de política, aunque acierten en lo demás, *fallan en lo práctico*".⁴⁸ La crítica del filósofo a estos politólogos es que han teorizado exclusivamente sobre el "régimen mejor", olvidando aquel que "es relativamente fácil de alcanzar y ade-

cuando para todas las ciudades".⁴⁹ La *politeía* ideal "requiere abundancia de recursos", y, en este sentido, es difícilmente practicable; y el camino recto, para el saber científico, no es irse al extremo de proponer la supresión de los regímenes existentes, nos dice el filósofo, refiriéndose, según Newman, a Platón entre otros,⁵⁰ sino la discusión de una constitución que las ciudades "pudieren fácilmente ser inducidas a aplicar y vivir de acuerdo con ella, partiendo de las existentes".⁵¹

El estudio empírico de las constituciones existentes surge así como un nuevo criterio, que viene a sumarse a aquellos de la "cantidad del soberano" y del "bien común". Sin embargo, Aristóteles no está motivado por un interés puramente descriptivo (fenomenológico, al límite); su intención teórica es acercar a los regímenes a una forma ideal. Tarea que pasa por la "reforma" o rectificación de las constituciones existentes, y que exige, previamente, la hermenéutica de sus defectos y vicios. Tarea que no es posible si se "ignora cuántas formas de constitución hay".⁵²

A través de esta nueva perspectiva el Estagirita verifica que la "democracia" y la "oligarquía" son los dos regímenes que más se dan en la realidad.⁵³ En este ensayo, como es evidente, nos limitamos al estudio de la democracia y sus diferentes formas, con el propósito de dilucidar, junto con Aristóteles, cuál sea "la más universal y cuál la preferible después del régimen mejor".⁵⁴ Parece ocioso aclarar que es inevitable recurrir a la exégesis aristotélica de la oligarquía, régimen que sirve de continuo contrapunto a la democracia, como era la opinión corriente en la época y que hemos recapitulado en el texto del Pseudo-Jenofonte.

II. *Naturaleza de la democracia*

Conviene en primer término reconstruir la discusión aristotélica sobre la naturaleza esencial de la democracia. Me parece que son varias las aproximaciones por cuyo intermedio nuestro filósofo prepara el terreno para determinar los caracteres fundamentales de este régimen político. También considero que el punto de partida de esas aproximaciones ya está dado. Al dividir a los regímenes según la cantidad o el número del soberano (uno, algunos, muchos), ya mencionamos a la democracia como el régimen en que la "mayoría" (*pléthos*) es dueña, detenta y ejerce la magistratura suprema del Estado. El Estagirita nos dice, "la democracia consiste en la soberanía de la mayoría (*pléthos*), y la oligarquía en la de un número pequeño".⁵⁵

a. "*Pléthos*" y *pobreza*

El discurso aristotélico sobre el *pléthos* o "mayoría" se propone delimitar, con mayor precisión, la verdadera naturaleza de la democracia. En términos aporéticos el asunto se plantea del siguiente modo: si el soberano (*kúrion*) lo ejerce la mayoría, y ésta son los ricos, ¿podemos decir que hablamos de un régimen democrático? El filósofo ilustra el

problema: supongamos que "el número total de ciudadanos fuera de mil trescientos, y de éstos, mil fueran ricos y no diesen participación a los trescientos pobres, pero libres e iguales a ellos en todos los demás respectos, nadie diría que su gobierno era democrático".⁵⁶ A la inversa, si la minoría son los pobres y ellos ejercen la soberanía ¿se trata de una oligarquía?⁵⁷ estos pobres, minoritarios pero más poderosos que los ricos, no pueden definir el carácter oligárquico de un régimen. La conclusión de Aristóteles es que el número de los que ejercen la soberanía es un accidente (*symbebekós*). Así se explica la relevancia del *dictum* aristotélico, reiterado abundantemente: hay democracia cuando la soberanía la ejercen los *áporoi*, los pobres; en la democracia se busca el interés de los pobres.⁵⁸ Aristóteles le da un estatus de "accidente" al hecho que los pobres sean una mayoría, porque efectivamente esa es una realidad circunstancial, que "podría ser de otra manera"; no es "necesario" (siempre y en toda circunstancia) que sea así. En esencia, por consiguiente, la democracia es el gobierno de los pobres, que *hic et nunc* son la mayoría. Los "pobres" (*áporoi*) no son los completamente desposeídos, sino aquellos que carecen de muchas cosas, pero no de todas. Por de pronto, son dueños de sí mismos, diferenciándose así de los esclavos (que, según el Pseudo-Jenofonte, podían ser ricos), pero, enseguida, viven en la escasez, en la estrechez. Newman, comentando el texto cuya referencia acabamos de dar, dice que los *áporoi* poseen algún grado de propiedad, pero no tienen esclavos, y aún cuando disponen de un tiempo libre, "porque reciben un salario del Estado", deben trabajar duramente para mantenerse.⁵⁹

La real diferencia entre democracia y oligarquía, en suma, es la pobreza y la riqueza, y "necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia".⁶⁰

b. Libertad e igualdad

En un sentido restrictivo la "mayoría" son los pobres, pero hay una calidad que poseen por igual, en una democracia, tanto ellos como los ricos: la libertad (*eleuthería*). Esta interviene como un factor constitutivo de la esencia de la democracia; conviene pues revisar su noción.

En el libro VI de la Política se discute las características principales que los promotores de la democracia (*oi demotikoi*) o populistas le asignan a la libertad, como fundamento de ese régimen. El Estagirita nos dice que algunos sostienen que "solo en esta constitución (*politeía*) democrática se participa de la libertad".⁶¹ Expresada esta opinión, nos enumera las siguientes notas que definen a la libertad en la democracia:

1. Ser gobernado y gobernar por turno. Alternancia que reposa sobre la posesión, por parte de los ciudadanos democráticos, de una igual cantidad de derechos. En efecto, nos dice el Estagirita, "la justicia

democrática consiste en tener todos los mismos numéricamente y no según los merecimientos".⁶² Esta alternancia en el poder no permite que ninguna magistratura sea vitalicia, "y si alguna sobrevive de un cambio antiguo, debe despojársela de su fuerza y hacerla sorteable en lugar de electiva".⁶³

2. La igualdad recién mencionada entraña que la "mayoría" es soberana, ya que si "todos tienen igual" es evidente que la mayoría, por simple agregación, tendrá "más" poder que los ricos, que son una minoría. En las democracias, nos dice el filósofo, "prevalece la opinión de la mayoría".⁶⁴ Esta es una característica que los "populistas" (*demotikoi*) consideran "como un rasgo esencial de este régimen".⁶⁵

3. Otra nota distintiva de la democracia es "el vivir como se quiere", sobre el supuesto que, *a contrario sensu*, lo propio del esclavo es "vivir como no se quiere". Esta idea ya la encontramos expresada, aunque de otro modo, en nuestro testigo, el Pseudo-Jenofonte. Extremando la argumentación, algunos populistas concluyen en el ideal de "no ser gobernados, si es posible, por nadie".⁶⁶ Y si esto no fuera factible, al menos por turno.

Esta caracterización de la libertad, fundada en la igualdad, se prolonga en el diseño de ciertos procedimientos que Aristóteles resume con extrema concisión: "el que todas las magistraturas sean elegidas entre todos; que todos manden sobre cada uno, y cada uno en su turno, sobre todos; que las magistraturas se provean por sorteo, o todas o aquellas que no requieran experiencia o habilidad especiales; que no se funden en ninguna propiedad, o en la menor posible; que la misma persona no ejerza dos veces ninguna magistratura, o en pocos casos, o pocas magistraturas fuera de las relacionadas con la guerra; que las magistraturas sean de corta duración, o todas o las más posibles; que administren justicia todos los ciudadanos, elegidos entre todos, y acerca de todas las cuestiones o de la mayoría de ellas, y de las más importantes y principales, ejemplo: la rendición de cuentas, la constitución y los contratos privados; que la asamblea (*Ekklesia*) tenga soberanía entre todas las cosas (*kurian einai pánton*), o las más importantes y los magistrados, en cambio, no tengan ninguna, o sobre las cuestiones menos importantes".⁶⁷

Aunque la cita es bastante extensa está justificada, porque describe diversas posibilidades para las grandes funciones políticas: el mando o gobierno; la institución encargada de la justicia y la deliberación, que incluye la selección, por sorteo o elección; y el control de quienes por períodos determinados, ejerzan algún tipo de mando o autoridad; y la creación de las normas jurídicas. A mi juicio, para cada una de estas funciones se establecen posibles grados, dejando así entrever la diversidad de "ordenamientos" de las magistraturas, y en suma, la posibilidad de variadas formas democráticas. Si se excluye el principio de la igual-

dad de todos los ciudadanos para acceder al mando (que en una democracia tiene un carácter absoluto), las funciones descritas aparecen ligeramente moduladas, de tal modo que se pueden establecer grados, por ejemplo, entre proveer "todas" las magistraturas por sorteo y proveer "sólo" aquellas que no requieren calificación o especialización alguna; o entre "no" fundar la ciudadanía en la propiedad y fundarla en la posesión de "cierta" propiedad menor, etc. Si, como ya hemos visto, la constitución depende formalmente del orden (*táxis*) del poder, es evidente que estos grados son muy relevantes. Así, abrir el ejercicio de las magistraturas especializadas a ciudadanos no calificados, o incapaces, significa abiertamente poner en peligro la vida misma del régimen; se tratará entonces de un tipo de democracia corrupta. En el texto reproducido resulta interesante reflexionar sobre cada "extremo democrático" para advertir que tal maximalismo nos dibuja solamente una democracia a ultranza y desvirtuada. Veremos que Aristóteles diferencia entre cinco formas democráticas (o cuatro, en otros textos), y que todas fluyen del ámbito de libertad y de la extensión de la igualdad que sea propia del régimen.

