

CAPÍTULO 7 ARISTÓTELES: EL GOBIERNO DE LOS MEJORES¹

Pedro López Barja de Quiroga
(Universidad de Santiago de Compostela)

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness.

Thomas Jefferson, *Declaración de independencia de Estados Unidos* (1776)

Introducción

Aristóteles ha servido de apoyo a muchos de los críticos del liberalismo, desde una amplia gama de posiciones, que se suelen reunir bajo el cómodo título de neoaristotelismo, aunque son extraordinariamente diversas en muchos de sus planteamientos. Dejando ahora a un lado la llamada «filosofía práctica» (sobre la cual, véase Volpi, 1993) de Hannah Arendt (*La condición humana*) y Hans Georg-Gadamer (*Verdad y Método*), el núcleo de la polémica remite al debate entre «virtudes» y «derechos», a la búsqueda de una vía que permita reconciliar la figura del buen ciudadano con la del *free-rider*, el cual se aprovecha de todo lo que los moder-

1 Los títulos que se mencionan en este capítulo sin atribución de autor pertenecen a Aristóteles y las referencias que figuran sin especificar la obra son de la *Política*.

nos estados ponen a su servicio sin querer asumir ninguna parte de sus costes, que insiste en sus «derechos», pero rechaza poner en práctica las «virtudes» propias de su condición de ciudadano. Dicho de otro modo, se trata de reconciliar la visión de quienes reducen la política a unas mínimas reglas, donde cada uno pueda perseguir su idea del bien, con la de quienes defienden la necesidad de constituir comunidades de ciudadanos republicanos. En la década de los 90, el debate cobró particular intensidad vinculándose a los problemas contemporáneos, debido a los estrechos lazos de algunos «comunitaristas», que ponían el acento en las virtudes, con la administración del presidente Clinton (Frohen, 1996). Naturalmente, hay grandes diferencias dentro de esa etiqueta general de neoaristotelismo. Por poner un ejemplo, simple, pero contundente: aunque ambos invoquen a Aristóteles, nada tienen que ver los planteamientos de Martha Nussbaum (1990), quien pretende fundamentar en nuestro filósofo una socialdemocracia de corte escandinavo, con los de James Wilson (2000), que en el *think-tank* conservador American Enterprise Institute, sostenía que, para Aristóteles, la propiedad privada es un bien en sí misma y una de las condiciones que hacen viable la democracia.² Por supuesto, hay otras diferencias entre estas distintas posiciones, además de su orientación política, pero en cualquier caso, todas estas críticas al liberalismo tienen que partir de la premisa (la hagan explícita o no) de que Aristóteles, en sus planteamientos, es compatible con la democracia, si no un decidido partidario de ella. Algunos lo han considerado, incluso, un demócrata radical (R. Kraut 2002, p. 462). Nuestra intención ahora es mostrar que esta premisa es falsa. La democracia (la antigua y la moderna) es integradora, dentro de límites más o menos amplios, quiero decir que puede integrar a los *thêtes* al sistema político (M. Finley 1980, cap. 1), si bien dejando fuera, como es sabido, a los metecos, los esclavos y las mujeres. Su punto de partida era la igualdad y esta implicaba que, puesto que todos los hombres libres son iguales, era justo que todos ellos participasen igualmente en el gobierno de su ciudad. Aristóteles, por el contrario, era un defensor enérgico de la exclusión como piedra angular de sus propuestas políticas. Esto natural-

2 Una visión de conjunto, en J. C. Wallach (1992). Una crítica al *procedural liberalism* de J. Rawls se encuentra en S. D. Collins (2006). Véase también S. G. Salkever (1990) pp. 57 y ss., pp. 209 y ss. y B. Yack (2006). Sobre los límites de las propuestas de refundación de la ética por A. MacIntyre, véase S. Mas Torres (1996).

mente no es ninguna novedad. Hobbes (1989 p.139), que era un lector muy atento, mencionó precisamente a Aristóteles como el principal defensor de la desigualdad natural entre los hombres. Aunque no sea novedad, hay que insistir en esto, porque hay quien quiere reconciliar al Estagirita con la democracia moderna, esa que tiene su raíz en la declaración de independencia norteamericana, donde se recoge una serie de «verdades evidentes», entre ellas, la de que todos los hombres han sido creados iguales.