La noción de libertad estrictamente aristotélica no coincide con la caracterización de los "populistas", aun cuando algunos de sus aspectos parciales encuentren un sitio en su contexto.

En un sentido riguroso la libertad es una propiedad del hombre libre (*eleutherós*), en contraposición al esclavo, cuya figura siempre aparece como su anverso. Es libre "aquel que tiene en sí mismo su fin y no existe por otro".⁶⁸ La posesión del propio fin no es sino la autposesión, el ser dueño de sí mismo. El que se pertenece por completo a sí mismo es libre. El esclavo, por el contrario, tiene su fin en su amo, en otro, que es aquel que lo posee.⁶⁹

La calidad de "hombre libre", que emana de una pertenencia a sí mismo, "según la naturaleza" (o sea, antes de cualquier convención), se refleja en el campo de la ciudad bajo la forma de "ciudadanía". A través suyo, la libertad se traduce en términos de participación en la vida pública. La decisión acerca de quién es libre, y, por lo tanto, potencialmente ciudadano, no conduce a complejas especulaciones acerca del libre y el esclavo "por naturaleza", sino a un expediente más simple.⁷⁰ En la práctica se nacía libre si los progenitores eran libres. Así, el factor "libertad" era determinante, aun cuando las distintas "constituciones" considerasen diversas modalidades (mayor o menor número de ascendientes libres, mayor o menor mezcla de ciudadanos con no ciudadanos, etc.), para definir el estatuto de la ciudadanía.

Por otra parte, el estado de hombre libre constituye el factor común de "igualdad" entre todos los ciudadanos, cualesquiera sea su condición social. Pero, nos dice Aristóteles, sobre la igualdad existen diferencias de estimación muy grandes; todos están de acuerdo con la igualdad de las cosas, pero disienten cuando se trata de la igualdad de las personas. Así, hay quienes creen que siendo desiguales en "algo", por ejemplo, en la riqueza, lo son en todo. O bien, a la inversa, hay algunos que creen

que por ser iguales en "algo", por ejemplo en la libertad, son totalmente iguales.⁷¹ En esta falsa concepción de la igualdad reposan las desvirtuaciones de los regímenes; en los casos aludidos, la desigualdad oligárquica que induce a gobernar "sólo" para los ricos, y la igualdad democrática, cuya tendencia es a buscar "sólo" el bien de los pobres. Ya sabemos, sin embargo, que en la mayoría de los casos, tanto las oligarquías como las democracias son menos radicales. Más adelante nos detendremos en el análisis aristotélico sobre las causas de la inclinación de la democracia a degradarse por la vía de la igualdad numérica.

c. *Igualdad y participación democrática*

El Estagirita define al ciudadano democrático por su participación "en la administración de la justicia y en el gobierno",⁷² o sea, en otras palabras, por ejercer las magistraturas del Estado, especialmente la suprema, que es el gobierno. Esta "participación" no puede darse desvinculada de la tentativa, al menos, de realizar el "bien común". En este contexto la igualdad tampoco puede pensarse sin una referencia expresa al reparto de ese "todo" que es precisamente el "bien común". El problema, así acotado, consistiría entonces en evitar dos extremos: dar una parte "igual" del todo a aquellos que "son 'iguales'" en un respecto, o, al otro lado, dar una parte "desigual" del todo a los que son "desiguales" en un respecto.⁷³ Esta "respectividad" de la "igualdad" nos indica su carácter relativo y no absoluto. Desvirtuar la democracia consiste justamente en atribuir absolutez a la igualdad. La igualdad es "respeto" de una dimensión en la cual dos personas pueden identificarse, pero ella no incluye el todo de ambas realidades. Dos hombres pueden igualarse por poseer una misma estatura, pero ello no permite igualarlos en todo sentido. El argumento es el mismo si nos referimos a la "desigualdad".

La igualdad, nos dice Aristóteles, es de dos clases: "igualdad numérica e igualdad según los méritos".⁷⁴ La primera se refiere a lo que es "igual e idéntico en cantidad o tamaño".⁷⁵ La segunda, aun cuando es llamada "proporcional" o "geométrica", nos remite al carácter sustantivamente "propio" de cada cual, a aquello que nos diferencia de los demás. Esta connotación cualitativa no aparece expresamente desarrollada en la Política, pero se puede colegir de la inclusión de la "bondad", y, por ende, de la "virtud" entre los "méritos" que son objeto de la igualdad proporcional. El lema "a cada cual según sus méritos" está en la línea esta concepción de la igualdad. Pero, como es evidente, su significación tiene un carácter analógico, es el *princeps analogatum*, el significado primero a partir del cual se comparan los demás. Las significaciones secundarias, no obstante, provienen de la observación de aquello que acontece en la mayoría de los casos. Y en este ámbito empírico, Aristóteles enfatiza, una y otra vez, que los "atributos en que se funda la oligarquía y la democracia se encuentran en

más casos; en efecto los nobles y los *buenos* no llegan en ninguna parte a ciento, pero ricos (y pobres) hay en todas partes".⁷⁶ La "igualdad" según los méritos, entendidos como "virtud" (*areté*) nos envía a la ética, a la teoría de la felicidad, que no es sino el camino de la perfección de la sustantividad propia para alcanzar la más alta vida según el *logos*; pero la "igualdad" proporcional, que habitualmente los hombres intentan legitimar en el ámbito político, descansa sobre la riqueza material. Aristóteles no hace sino reconocer un *factum* real.

La *pólis* está compuesta de pobres y ricos. La *pólis* democrática encuentra en la "libertad" la igualdad "numérica", porque ella funda la ciudadanía y, en consecuencia, la participación de "todos" en el poder político. No olvidemos que el órgano institucional fundamental es la Asamblea (*Ekklesia*) y que allí los ciudadanos son iguales para deliberar, elegir y ser electos. Igualdad que se traduce en la "igualdad de la ley" (*isomía*) para todos los ciudadanos, gobernantes y gobernados. Pero, por otra parte, como "según los méritos", hay pobres y ricos, la igualdad proporcional no puede quedar excluida. En efecto, el Estagirita nos dice que es "bueno apelar parcialmente a la igualdad numérica y parcialmente a la igualdad según el mérito".⁷⁷ Para el filósofo es peligroso que el estado se organice apoyándose "absoluta y exclusivamente" en una u otra de estas dos suertes de igualdad: "los hechos lo ponen de manifiesto, ya que ninguno de tales regímenes es duradero".⁷⁸ La participación en el poder según la "libertad" debe ir acoplada y guardar un equilibrio con algún tipo de igualdad proporcional, que en el caso de las democracias reales entraña, de hecho, un reconocimiento de la participación de las "minorías" en las magistraturas. Estas minorías son los ricos y los nobles, pero también los "mejores" (*aristoi*), no obstante, reitero, en la mayoría de los casos solamente se considera el factor "riqueza", como indicativo de la pertenencia a esa categoría.

El punto de equilibrio de la democracia radica en la participación de los pobres y los ricos, en virtud de su calidad de "libres" en el estado o ciudad. Esto es fácil decirlo, pero muy difícil de aplicar, dado que no hay una norma fija para determinar "hasta dónde debe extenderse la soberanía de los hombres libres y de la mayoría de los ciudadanos".⁷⁹ Lo que parece claro es que la ruptura entre ricos y pobres conduce a la disolución de la ciudad. La democracia que nos describe el Pseudo-Jenofonte está al borde de su disolución, no solamente por el estado de *exousía*, *akolasía* y *kakonomía*, sino por el antagonismo radical entre pobres y ricos. De ahí también que la democracia de los "populistas", que Aristóteles recapitula a comienzos del libro VI, sea una forma corrupta de democracia, quizás la más alejada de un régimen próximo al imperio del bien común. Aristóteles parece aseverar que las democracias reales, a la luz de sus investigaciones empíricas, son estables cuando sus sistemas decisorios entrañan un equilibrio entre la mayoría y la minoría. A estos efectos, el filósofo establece una relación estrecha entre estabilidad institucional y la soberanía ejercida del siguiente modo: (a) por consenso entre los pobres y los ricos; (b) decisiones tomadas por

la mayoría de cada uno de los dos estamentos sociales (que agregadas hacen una gran mayoría). En un sistema de esta índole, Aristóteles sostiene que las resoluciones contrarias se resuelven por una mayoría ponderada: aquella cuya fortuna global es mayor (preeminencia de la "opinión del grupo cuya propiedad, después de sumadas, unas y otras, alcance la cifra más alta").⁸⁰ Quizás por esta razón, Aristóteles, cuando clasifica a las democracias, sitúa en los primeros lugares a la democracia censitaria.

d. *Pueblo y democracia*

La democracia también es el gobierno del "pueblo" (*démos*). Hemos adoptado como punto de partida de este análisis el principio de la cantidad o número del soberano, pero ya dimos varios pasos más. Por una parte, desde una perspectiva normativa, nos detuvimos en la noción de bien común, que nunca deja de comparecer, como un elemento subyacente, en el análisis empírico de la democracia que nos ofrece Aristóteles. Por otra parte, ya adentrados en el problema de la democracia misma, determinamos el significado de la "mayoría" como los "pobres" de una comunidad política; pobreza que no está exenta de la posesión de la propiedad. Los pobres, que son mayoritarios, son el elemento determinante de la democracia en general, y, por lo mismo, de todas las variedades de democracia. Sin embargo, tanto la noción de libertad como de igualdad nos llevan a matizar esa especie de preeminencia de la mayoría. La necesidad de incluir a la minoría de los ricos, como una especie de perdurabilidad del régimen, parece contradecir la definición misma de democracia. No es así, porque esta inclusión toca fundamentalmente a uno de los aspectos básicos del poder político: los procedimientos para tomar las decisiones. Aspecto que no es el único, ni el principal. Hay que tener presente que el elemento *kúrion*, principal, es el *políteuma*, o sea, el gobierno, el ejercicio del mando. En la medida que todos los "libres" pueden acceder a esa magistratura", ella está abierta a los pobres, o sea, a la mayoría. Como las vías de ascensión a ese ejercicio son, las elecciones y el azar, es evidente que la mayoría está privilegiada. No se trata, entonces, de distorsionar, a través de un artificio legal, la naturaleza del régimen, porque si la propiedad requerida por la democracia censitaria, por ejemplo, fuese muy alta, estaríamos hablando más bien de un régimen oligárquico.

Aristóteles llama *démos* a la estructura social de la cual emerge la mayoría; en otras palabras, a los agricultores (no en el sentido de grandes propietarios de la tierra), a los artesanos, a los obreros no calificados (braceros) y a los comerciantes. El punto en que la balanza se desequilibra y se desliza hacia formas degradadas de democracia se da en la participación de todo el "pueblo" en el poder político. Es decir, cuando un sector del *démos*, los obreros no calificados (que no poseen ni una *téchne*, arte u oficio, ni propiedad alguna) se incorporan con

plenos derechos a la Asamblea. La "mayoría" del pueblo, en suma, no es "todo" el pueblo, sino una parte del mismo. También en el seno de la minorías hay diferencias Aristóteles nos dice: "Del pueblo vemos que unos son campesinos, otros comerciantes y otros obreros. Aun entre los ciudadanos distinguidos se establecen diferencias según su riqueza y la magnitud de la hacienda".⁸¹

A la división de la estructura social expuesta se agregan otras, basada en la antedicha, pero más completa, por subdistinciones de cada estamento. Aristóteles, en algunos casos, hace operar la diversidad de funciones requeridas para alcanzar la "plena suficiencia" de la ciudad; son los "elementos sin los cuales la ciudad no podría vivir", que encontramos en los libros IV y VII. En ambos textos se reflexiona sobre esos elementos a partir de las actividades necesarias para la vida suficiente de la ciudad. En el primero de los libros citados se alude a la República, donde se hace un análisis similar, que permite a Platón, a través de una división de funciones, describir la "ciudad elemental", compuesta por el labrador, el albañil, el tejedor y el zapatero,⁸² cuya "obra propia" es satisfacer las necesidades primarias de "pan, techo y abrigo". El Estagirita, en el libro IV nos presenta a los campesinos, los obreros (que subdivide en aquellos dedicados a oficios necesarios para la subsistencia y otros cuya tarea es satisfacer necesidades lujosas), los comerciantes (compra y venta al por mayor y menor), los braceros (obreros no calificados), los defensores ("que no es menos necesaria que las otras si la ciudad no quiere ser reducida a la esclavitud"), los jueces, los que sirven a la ciudad con su patrimonio (los ricos), los servidores públicos y los magistrados políticos.⁸³ El libro VII es menos explícito; en lugar de las ocho funciones reseñadas, nos entrega solamente seis: agricultores, artesanos ("oficios", porque la vida requiere muchos instrumentos), defensores ("los miembros de la comunidad han de tener armas, por causa de los que se rebelan, para mantener la autoridad en el interior, y, de otro lado, contra los que intentan atacar desde fuera"), recursos o *xremata* (nos quiere decir que la ciudad necesita no solamente recursos financieros, sino, por lo mismo, manejo o administración de las finanzas); sacerdotes ("cierto cuidado de la religión, al que se da el nombre de culto"), autoridades o gobernantes ("que juzgue acerca de lo justo entre los ciudadanos").⁸⁴ Estas enumeraciones de funciones están destinadas a darnos una imagen del significado pragmático que tiene la noción de estado como una comunidad "plenamente suficiente" para el "vivir bien". Tales serían las funciones que requiere toda ciudad, "pues la ciudad no es una multitud cualquiera, sino autárquica, como solemos decir, para la vida, y si falta alguno de estos elementos es imposible que esa comunidad sea absolutamente autárquica".⁸⁵

La división de los estratos sociales según funciones sociales, sirve de antecedente para retomar el tema de los pobres y los ricos, de la mayoría y la minoría. En efecto, el filósofo nos dice que todas las funciones reseñadas son necesarias para la ciudad. Todas, por otra parte, parecen exigir aptitudes especiales para ser realizadas "bien y justamen-

te". Sin embargo, los individuos piensan que ellas pueden ser ejercidas indistintamente; así un comerciante, puede ser soldado o agricultor, o zapatero, etc. Esta aparente aptitud general se aplica a la vida pública, y así, "todos pretenden tener la virtud necesaria y creen ser capaces de desempeñar la mayoría de las magistraturas". Esta pretensión radica en la tendencia de los hombres a "igualarse" entre sí. Pero, nos dice, Aristóteles, hay algo innegable: "que los mismos ciudadanos sean a la vez ricos y pobres".⁸⁶ Por esta razón, los *euporoi* (ricos) y los *áporoi* (pobres) parecen "constituir principalmente la ciudad".⁸⁷ Como generalmente los primeros son pocos y los segundos muchos, "estas partes de la ciudad se manifiestan como contrarias, de modo que la preponderancia de una y otra constituye a los regímenes, y éstos parecen ser dos: la democracia y la oligarquía".⁸⁸

El análisis de las "funciones sociales" demuestra que la mayoría (*pléthos*) y el pueblo (*démos*), que son los pobres (*áporoi*), poseen una estructura compleja, cuyas partes pueden ser "ordenadas" de variadas formas, dando como resultado una diversidad de "democracias" que conviene ahora revisar.

CAPITULO IV

DIVERSIDAD Y CAMBIOS DE LAS DEMOCRACIAS

I. Tipología de la democracia

El libro IV aborda en dos ocasiones el estudio de las distintas clases de democracia. En el capítulo 4 el Estagirita analiza cinco modalidades, en el 6 solamente cuatro. Ambas, empero se complementan, porque en algunos casos cuando la formulación de la primera es muy parca, la segunda es más explícita y razonada. Por esto prefiero fundir las dos divisiones en una sola, estableciendo las fuentes de las diferencias.

a. Constitución o régimen (*politeía*) democrático fundado en la igualdad absoluta de los pobres y los ricos. En este sistema la "libertad" constituye la nota sustantiva de la ciudadanía, que permite establecer una irrestricta "igualdad" de sus miembros, y, por lo mismo, una participación de todos en el gobierno "en la mayor medida posible". En este régimen "como el pueblo constituye la mayoría, prevalece la decisión del pueblo".⁸⁹ Esta constitución es la democracia "*málista katà tò ison*", fundamentalmente "según la igualdad".

b. Constitución democrática censitaria. Este régimen condiciona la ciudadanía y, por ende, el acceso al ejercicio de la soberanía a aquellos que están en el censo de propietarios. Se considera, pues, la posesión de un pequeño patrimonio, y la tributación sobre el mismo como factor decisivo para poseer el *status* de ciudadano. Aristóteles agrega, en el capítulo sexto, una mayor precisión sobre este punto. Señala que en este tipo de democracia el pequeño propietario es básicamente el

campesino, pero en general todo aquel que posee un patrimonio "moderado". La naturaleza de este patrimonio no permite el "ocio" (*siolé*) y obliga a trabajar para ganar el sustento cotidiano. Esta situación no permite una vida pública activa y la asistencia a la Asamblea se ve perjudicada. Dada esta circunstancia se instaura el "gobierno de acuerdo a la ley", y la Asamblea solamente se reúne cuando es imprescindible.⁹⁰