Como es sabido, estos planteamientos aristotélicos nos los encontramos ya en las primeras páginas de la *Política*, donde se nos presenta, con toda su fuerza, el grave y complejo problema de la igualdad. Para Platón, no había diferencias relevantes entre las distintas clases de dominación, ya fuera el dueño respecto de sus esclavos o el rey respecto de sus súbditos. Aristóteles rechaza de plano este punto de vista, introduciendo una diferencia radical entre la dominación «política» —en la que dominadores y dominados son iguales— y las demás, en las cuales hay una desigual naturaleza que separa a ambos entre sí (*Pol.* I 1, 1252a 7-9), con una crítica implícita a Platón (*Pol.* 258e-260d). Allí donde hay igualdad, la dominación en exclusiva de unos no se justifica desde el punto de vista de la justicia distributiva, de manera que ha de rechazarse, y debe preferirse un sistema en el que las distintas partes de la *pólis* se alternen en el poder o lo compartan. Esto no es así, claro está, en los restantes casos, donde la desigualdad natural hace que el gobierno en exclusiva de unos sea perfectamente justo. Por esta razón, mujeres, esclavos y bárbaros, siendo estas últimas dos palabras casi sinónimas para él, quedan fuera de la política. Incluso, como es bien sabido, el Estagirita dedica algunas páginas a demostrar que hay esclavos que lo son por naturaleza, a quienes es justo, por lo tanto, esclavizar. La guerra que se haga para convertir realmente en esclavos a quienes ya lo sean por naturaleza será una guerra justa. Ahora bien, Aristóteles considera posible e incluso deseable la manumisión de algunos esclavos bárbaros en la ciudad mejor, la construida «según nuestros deseos» (*kat'euchèn*).³ Puesto que en la ciudad ideal no habrá esclavos que no lo sean por naturaleza, está claro que ni siquiera estos están condena-

3 *Pol.* VII 10, 1330a31-33: el texto es complejo, porque solo dice que sería bueno «prometerles la libertad», pero no creo que Aristóteles propusiera abiertamente engañarlos: en algunos casos, esa promesa tendría que materializarse.

dos a permanecer para siempre en esa situación: la naturaleza servil puede transformarse y los esclavos, dejar de serlo. Aunque pueda parecer lo contrario, Aristóteles no incurre aquí en ninguna contradicción: para él la naturaleza es «principio y causa de movimiento» (*Phys.* 2,1, 192b 21-23 y 192b 33-193a 1 cfr. *Met.* 1015a 13-15), no permanece inmutable, está en continua transformación. Por ello, incluso los esclavos por naturaleza, o algunos de ellos, pueden, si viven en las condiciones y con los dueños adecuados, transformar esa naturaleza y convertirse en hombres libres. No es ese el objetivo, el *télos*, que gobierna la relación entre amos y esclavos, pues esta se establece principalmente en beneficio de los primeros, pero puede obtenerse ese resultado de manera involuntaria (*Pol.* III 6 1278b 32-37).

Esclavos y bárbaros, en algunos casos sin duda excepcionales, pueden llegar a ser hombres libres, a formar, a su vez, nuevos *oíkoi*. ¿La mujer, tal vez, también? Nada dice Aristóteles explícitamente en este sentido, pero no es probable que fuera de esa opinión, dada la crítica enérgica que hizo a la comunidad de mujeres platónica. Consideraba el estagirita que las casas donde gobiernan las mujeres, que son aquellas donde hay herederas (*epíkleroi*), son semejantes a oligarquías, pues se fundan en la riqueza, esto es, son formas desviadas de la forma recta, aristocrática, que debe imponerse en la casa, donde la superioridad del varón se impone sobre la mujer (*EN* 1161a 1-4). A su juicio, seguramente, la mujer no puede vencer su naturaleza inferior, menos dotada, para convertirse en cabeza de un *oikos*, porque esto implicaría, necesariamente, una inversión de la dominación, donde un hombre de categoría inferior pasase a estar subordinado a la mujer. No creo que Aristóteles aceptase la validez de una dominación política —es decir, entre iguales— en el seno del *oikos*, ni siquiera con carácter excepcional.