Esta forma democrática excluye a una parte del pueblo (los que no poseen un patrimonio moderado), y constituye una mayoría selectiva. Sin embargo, el régimen conserva su fisonomía democrática por la primacía de los pobres, que son mayoría. En este sentido, Aristóteles ¿hubiera llamado "democracia" a nuestro sistema republicano consagrado en la Constitución de 1833, que además del requisito de chilenidad, edad y alfabetismo, exigía la posesión de "una propiedad inmueble o un capital invertido en una especie de giro o industria"?⁹¹ Este precepto significó, por ejemplo, que en las elecciones parlamentarias de 1840 votaran en todo Chile 22.317 personas, cuando el país tenía una población de 1.100.000 habitantes. Es evidente que no se pueden comparar absolutamente los dos sistemas, no solamente porque aquí se habla de un régimen "no representativo", sino también, porque no hemos visto cifras del cuerpo de ciudadanos de alguna democracia censitaria griega o antigua. La comparación solamente es válida para plantear el problema, ¿cuándo el requisito de propiedad permite hablar de democracia?, y, por otra parte, ¿cuándo ese requisito determina la existencia de un régimen oligárquico? La "moderación" de la propiedad, a un grado tal que no exime del trabajo, parece ser, para nuestro filósofo, la clave del asunto.

c. Constitución democrática en que participan los ciudadanos cuyo nacimiento es irreprochable o no descalificado. Este sistema nos remite a un grado muy alto de pertenencia a una ascendencia ciudadana probada. En revancha, hay otras constituciones muy laxas en esta materia; ellas aceptan como ciudadanos a cierta clase de extranjeros, o toleran que baste la ciudadanía de la madre para detentar esa calidad, e incluso, algunas la extienden a los hijos ilegítimos.⁹²

En esta clase de constitución la soberanía corresponde a la ley, también se trata de un régimen donde no hay holgura económica y los ciudadanos no pueden dedicar su tiempo a los asuntos públicos.⁹³

d. Constitución democrática abierta a todos los ciudadanos sin restricción alguna. Se aplica el principio de la libertad, o sea, todos los hombres libres son ciudadanos, sin exclusión alguna (la base se amplía incluso a los obreros no calificados), pero no se dan las condiciones materiales para una participación plenaria y real. La necesidad de trabajar se impone sobre las obligaciones públicas, y la soberanía de la Asamblea es substituida por el imperio de la Ley.⁹⁴

e. Constitución abierta a todos los hombres libres, que por esta razón pueden integrar el cuerpo ciudadano. A diferencia del régimen

anterior (d), en este tipo de democracia la soberanía es ejercida total y absolutamente por la Asamblea; el *démos* puede dedicarle su tiempo porque el estado, la *pólis*, paga salarios (*místhoi*) por el ejercicio de las funciones públicas, incluyendo la participación en las reuniones de este cuerpo político. La *Ekklesia* no gobierna a través de la ley sino por decretos. Estos no tienen la validez universal de la ley que rige a todos los ciudadanos y por tiempo indefinido, sino una vigencia restringida a "ciertos" casos y con una duración muy limitada. En este tipo de democracia es característica la figura del "demagogo", cuya principal función, a través del sofisma y el halago, es transformar a la mayoría en una masa tiránica, arbitraria y versátil, que solamente gobierna para sus intereses a expensas del bien común. El "demagogo" es la causa de la división radical entre los pobres y los ricos, quienes son marginados de la Asamblea, de la justicia y de todas las magistraturas; el enfrentamiento lleva a la confiscación de sus bienes, por la vía de decretos. En este régimen, dice el Estagirita, "un pueblo así, como monarca, trata de ejercer el poder monárquico no obedeciendo a la ley, y se convierte en un déspota, de modo que los aduladores son honrados, y esta clase de democracia es, respecto de las demás, lo que la tiranía entre las monarquías".⁹⁵

Esta descripción de las democracias incorpora un elemento nuevo al desarrollo de este ensayo: la función de la ley (*nómos*) en estos regímenes. Salta a la vista su importancia: sin ella la democracia cobra su cota más baja de corrupción. Por esta razón, me parece necesario dedicarle alguna atención.

Hay un aspecto que debe precisarse de inmediato, su diferencia con la *politeía* (constitución). En rigor, esta última se refiere expresamente al "orden" (*táxis*) de las magistraturas y de los magistrados, o sea, de la estructura misma del poder o distribución de los cargos públicos y de quienes los ejercen (*arjai arjontes*); las leyes (*nómoi*), por su parte, son principalmente las normas a las cuales debe ceñirse el poder político. La ley fija el marco en cuyos límites se ejerce la autoridad. En Atenas se estimaba, nos dice un especialista, que los *nómoi* eran "instrucciones a los magistrados".⁹⁶ Aristóteles mismo nos propone una distinción muy neta entre la actividad de crear una "constitución" y de "legislar", al abrirnos un verdadero espectro entre el simple "privado" o "particular" (*idiótes*), que no participa en ninguna "actividad" política y el "legislador" (*nomothéetes*), que en algunos casos solamente es "autor de leyes", pero en otros, también de "constituciones", como "Licurgo y Solón, que establecieron a la vez leyes y constituciones".⁹⁷

El análisis del legislador (*nomothéetes*) y la ley (*nómos*) nos pueden llevar muy lejos, porque sus vínculos con la justicia abren un territorio vasto, que excede los márgenes de este ensayo.

Para dar un marco de referencia a este asunto debemos retrotraerlo a su punto de origen. La teoría sobre la *politeía* no puede soslayar el problema del "bien" o "fin" del estado. La comunidad llamada "política" es plenamente suficiente, hemos dicho más atrás, para que el hombre

alcance el "bien vivir" (*euzeen*). Esa "autarquía", en un sentido negativo, dramatiza la imposibilidad de que el individuo a solas o agrupado en comunidades inferiores (familia y vecindario), realice su aspiración a la felicidad. El estado, en consecuencia, "pone" algo nuevo y único: el bastarse a sí mismo en la oferta de unos bienes o recursos por cuyo intermedio cada cual, si así lo decide, puede "bien vivir" (*euzeen*) y no sólo "vivir" (*zeen*).

La relación entre los individuos que componen a la comunidad política nos remitió, más atrás, a la igualdad numérica y la igualdad según los méritos o proporcional. El sistema democrático, en este contexto, nos obliga a descender a un nivel más específico. Nivel bastante problemático, porque la justicia democrática "tiende" a fundarse sólo en la igualdad numérica, que es la que prevalece absolutamente cuando el demagogo estimula a los antagonismos entre los miembros de la *pólis*. Sin embargo, la tipología aristotélica de las democracias reales nos muestra que estos regímenes "muchas veces" logran armonizar una "cierta" igualdad numérica con una "cierta" igualdad proporcional.

Ya hemos mencionado a la justicia democrática. Este término encuentra su anclaje en la "justicia política" (*tó politikòn dikaíon*): "en un sentido llamamos justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política".⁹⁸ Esa justicia da contenido a la ley (*nómos*) y es por esa razón que los actos definidos por el "legislador" (*nomothétes*) son "justos". Gauthier-Jolif, a este respecto, acude a un texto de Jenofonte, que nos dice que se llama *nómos* aquello que el pueblo, después de reunirse y ponerse de acuerdo, ha sentado por escrito, para indicar lo que debe y no debe hacerse. Así, las "cosas legales" (*tà nómina*) y las "cosas justas" (*tà dikaía*) son equivalentes, hasta tal extremo que en el uso corriente de la lengua griega "podían designar las leyes escritas y no escritas".⁹⁹

La ley expresa, entonces, la justicia política, para producir y proteger la *eudaimonía* o *eu zeen* en la comunidad política. Ahora bien, las leyes, nos dice el Estagirita, se "promulgan en todas las materias ya mirando el interés de todos en común, ya el interés de los mejores o de los principales, sea por el linaje, sea por algún otro título semejante".¹⁰⁰ En el primer caso, como se desprende de lo dicho más atrás, se trata de las constituciones rectas (*orthai politeíai*) y, en el resto, de aquellas que son corrompidas ("título semejante" apunta a la "riqueza" y la "libertad", que son, junto con el linaje, las posibilidades de apartarse del "interés general"). Nuevamente necesitamos apelar a la tipología aristotélica de las democracias para distinguir entre las que se aproximan y las que se alejan de la búsqueda del "bien común". Lo sorprendente, e importante, es que esta contradicción entre la simplicidad de realizar el bien común y de no realizarlo se dirime en el ámbito de la ley y no de la "constitución".

Aristóteles acepta que aun cuando una "constitución" sea depravada es posible que sus leyes apunten al bien común. La "corrupción" del régimen democrático está ligado a un modelo o paradigma, en cierta

medida absoluto, que se define como el *gobierno de la mayoría en vistas al interés general*, y que Aristóteles llama *politeía*. En esta constitución se concilian armoniosamente todas las partes de la comunidad política, la mayoría y la minoría, o sea, en concreto, los pobres y los ricos. Obligadamente ninguna de las dos igualdades —numérica y de acuerdo al mérito— se excluye. Sin embargo, los regímenes democráticos reales, cuyas formas el Estagirita ha extraído de la observación, solamente se acercan o distancian de este paradigma. Este hecho no impide un cierto grado de realización del interés general, que se da justamente cuando está vigente la ley. Esta, a su vez, desaparece cuando es sustituida por el decreto, cuya nota esencial es no ser universal.¹⁰¹ En el caso de la democracia el “decreto” es un instrumento para aniquilar una parte de la comunidad, en beneficio del *pléthos*, de la mayoría. En este sentido, no se cumple con el *dictum* aristotélico que la “ley debe estar por encima de todo”¹⁰² del cual derivan todas sus virtudes. Este aspecto del asunto que nos ocupa se plantea de un modo directo a raíz de la aporía entre si “conviene más ser gobernado por el mejor hombre o por las mejores leyes”.¹⁰³ Se alega que la ley solamente habla en términos universales, a espaldas de los casos que efectivamente ocurren.¹⁰⁴ El filósofo hace un parangón entre la universalidad de la ley y las prescripciones de la ciencia médica; en “Egipto los médicos pueden apartarse de las prescripciones generales al cuarto día de tratamiento, y antes por su cuenta y riesgo”.¹⁰⁵ La idea es privilegiar al “mejor hombre” y al médico antes que a la ley y las prescripciones médicas, por su falta de adaptación a todos los casos particulares.

Por otra parte, no obstante, la opinión pública ateniense, según Newman, era largamente partidaria de la ley; más aún, identificaba a la democracia con el imperio de la ley y a la monarquía y a la oligarquía con el predominio de las personas gobernantes.¹⁰⁶ Aristóteles, por su parte, piensa que la ley posee una primera y fundamental virtud: es autónoma e independiente, y, por lo mismo, no depende de las pasiones personales. En la ley no existe la pasión, que es innata; “toda alma humana la tiene necesariamente”.¹⁰⁷ “El que defiende el gobierno de la ley defiende el gobierno exclusivo de la divinidad y la razón, y el que defiende el gobierno de un hombre añade un elemento animal, pues no otra cosa es el apetito, y la pasión pervierte a los gobernantes y a los mejores hombres”.¹⁰⁸ La ley, en suma, es la razón (*lógos*) desprovista de pasión.

Tratándose de la monarquía la aporía entre el *óptimus vir* y las *optimae leges* desemboca en un compromiso: el mejor hombre debe establecer la ley y gobernar bajo su alero, excepto cuando ésta se desvía de lo justo y su aplicación a los hechos singulares se hace impracticable. En estos casos —“cuestiones que la ley no puede decidir en absoluto o no puede decidir bien”— el problema se plantea en otros términos, ¿deben estar al arbitrio del mejor o de todos?

El tema monárquico empalma con la democracia. Aristóteles nos recuerda que en Atenas “todos juzgan, deliberan y deciden, y estas decisiones se refieren a cosas concretas”.¹⁰⁹ Cada miembro de la Asamblea,

tomado individualmente, es inferior al *optimus vir*, pero si no se considera al conjunto del cuerpo colectivo del que forma parte. La competencia del *pléthos* para mandar rectamente radica en que sus actos no son individuales sino colectivos. El que manda, en el régimen democrático, "no es el juez ni el consejero ni el miembro de la Asamblea",¹¹⁰ sino el cuerpo colegiado pertinente, o sea, el Tribunal, el Consejo (*Boulé*), la Asamblea (*Ekklesia*) y el pueblo (*démos*).¹¹¹ La comunidad de los ciudadanos en el ejercicio de las magistraturas democráticas puede ser superior al mejor de los hombres, al *optimus vir*.

La formulación potencial que damos a la conclusión anterior nos señala que no se trata de un principio absoluto. El filósofo condiciona esta preeminencia de la mayoría sobre el mejor de los hombres: "nada impide que en ocasiones la mayoría sea mejor y más rica que la minoría, no cada individuo, sino todos juntos".¹¹² Y en este punto podemos retomar la tipología aristotélica de las democracias. En efecto, hemos visto que el arco constitucional democrático es bastante abierto, y que la forma más degradada de democracia se define por la ausencia de la ley. Esta, por el contrario, es un factor dominante en las formas superiores de democracia y se realiza plenamente en el paradigma democrático que es el régimen llamado *politeía*. En estos casos, ¿cuáles son las condiciones para que la mayoría sea superior al *optimus vir*? Me parece que ellas son al menos las siguientes:

a. La mayoría y la minoría están compuestas de hombres libres (*eleuthéroi*). Solamente ellos tienen igualdad de derechos, sin excepción alguna. La igualdad de la ley (*isonomía*) y los derechos anexos, como la libertad de palabra (*isegoría*) y otros, no se extienden a todos los habitantes de la ciudad. No cabe, pues, el ejercicio de algunos de estos derechos, como lo denuncia el Pseudo-Jenofonte, por parte de los no libres.

b. Todos, gobernantes y gobernados, mayoría y minoría, están regidos por la ley. La mayoría "no hace nada fuera de la ley, sino en los casos que forzosamente quedan fuera de ella".¹¹³ En esta última situación la mayoría posee una preeminencia sobre los individuos, aunque éstos sean diferentes entre sí, e incluso unos pertenezcan a una "elite" superior y otros a la masa. Esto significa que la soberanía en general ha sido traspasada a la ley, y que las magistraturas y los magistrados democráticos sólo la detentan para solucionar aquellos asuntos "que las leyes no pueden tratar exactamente, por no ser fácil definirlo todo en general".¹¹⁴

c. La comunidad política debe estar plenamente integrada. Esta idea ya está expresada de alguna manera en el literal "a". Sin embargo, Aristóteles nos da una versión nueva de este mismo aspecto sobre un fundamento diferente: la amistad (*filia*). No es extraño, porque se trata, en definitiva, de la preservación del estado, de su unidad y de los peligros que lo acechan. En nuestro filósofo hay una permanente preocu-

pación por la relación entre "comunidad" (*koinonía*) y "amistad" (*filía*), "porque una comunidad implica la amistad: los enemigos no quieren compartir ni siquiera un camino".¹¹⁵ Aunque no voy a desarrollar el tema, estimo que en la ética y el pensamiento político de Aristóteles, es posible hablar de un "principio amistad", como fundamento de la convivencia social, cuya violación constituye la vía más expedita para destruir la armonía entre las clases sociales; principio que está en las antípodas de la lucha de clases, que desde Marx viene marcando a las ideas políticas contemporáneas.

El "principio amistad" se sitúa en el plano de la ciudad en tanto "comunidad", como un momento previo a su realidad estrictamente política. A través suyo es posible la "concordia" entre la mayoría y la minoría, porque la amistad asume no sólo la igualdad entre las personas, sino sobre todas sus "diferencias". La amistad, en este sentido, es anterior a la justicia, hasta el grado que allí donde existe, ésta no es necesaria. Aristóteles nos dice, con hermoso laconismo, "pueden ser amigos aun los desiguales entre sí, porque así pueden igualarse".¹¹⁶

Dadas las condiciones anteriores, libertad (*eleuthería*), igualdad ante la ley (*isonomía*) y amistad (*filía*), es posible que la "mayoría" venga a ser como un solo hombre, que reúne y concentra la virtud y la prudencia dispersa entre los individuos.

II. Cambio e inestabilidad en las democracias

El último aspecto que deseo abordar en este ensayo se refiere a la teoría aristotélica sobre los cambios (*metabólai*) y la inestabilidad en las democracias. Aristóteles reflexionó sobre este tema en el contexto de una concepción global sobre el cambio en las constituciones o regímenes. Las ideas fundamentales que dan su articulación sustantiva a este tópico son *metabolé* y *stasis*. La primera ha sido traducida generalmente como "cambio", o acción de mudar, variar o alterar la "constitución" o régimen político. Santo Tomás de Aquino, en su comentario a la Política, usa el término *transmutatio* (que la versión latina de Moerbeke propone para traducir *metabolé*); cuyo contenido nos remite al acto transitivo de mudar desde una realidad a otra. Así *metabolé* puede significar, como lo propone Wheeler, un acto completo de establecimiento o revisión de una constitución.¹¹⁷ Sobre este punto no hay dificultades para conservar el sentido original del pensamiento aristotélico.