1. Concepto de democracia

Aristóteles procede a clasificar las diversas constituciones, esto es, las distintas formas de organizarse que tenían las *póleis*. Comienza (*Pol.* III 7) recordando la clasificación, ya canónica por entonces, que distinguía las formas rectas (monarquía, aristocracia y «régimen constitucional» o *politeía*) de las desviadas (tiranía, oligarquía, democracia). La misma clasificación se encuentra en la *Ética Nicomáquea* (VIII 10) y una muy parecida, en

la *Retórica* (I 8, 1356b 31ss.), donde falta, sin embargo, la *politeía*, seguramente porque apenas se encuentra en unas pocas ciudades. Solo se enumeran las cuatro siguientes: la democracia, fundada en el sorteo y cuyo fin (*télos*) es la libertad; la oligarquía, que se asienta sobre el patrimonio y cuyo fin es la riqueza; la aristocracia, que depende de la educación y cuyo fin es la mejora de esa educación y el mantenimiento de las instituciones; y, por último, la monarquía, donde uno solo es dueño de todo, en la que hay que distinguir si se somete a las leyes (*basileía*) o si no lo hace así (tiranía). En la *Política*, los criterios que emplea para la clasificación de las constituciones son similares, pues son solo cuatro: libertad, riqueza, nobleza (*eugéneia*) y educación (1296b 18), pero pronto queda claro que, de los cuatro, le interesan especialmente los dos primeros, porque su análisis pasa a centrarse en aquellas formas constitucionales donde predomina una de las dos partes en las que se divide toda *pólis*, a saber, los ricos y los pobres. Por ese motivo, llega incluso a invertir los planteamientos iniciales, donde se distinguían las constituciones en función de si el gobierno estaba en manos de los muchos (democracia) o de los pocos (oligarquía), al afirmar que lo verdaderamente importante no es cuántos gobiernan sino si son ricos o pobres (*Pol.* III 8 1279b40-1280a3). De este modo, si se diera el caso —puramente hipotético— de que en una ciudad, los pobres gobernasen aun siendo minoría, su régimen debería ser considerado una democracia y, de igual modo, sería oligárquica una ciudad regida por una mayoría de ricos. Esta paradoja es causa de cierta ambigüedad, pues no queda claro si la democracia es el gobierno de la mayoría (donde el *dêmos* es *kýrios* III 6 1278b12-13) o bien el de los pobres, aunque ciertamente ambos términos coincidan a menudo. En efecto, como señala Newman (1902, p. XXXVIII), si en una ciudad el poder supremo corresponde a quienes tienen una mínima riqueza, eso Aristóteles lo considera una forma de democracia (*Pol.* 1292b 25-26), seguramente porque incluye a la mayor parte del *dêmos*, pese a que deja fuera, sin embargo, a los más pobres, lo que tiene algo de paradójico.

El criterio esencial es el mismo que había establecido nuestro filósofo en el libro I de la *Política*, cuando distinguió las diversas clases de dominación, en función de la igualdad, de manera que la dominación política se da entre iguales, y las restantes (dueño-esclavo, hombre-mujer, padre-hijos), entre desiguales. Ahora, en el libro III, quiere precisar un poco más, introduciendo ciertas desigualdades dentro de esa igualdad esencial en la dominación propiamente política. Para ello, se detiene en los argumentos

de los demócratas y de los oligarcas. Los primeros aducen que como son todos iguales en tanto que igualmente libres, todos deben tener igual participación en la *pólis*, mientras que los segundos responden que, como son desiguales en cuanto a riqueza, lo justo es que haya una distribución desigual del poder en la *pólis* (v 1 1301a 28-33). El mismo criterio sigue siendo válido a la hora de establecer la causa principal del cambio político, que no es otra que el deseo de igualdad o, dicho de otro modo, en las *póleis*, el conflicto nace de una situación percibida como injusta en tanto que desigual (v 1 1301b 26-27).