La palabra *stasis*, por el contrario, ha sido traducida con palabras de procedencia dudosa. El Aquinatense usa la palabra latina *seditio*, "sedición",¹¹⁸ en cambio muchas versiones modernas acuden a la palabra "revolución", así por ejemplo, las traducciones inglesas de la Política de Jowett y de Barker. La versión latina recién mencionada es mucho más correcta, porque está ligada a las distintas significaciones que tiene *stasis*. Esta, en efecto, designa "disensión, división, partido formado

con propósitos sediciosos, banda, facción". *Seditio*, por su parte, "disensión, discordia, sublevación". Ambos términos, además, aparecen relacionados o con el "acto de estar emplazado, erecto, sentado", o, en el caso de *seditio*, con el verbo *sedeo*, "estar sentado", y, sin violencia a las fuentes, "tener sede" y también "sesionar".¹¹⁹ Esta segunda significación no tiene mucha importancia para nosotros, solamente demuestra el mayor parentesco entre *stasis* y *seditio*. En este ensayo veremos que *stasis* involucra la sedición a partir de una discordia entre facciones ciudadanas. Tal como lo manifestó Marcus Wheeler, pensamos que el uso del término "revolución" es abusivo, especialmente por las connotaciones que vinculan esta palabra a su acepción moderna.¹²⁰

La teoría general del "cambio" (*metabolé*) constitucional enmarca el análisis aristotélico sobre las enfermedades y decadencias de las democracias. Los "cambios" pueden afectar a la totalidad de una constitución (*transmutatio*) o a una parte de su estructura; este último es el caso de las querellas de poder, entre individuos o grupos que aspiran a gobernar, pero conservando el régimen; o bien, de las contiendas sobre la mayor o menor radicalidad del sistema político: "otras veces no afectan al régimen establecido, sino que los sublevados son partidarios del mismo, por ejemplo de la oligarquía o de la monarquía, pero quieren ser ellos mismos quienes los administren; otras veces las sublevaciones son motivadas por una cuestión de grado; por ejemplo, para que la oligarquía existente sea más oligárquica o menos, y lo mismo si se trata de los demás regímenes, para que se intensifiquen o relajen".¹²¹ En el texto citado *metabolé* y *stasis* se exigen mutuamente, porque el "cambio" se hace a través de la "sedición" o "sublevación". Ahora bien, siendo claro que la sedición tiene en su mira un cambio "de" o "en" la constitución, el problema se desplaza a los motivos, causas y principios de la *stasis*, de la *seditio*.

En el orden intelectual es fácil concordar sobre la naturaleza de la igualdad y la justicia "según el mérito" (*kat' axian*). En la práctica es bastante más difícil. La causa principal de los "cambios constitucionales" es justamente la imperfecta realización, en los regímenes reales, de la igualdad proporcional. La tendencia humana es hacia los extremos, y así muchos creen que por ser iguales en un aspecto cualquiera, son iguales en todo, o, a la inversa, que por ser desiguales en algo, lo son en todo. Ya sabemos que el primer camino conduce a una democracia extrema y el segundo a la oligarquía.

La *stasis*, la sedición, "siempre tiene por causa la desigualdad",¹²² nos dice el Estagirita. Cuando el *demos* se subleva para derrocar a una oligarquía es porque considera intolerable que una parte minoritaria de los "iguales" (los pobres y los ricos son "iguales" porque son hombres libres) monopolice el poder, haciéndolo inaccesible a la parte mayoritaria de esos mismos iguales. Así también, la oligarquía se hace facciosa cuando concluye que debe tener "más", porque su "desigualdad" debe reflejarse en una mayor cuota de poder político.

Una vez establecida esa causa principal y general de los cambios y la sedición, Aristóteles nos ofrece una nueva perspectiva para tratar sobre lo mismo. Ese ángulo es la *stasis* en su condición de tal. El filósofo pone su mira en el "momento sedicioso" de ese "acto completo" que es la *metabolé*, el cambio constitucional. La *stasis* se origina en un estado de ánimo o de espíritu. Los demócratas creen que siendo "iguales, tienen menos que otros que tienen más que ellos"; los oligarcas, por su parte, creen que siendo desiguales "tienen igual o menos que los demás",¹²³ debiendo tener más. Esta disposición anímica conduce a la disensión, ruptura y enfrentamiento violento entre los pobres y los ricos. De aquí surgen dos connotaciones claras de *stasis*: (a) ella supone el fraccionamiento de la ciudad en dos o más facciones; y, (b) una de las facciones se subleva contra la "constitución" o régimen, especialmente contra su elemento soberano, el gobierno. A mi juicio, Wheeler da una excelente caracterización de *stasis* cuando nos dice que "describe una situación, cuyo rasgo esencial es el uso de la violencia o la conducta ilegal por dos o más grupos".¹²⁴

Aristóteles enumera once motivos heterogéneos que transforman a los grupos sociales clásicos en facciones. Las dos primeras que nos presenta son el lucro o beneficio (*kérdos*) y el honor o privilegio (*timé*) y sus contrarios (pérdida de dinero y miedo al deshonor). El deseo de ganar bienes materiales y poseer privilegios no precipitan por sí mismos el "estado anímico" sedicioso, sino su exhibición a la opinión pública. La sedición surge ante el "espectáculo" de la riqueza y los honores, y quienes se rebelan aspiran a su supresión más que a gozarlos para sí. El resto de los motivos que pueden producir una *sedition* son la desmesura, el miedo, el afán de superioridad, el desprecio, el crecimiento desmesurado de una clase social, la intriga, las minucias y las disparidades.¹²⁵ Newman propone ordenar esta nómina de acuerdo a tres criterios:¹²⁶ 1. el estado emocional de los ciudadanos; 2. la existencia de causas sociales objetivas; 3. y, por último, la conducta del estado

Entre las situaciones emocionales se pueden incluir, por ejemplo, a la desmesura (*hybris*), que induce a los que desempeñan una magistratura a exacerbar su ambición y a apoderarse de cuotas crecientes de poder político o de bienes públicos y también privados, perdiendo así la "medida" no solamente de sí mismo, sino de los límites fijados a su autoridad. En esta misma línea, debe considerarse al "miedo", ya que son sediciosos "los que han faltado a la ley y temen el castigo, y también los que están a punto de ser víctimas de una injusticia, y quieren adelantarse a ella".¹²⁷ También cae en este orden el "desprecio", cuya aparición va aparejada a la conciencia de la propia superioridad en relación con quienes detentan la autoridad; así ocurre cuando la mayoría está excluida del poder y advierte que es más fuerte que la oligarquía que lo ejerce; o cuando la oligarquía "desprecia" el desorden y la anarquía de la democracia.¹²⁸ En todos estos casos, la *stasis* no es sino una conse-

cuencia de un "ánimo". La sublevación violenta contra el orden establecido reposa sobre éstos y otros estados emocionales semejantes.

Aristóteles le atribuye una gran importancia al "crecimiento desproporcionado" de una clase social, sea en número o en riqueza. Esta es una causa de la "sedición", que difiere esencialmente de los estados anímicos ya descritos, y merece como lo propone Newman, un tratamiento separado. El filósofo compara el crecimiento de las ciudades con el desarrollo del cuerpo humano, cuyos órganos deben crecer proporcionalmente para guardar la simetría. La ruptura de la armonía de la ciudad puede provenir del azar o del aumento de la riqueza. La guerra, que el filósofo sitúa en la esfera de las causas azarosas, significa la muerte de muchos ciudadanos, y a veces castiga más a una clase social que a otra, como pasa en los ejemplos que nos relata la Política. La prosperidad económica, por su parte, puede llevar a un aumento de los ricos y/o a un incremento de sus bienes, situación que los va a inclinar a instaurar un régimen oligárquico. También pertenece a este tipo de causas la "disparidad" o falta de homogeneidad entre los ciudadanos. El Estagirita considera que el estado supone, como uno de sus fundamentos, una comunidad racialmente integrada. La ciudad, nos dice, se constituye en el tiempo, en un proceso en que los grupos se "fundan".¹²⁹ Aristóteles nos da varios ejemplos de ciudades destruidas por las luchas intestinas provenientes de su heterogeneidad racial.

La negligencia (*oligoria*) por parte del estado puede generar graves estados de disensión y concluir en cambios políticos radicales, como cuando se permite acceder a las magistraturas supremas a los enemigos de la "constitución"¹³⁰ quienes finalizan por conspirar y sublevarse para imponer un régimen de sus simpatías. En esta misma esfera de causas están aquellos asuntos insignificantes ("minucias", *mikrôtes*) que se magnifican por no haberlos encarado a tiempo. Aristóteles nos relata cómo en Siracusa una querrela amorosa menor terminó arrastrando a toda la clase dirigente, dividiéndola en dos bandos que destruyeron al régimen.¹³¹

Aristóteles después de darnos una visión general de los cambios y la sedición, se ocupa de la democracia en especial. No debe echarse al olvido que este régimen, como cualquier otro, puede sufrir cambios más o menos importantes por las causas ya indicadas. Sin embargo, hay algunas que están más directamente relacionadas con la democracia, como es el "crecimiento desproporcionado" de la oligarquía, a causa de un incremento de la riqueza. Igual podemos decir de ese "estado anímico" que el Estagirita llama "desprecio". Este, en el caso de la democracia, puede arraigar entre los ricos y los mejores, a causa del desorden (*ataxia*) y la anarquía (*anarjía*). El Pseudo-Jenofonte nos ha descrito, como apuntamos más atrás, la escuela de vicios que caracterizan a una democracia extrema y decadente.