Así pues, lo que caracteriza a la oligarquía es la riqueza, mientras que lo propio de la democracia es la libertad, pues es el régimen en el que el gobierno está en manos de los libres (pobres). Entiende Aristóteles que dos son los rasgos (*hóroi*) que definen a la libertad: por una parte, el gobernar y ser gobernados por turno, y el segundo, el vivir como se quiera, en oposición al esclavo, que vive como no quiere (vi 2 1317b 2 y 10-11). Puesto que la *pólis* no es viable sin que alguien gobierne, lo justo es que, si todos los libres son iguales y, por tanto, todos pueden reclamar una participación igual, se establezca un turno para entrar sucesivamente en el gobierno. A partir de ahí, Aristóteles se detiene mucho más en este primer rasgo de la democracia que en el segundo, y pasa a enumerar los procedimientos democráticos más importantes, que podemos sintetizar del modo siguiente (vi 2 1317b 17 y ss.):

- Que todos sean elegibles para las magistraturas, esto es, que no haya un mínimo censitario o este sea muy bajo. Esta premisa permite que se cubran algunas o todas mediante sorteo.
- Que la asamblea sea soberana en las cuestiones importantes y las magistraturas se ocupen de asuntos menores y no puedan acumular poder (limitando su duración y prohibiendo iterarlas).
- Que administren justicia todos los ciudadanos, sobre todas las cosas o sobre las más importantes (rendición de cuentas, cambio constitucional).
- El pago por el desempeño de funciones públicas.

Luego, Aristóteles se detiene para criticar el criterio de justicia democrático, en una crítica que será muy importante para nuestro argumento. A su juicio, la igualdad no debe referirse a los ciudadanos individualmente considerados (de esta manera se cae en el gobierno de la mayoría o de los

pobres) sino a las dos partes más importantes de la *pólis*: los pobres y los ricos. Lo justo es que haya igualdad entre ambas partes, sin que ninguna de ellas predomine sobre la otra: «Pues la igualdad consiste en que los pobres no manden más que los ricos ni que únicamente ellos tengan el poder en su mano, sino que todos lo tengan por igual en función de su número. Solo entonces se podría considerar que hay igualdad y libertad en la constitución» (vi 2, 1318a 6-10).⁴ Si la justicia distributiva exige que el poder político se reparta según la igualdad proporcional (en función del mérito: *EN* v 3, 1131a 9 y ss.), esta no se refiere a la de todos los ciudadanos sino al equilibrio que ha de haber entre ricos y pobres. Es muy difícil encontrar «personas excelentes», necesarias para fundar una aristocracia, pero en cambio, en todas las ciudades hay ricos y hay pobres, de modo que la forma recta más accesible para la mayoría es la *politeía*. Al tiempo, los cambios sociales que se han producido en Grecia le hacen pensar a Aristóteles que la «clase media» ha crecido mucho en algunas ciudades, y esto presenta obvias ventajas, porque si ella es la que gobierna, no predominarán los pobres ni tampoco los ricos, sino que se obtendrá, por otra vía, ese deseable equilibrio entre ambos. De este modo, la mejor comunidad política será la constituida por la clase media (iv 11, 1295b 34-36), pues es la más libre de sediciones (1296a 9-10, 38 y ss.). Aristóteles no diferencia clases o tipos dentro de la *politeía* (esto es, la forma recta de gobierno de los muchos), pero parece claro que no ha de ser lo mismo un gobierno de la clase media y otro en el que se contrapese el poder de los ricos y el de los pobres.

2. Crítica de la democracia

Como han mostrado varios autores,⁵ la democracia «completa» o «final» (*teleutaía* 1298a 31; 1319b 1-2) o «límite» (*escháte* = *dêmos éschatos* 1277b 3; 1296a 2; 1312b 36), a la que critica Aristóteles sin medias tintas, es la democracia ateniense, la de la ciudad donde él vivía mientras

⁴ Todas las traducciones que se citan de la *Política* de Aristóteles son de la edición de Estela García Fernández (Madrid, 2005, Istmo).