En este cuadro, el tratamiento específico de las causas de una "metabolé" de la constitución democrática nos lleva a la figura del "dema-

gogo". Para Aristóteles el demagogo es el principal agente de la *stasis*, que conduce a la destrucción de un régimen democrático. Bien entendido, el filósofo se refiere a los "malos demagogos", porque también ese término designaba naturalmente al jefe o conductor del partido populista. La metamorfosis del líder de la clase social mayoritaria en un faccioso, pasaba por la ruptura con la minoría. El "mal demagogo", en efecto, destruye la concordia entre la mayoría y la minoría, dirigiendo un conflicto brutal y frontal contra esta última. Aristóteles nos dice, "en las democracias los cambios se producen sobre todo por la insolencia de los demagogos, que unas veces denuncian falsamente a los individuos que tienen bienes, con lo que los llevan a sublevarse (el miedo común une a los más encarnizados enemigos), y otras irritan al pueblo contra ellos como clase".¹³² La reducción de las partes de la *pólis* a facciones en pugna es la obra maestra del demagogo. Su protagonismo no sólo se reduce a destruir a la "constitución", sino a la "comunidad" misma, cuyo fundamento solidario es el principio *filía*, como vimos más atrás. De este modo, los ciudadanos desvinculados entre sí, sin una mutua "filiación", y guiados por el "principio enemistad", empiezan por destruir la "comunidad" y terminan por producir el desplome del régimen, de la *politeía* democrática.

El escenario de la "demagogia", entendida como la acción del demagogo, es la Asamblea. La libertad de palabra (*isegoría*), necesaria para deliberar y tomar decisiones, tiene por objeto la determinación de aquello que es justo para la ciudad. La secuencia que marca la vida de la Asamblea, como un proceso de discernimiento sobre las "cosas públicas", puede describirse así: usan de su derecho a la palabra los que aspiran a participar en los asuntos de la *pólis*, los que desean mantenerse como "privados", callan; entre los que hablan, unos lo hacen bien y otros mal, unos discurren acertadamente y otros no, pero, fundamentalmente, unos practican el "decir verdadero", el "decir franco" (*parrhesía*) y otros no; estos últimos son los "malos demagogos". Cuando prima el "principio amistad" y la comunidad, reunida en Asamblea, discute a la luz del "bien general", el "decir falso" del demagogo no tiene ningún destino, cae en el vacío. La perversión de esta Asamblea, por el contrario, consiste en la incapacidad para distinguir entre el "decir verdadero" y la palabra mendaz y falsificadora del demagogo. La *isegoría*, en este caso se pone al servicio del interés de la mayoría, que encuentra en el demagogo la mejor expresión de la libertad entendida como "hacer lo que se quiera", y, por lo mismo, un camino para ese estado de *kakonomía* que entraña la ausencia de la "ley". La corrupción del régimen democrático, llevado a este extremo, finaliza por su sustitución por la "tiranía", porque el demagogo termina por hacerse de la totalidad del poder para sí, o bien en la "oligarquía", cuando la minoría, exacerbada por los excesos de la demagogia, pone punto final al "desorden" y la "anarquía".

EPILOGO PROVISIONAL

Por su extensión este trabajo ha sido dividido en dos partes. En la segunda, que será publicado próximamente, nos ocuparemos del régimen llamado *politeia* (en su acepción de república, democracia recta) y de la constitución *media*. El estudio del primero nos conduce a una especie de paradigma democrático, cuyo rasgo fundamental es su carácter *mixto*. A través de este trabajo ya han hecho su aparición algunas notas de este régimen que facilitarán su comprensión. Por otra parte, el Estagirita desarrolla en la Política una teoría sobre un régimen "medio", que responde a la pregunta por "el mejor régimen de gobierno correspondiente a la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades y la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos, sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y un régimen que esté al alcance de la mayoría de las ciudades".¹³³ Estos dos regímenes democráticos constituyen el campo de estudio de la IIª parte que acabamos de anunciar.

NOTAS

La mayor parte de las referencias de este artículo son de la Política. Con el propósito de evitar repeticiones vamos a abreviar de la siguiente manera "Pol", para dar a continuación la paginación de la versión de I. Bekker (1831-1870) de la Academia de Berlín. La traducción española que seguimos y cuyos textos reproducimos —haciendo algunas modificaciones cuando ha sido pertinente— es la de Julián Marías y María Araujo (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951). Además hemos consultado permanentemente las ediciones de Newman, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford, 1950 (reproducción de la edición en cuatro volúmenes de 1887); E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, New York, 1958; R. Robinson, *Aristotle's Politics*, Clarendon Press Oxford, 1962; J. Aubonnet, *Aristote, Politique*, S. E. "Les Belles Lettres", Paris, 1960; J. Tricot, *Aristote, La Politique*, E. J. Vrin, Paris, 1962.

Todas las referencias que no hagan una mención explícita a un autor son de Aristóteles.

- 1 Zubiri, Xavier; *Inteligencia y Razón*; Alianza Editorial, Madrid, 1983; p. 161.
- 2 Jaeger, Werner; *Aristóteles, Bases para la historia de su desarrollo intelectual*; Fondo de Cultura Económica, México, 1946. La primera edición alemana fue publicada en 1923.
- 3 Jaeger, W.; *Ibíd.*; p. 299.
- 4 Jaeger, W.; *Ibíd.*; p. 300.
- 5 Ross, W. D.; *Aristotelis Fragmenta Selecta*; Oxonii e Typographeo Clarendoniano; Oxford, 1955; *Politikós, Frag. 2*; p. 64.
- 6 Ross, W. D.; *Ibíd.*; *Protreptikós, Frag. 13*; p. 48.

- 7 Jaeger, W.; Op. cit.; p. 302.
- 8 Jaeger, W.; Op. cit., p. 303.
- 9 Jaeger, W.; Op. cit.; p. 303.
- 10 Jaeger, W.; Op. cit.; p. 312.
- 11 Jaeger, W.; Op. cit.; p. 315.
- 12 Aubenque, Pierre; *La Prudence chez Aristote*; P.U.F., Paris, 1963; p. 27.
- 13 Voegelin, Eric; *Plato and Aristotle, Order and History*; Louisiana State University Press, 1957; Vol. III, p. 279-281.
- 14 Vial Larraín, Juan de Dios; *La Filosofía de Aristóteles como Teología del Acto*; Editorial Universitaria, Santiago, 1980; p. 78-83.
- 15 Sobre este punto véase I. Düring, *Aristotle in the Protrepticus*; *Autour d'Aristote*, offert a M. A. Mansion; P. U. de Louvain, 1955; págs. 81-97. También Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of his Reconstruction*; U. Bekeley, Los Angeles, 1957 (citado por Aubenque en op. cit., p. 20).
- 16 K. von Fritz y E. Kapp; *The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature*; en "Articles on Aristotle", ed. by J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji; St. Martin's Press, New York, 1978; vol. 2, p. 112-134.
- 17 Aubenque, P.; *Théorie et pratique chez Aristote*; *La "Politique" d'Aristote, Entretiens sur l'Antiquité Classique, tome XI*; Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1965; p. 102.
- 18 *Ética Nicomaquea*, X, 10, 1181 b 15-22. Ver la interpretación de este texto de Sir David Ross en "The Development of Aristotle's Thought", *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1977; Ed. by I Düring and G.E.L. Owen; Almqvist & Wiksell, Göteborg, Stockholm, Upsala, 1960; p. 1-17.
- 19 *Pseudo-Jenofonte*; *La República de los Atenienses*; Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971; I, 1 y 4.
- 20 *Pseudo-Jenofonte*; *Ibid.*; I, 2.
- 21 *Pseudo-Jenofonte*; *Ibid.*; I, 2.
- 22 *Pseudo-Jenofonte*; *Ibid.*; I, 2.
- 23 *Pseudo-Jenofonte*; *Ibid.*; II, 6-8.
- 24 *Pseudo-Jenofonte*; *Ibid.*; I, 11.
- 25 *Pseudo-Jenofonte*; *Ibid.*; I, 10.
- 26 *Pseudo-Jenofonte*; *Ibid.*; I, 6-9.
- 27 *Pol.*; I, 1, 1252 a 1-2.
- 28 *Ética Nicomaquea*, I, 1, 1094 a 3.
- 29 *Metafísica*, Delta, 4, 1014 b 18.
- 30 *Pol.* I, 2, 1252 b 37-40; III, 1, 1275 b 18-20.
- 31 *Pol.*, I, 2, 1252 b 30; III 9, 1280 b 30-40: "la ciudad es una comunidad de familias y aldeas para bien-vivir (euzeen) en suficiencia (autarkeia)"; VII, 7, 1328a 35-40: "...la ciudad es una comunidad de individuos semejantes para vivir lo mejor posible, y como la felicidad (eudaimonia) es lo mejor...".