⁵ B. Strauss (1991) en especial, p. 213 n. 2, J. Ober (1998) p. 321, o A. Lintott (1992). Por el contrario, para W. L. Newman (1902), p. XLII, no hay relación alguna entre esta democracia extrema y ningún momento concreto de la historia de Atenas.

escribía la *Política*. Se caracteriza porque incorpora a todos en igualdad de derechos, sin excluir ni a los artesanos ni a la clase inferior, a los *thetés*. Puesto que todos son iguales, se recurre al sorteo para designar a los magistrados, al consejo y a los jurados. Y puesto que la mayoría son pobres, que gobiernan en su propio interés, esa democracia «plena» no es sino la dominación tiránica de una parte de la ciudad sobre la otra, esto es, sobre los ricos. Dado que la igualdad, como el bien de los escolásticos, es difusiva, se extiende y llega a incluir a quienes están fuera de la ciudadanía; así, las mujeres, no los hombres, dominan en el *oikos* y falta la disciplina entre los esclavos (*EN* 1161a 6-9 y 1313b 32-39); está claro que el *oikos* y la *pólis* funcionan como espejos, pues la situación en que se encuentre esta última se refleja en la del primero y viceversa. En suma, esta democracia «plena», donde cada uno «vive como quiere», esconde, en realidad, una cierta anarquía, una ausencia de dominación, y por lo tanto, es radicalmente injusta, al tratar como iguales a quienes son desiguales.

Aristóteles se queja también de que, bajo la democracia los atenienses ya no obedecen las leyes como lo habían hecho antes.⁶ Esto puede hacernos pensar que se trata de la forma o variante «ilegal», la más radical de todas, donde «la soberanía reside en la masa popular y no en la ley y esto ocurre cuando los decretos y no la ley adquieren un carácter soberano» (IV 4, 1292a 1-7). De hecho, Aristóteles reconoce que la forma que «ahora» se considera generalmente como la democracia por antonomasia es aquella en la que el *dêmos* está por encima de las leyes, es decir, la forma «ilegal» (IV 14, 1298 b 13-15). Esto es un poco extraño, porque en la democracia ateniense del siglo IV a. C. estaba claro, precisamente, el sometimiento del *dêmos* a la ley. La asamblea solo podía aprobar decretos, pero no alterar las leyes, de manera que estas tenían un cierto carácter constitucional, una clara vocación de permanencia. Para modificar una de ellas, se recurría a un procedimiento más complejo (*nomothesia*), al que Aristóteles no alude en ningún momento. La omisión de toda referencia a este procedimiento, y a su acompañante, la *graphé paranómon*, con el que se garantizaba una adecuada protección de las leyes, puede hacernos pensar o bien que Aristóteles no se estaba refiriendo a Atenas, o bien que su «análisis de clase» —es decir, interesado en establecer qué parte de la *pólis* predomina

6 *Pol.* 1292a 4-7, 23-5 y 32-7; 1282b 1-6; 1293a 30-4; 1298a 28-33.

en cada régimen político— le hizo distorsionar la realidad histórica de la democracia ateniense, donde en modo alguno puede decirse que predominasen «los pobres».⁷

El problema es más amplio, pues se trata de determinar qué es, para Aristóteles, un régimen «ilegal», algo nada fácil de precisar, pues podría parecer que usa el adjetivo de «ilegal» solo para descalificar las formas más radicales y que menos le satisfacen. Debemos excluir que se esté refiriendo a la distinción entre ley escrita y no escrita, como el decreto aprobado en Atenas, poco después de la derrota del 404, que prohibía juzgar a nadie fundándose en leyes no escritas (*Andok.* I 85 y 87). En realidad, son varias las formas ilegales, no se limitan a la democracia, pues también la oligarquía conoce una variante ilegal, la dinastía. En ella el poder reside no en la ley sino en los magistrados (IV 5, 1292b 5-10). Estos problemas ya los entrevió en el siglo XVI el humanista sevillano Juan Ginés de Sepúlveda, en su traducción al latín, con comentarios, de la *Política* aristotélica: si allí donde las leyes no prevalecen no puede decirse que haya *res publica* (*Pol.* IV 4, 1291a 32), entonces hay que inferir de esta premisa que incluso la monarquía absoluta, la *pambasileía* estará sujeta a leyes.⁸ Esto quiere decir que, salvo en las formas ilegales, en todas las demás habrá una serie de leyes fundamentales que ni siquiera la parte predominante en la constitución, el monarca en ese caso, podrá modificar. Esta es la conclusión a la que llegaba Sepúlveda, aunque ciertamente la cuestión dista mucho de estar clara. No podemos asegurar con certeza que la monarquía absoluta, pese a todo, haya de estar necesariamente sometida a la ley, puesto que el monarca encarna la ley en sí mismo, de donde se infiere que si la realeza es la constitución primera y más divina (IV 2, 1289a 39-b1), el gobierno de la ley deberá quedar relegado al segundo lugar (F. D. Miller 1995, p. 80 y ss.). Esto resulta un tanto absurdo, de modo que retornemos a Sepúlveda y admitamos que la monarquía absoluta está igualmente sujeta a la ley, aunque no está claro si se trata de una ley ajena al propio monarca o por el contrario si el propio monarca es la ley.