- 32 Pol., III, 3, 1276 b 1-2.
- 33 Pol., III, 6, 1278 b 7-10; IV, 1, 1289 a 15; IV, 2 1290 a 15.
- 34 Pol., III, 6, 1278 b 11.
- 35 Pol., I, 1, 1252 a 20.
- 36 Pol., III, 1, 1274 b 34.
- 37 Pol. IV, 1, 1288 b 25-30.
- 38 Pol., IV, 1, 1288 b 35.
- 39 Pol., III, 1, 1274 b 34.
- 40 Pseudo-Jenofonte; Op. cit.; I, 6-7.
- 41 Pol., III, 6, 1278 b 35; 1279 a 10.
- 42 Pol., III, 4, 1276 b 25.
- 43 Pol. III, 6, 1278 b 20-30.
- 44 Pol., III, 7, 1279 a 30-40; IV, 2, 1289 a 25-40. Ver también la Etica Nicomaquea, X, 12, 1160 a 30-35. Allí en lugar de *politeía* se usa el término *timocracia*. Este tipo de régimen se funda en el censo de propietarios y es, según el filósofo, una constitución que busca el interés general en una situación de equilibrio entre la mayoría y la minoría.
- 45 Pol., IV, 1, 1288 b 10-12.
- 46 Pol., IV, 1, 1288 b 22-25.
- 47 Aubenque, O.; *Théorie et pratique chez Aristote*; Op. cit.; p. 102.
- 48 Pol., IV, 1, 1288 b 35.
- 49 Pol., IV, 1, 1288 b 37.
- 50 Newman, W.L.; *The Politics of Aristotle*; Clarendon Press, Oxford, 1950; Vol. IV, p. 139.
- 51 Pol., IV, 1, 1289 a 1-5.
- 52 Pol., IV, 1, 1289 a 7.
- 53 Pol., IV, 1, 1289 a 8; y 1289 b 10-12.
- 54 Pol., IV, 1, 1289 b 13-15.
- 55 Pol., III, 8, 1279 b 24-26.
- 56 Pol., IV, 4, 1290 a 35-37.
- 57 Pol., III, 8, 1279 b 20-25.
- 58 Pol., III, 8 1279 b 19; III, 7, 1279 b 7.
- 59 Newman, W.L.; Op. cit.; vol. III, p. 196.
- 60 Pol., III, 8, 1279 b 40-1280 a 4.
- 61 Pol., VI, 2, 1317 a 40-1317 b 1-2.
- 62 Pol., VI, 2, 1317 b 2-5.
- 63 Pol., VI, 2, 1318 a 1-2.

- 64 Pol., VI, 2, 1317 b 7-10.
- 65 Pol., VI, 1317 b 11.
- 66 Pol., VI, 2, 1317 a 15.
- 67 Pol., VI, 2, 1317 a 17-30.
- 68 Metafísica, A, 2, 25, 982 b 25.
- 69 Pol., I, 4, 1254 a 10-15.
- 70 Según Aristóteles, el esclavo "por naturaleza (*katà physin*) es solamente un instrumento animado, no tiene autonomía y depende de la "vida suficiente" del amo. Carece de razón deliberativa. Sólo puede realizar, por la fuerza, lo que el amo le ordena por medio de la razón. El esclavo participa de la razón (*lógos*), solamente en la medida necesaria para reconocerla, pero sin poseerla (Pol., I, 5, 1254 b 22-25).
- 71 Pol., III, 9, 1280 a 21.
- 72 Pol., III, 1, 1275 a 20-25.
- 73 Pol., III, 13, 1283 a 25-30.
- 74 Pol., V, 1, 1301 b 31 y ss.
- 75 Pol., V, 1, 1301 b 33-34.
- 76 Pol., V, 1, 1302 a 4-6.
- 77 Pol., V., 1, 1302 a 7-8.
- 78 Pol., V, 1, 1302 a 5.
- 79 Pol., III, 10, 1281 a 10.
- 80 Pol., VI, 3, 1318 a 30-38.
- 81 Pol., IV, 3, 1289 b 32-35.
- 82 Platón, República, II, 9, 369 b adelante.
- 83 Pol., IV, 4, 1291 a 1-40.
- 84 Pol., VII, 8, 1328 b 7-17.
- 85 Pol., VII, 8, 1328 b 17-20.
- 86 Pol., IV, 4, 1291 b 5-6.
- 87 Pol., IV, 4, 1291 b 7-8.
- 88 Pol., IV, 4, 1291 b 10-14.
- 89 Pol., IV, 4, 1291 b 37-38.
- 90 Pol., IV, 6, 1292 b 30-35.
- 91 Larrain, Hernán; Democracia, Partidos Políticos y Transición; Estudios Públicos, N° 15, Invierno 1984; p. 107-108.
- 92 Pol., III, 5, 1278 a 25-30.
- 93 Pol., IV, 4, 1291 a 1-2; 6, 1292 b 35-37.
- 94 Pol., IV, 4, 1292 a 3-5; 6, 1292 b 38-40.

- ⁹⁵ Pol., IV, 4, 1292 a 10-12.
- ⁹⁶ Morrow, Glenn R.; Aristotle's comments on Plato's *Laws*; Op. cit., edited by I. Düring and G. E. L. Owen; p. 147.
- ⁹⁷ Pol., II, 12, 1273 b 27-35.
- ⁹⁸ Etica Nicomaquea, V., 1, 1120 b 17-18.
- ⁹⁹ L'Etique à Nicomaque; Edition Gauthier-Jolif; Publications Universitaires de Louvain, 1959; vol. II, p. 339.
- ¹⁰⁰ Etica Nicomaquea, V., 1, 1120 b 15-16.
- ¹⁰¹ Pol., IV, 4, 1292 a 23-25.
- ¹⁰² Pol., IV, 4, 1292 a 33.
- ¹⁰³ Pol., III, 15, 1286 a 8-9.
- ¹⁰⁴ Pol., III, 15, 1286 a 10.
- ¹⁰⁵ Pol., III, 15, 1286 a 13-14.
- ¹⁰⁶ Newman, W. L.; Op. cit.; Vol. III, p. 280.
- ¹⁰⁷ Pol., III, 15, 1286 b 17-19.
- ¹⁰⁸ Pol., III, 15, 1287 a 28-29.
- ¹⁰⁹ Pol., III, 15, 1286 a 25-27.
- ¹¹⁰ Pol., III, 11, 1282 a 34.
- ¹¹¹ Pol., III, 11, 1282 a 35.
- ¹¹² Pol., III, 13, 1283 b 32-33.
- ¹¹³ Pol., III, 15, 1286 a 37.
- ¹¹⁴ Pol., III, 11, 1282 b 1-5.
- ¹¹⁵ Pol., IV, 11, 1295 b 23.
- ¹¹⁶ Etica Nicomaquea, VIII, 8, 1159 b 5-6.
- ¹¹⁷ Wheeler, M.; Aristotle's Analysis of the Nature of Political Struggle; Op. cit., edited by Barnes, Schofield, Sorabji; p. 161.
- ¹¹⁸ S. Thomae Aquinatis; In Octo Libros Politicorum Aristotelis expositio; Marietti, Roma, 1966; p. 245-249.
- ¹¹⁹ Ver Liddell-Scott, Greek-English Lexicon, Clarendon Press, Oxford, 1961; Ernout-Meillet, Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine, Klincksiek, Paris; págs. 1635, 607 y 609 respectivamente.
- ¹²⁰ Wheeler, M.; Op. cit.; p. 159 y ss.
- ¹²¹ Pol., V., 1, 1301 b 5-10.
- ¹²² Pol., V, 1, 1301 b 25.
- ¹²³ Pol., V, 2, 1302 a 25-30.
- ¹²⁴ Wheeler, M.; Op. cit.; p. 161.
- ¹²⁵ Pol., V, 3, 1302 b 1-5.

- ¹²⁶ Newman, W. L.; *Op. cit.*; Vol. III, p. 275-280.
- ¹²⁷ Pol., V, 3, 1302 b 21.
- ¹²⁸ Pol., V, 3, 1302 b 25.
- ¹²⁹ Pol., V, 3, 1302 a 24-25.
- ¹³⁰ Pol., V, 3, 1303 a 17-20.
- ¹³¹ Pol., V, 4, 1303 b 17-30.
- ¹³² Pol., V, 4 1304 b 20-25.
- ¹³³ Pol., IV, 2, 1295 a 25-30.