7 Así lo ha puesto de relieve C. Eucken (1990). Sobre el proceso de revisión de las leyes en la Atenas del siglo IV, véase L. Sancho Rocher (2005), pp. 192-200.

8 *Aristotelis de republica libri octo interprete et narratore Joanne Genesisio Sepulveda*, Madrid, 1775, ex officina Joachimi Ibarra, p. 267; el texto latino y las notas de esta edición reproducen los de la original de París, 1548.

En cualquier caso, para la cuestión, más amplia, de qué significa que un régimen sea ilegal, los autores modernos no dan una respuesta clara. Para Yack (1993, pp. 172-210), por ejemplo, este sometimiento a la ley no quiere decir sino la disposición de los ciudadanos a cumplir la ley, a obedecer las decisiones que tome la comunidad, pero no veo cómo puede aplicarse este criterio a la forma ilegal de oligarquía, donde lo que importa no es la disposición de los ciudadanos a cumplir la ley, sino la actitud de los oligarcas. A mí me parece que este «ser contrario a la ley» supone algo más radical, es la arbitrariedad pura, donde la asamblea —en la democracia— o los magistrados —en la oligarquía— pueden tomar la decisión que les parezca en cada momento, sin prestar atención a ninguna norma ni decreto previos. Se trata de llevar hasta el límite lo que es la institución central en cada régimen, de manera que la asamblea en la democracia o las magistraturas en una oligarquía no acepten ningún tipo de cortapisa ni limitación a sus decisiones, sino lo que les parece bien y oportuno en cada caso. La forma ilegal es también la más desequilibrada, la que más se inclina a favor de la parte dominante:

El cuarto modo [de llevar a cabo la deliberación en una *pólis*] es aquel en que todos se reúnen para deliberar sobre todos los asuntos y los magistrados no deciden sobre ninguno, sino que solo preparan el informe previo a la deliberación. Este es precisamente el modo con que la democracia extrema se rige hoy día y que decimos que se corresponde con la oligarquía autoritaria (*dynasteutiké[is]*) y con la monarquía tiránica (IV 14, 1298a 28-33, traducción de E. García).

Y del mismo modo:

Una tercera forma de oligarquía es aquella en la que el hijo sucede al padre; una cuarta, cuando sucede lo que acabamos de decir y el poder reside, no en la ley, sino en los magistrados. Este tipo de oligarquía es el equivalente de la tiranía entre las monarquías y, entre las democracias, se corresponde con la última forma de democracia de la que hemos hablado. A tal tipo de oligarquía se la denomina régimen autoritario (*dynasteia*) (IV 5, 1292b3-10, traducción de E. García).

La forma ilegal es también la más extremada o completa en el sentido de que lleva al extremo el principio constitutivo de cada régimen. De esta manera Aristóteles evita caer en el sofisma de admitir, por ejemplo, como una forma legal de monarquía aquella que tuviese esta única ley: todo lo que el rey (o la asamblea, o los oligarcas) acuerde, es legal. Al mismo tiem-

po, esta forma resulta muy inestable, por su misma radicalidad, y no hay duda de que a Aristóteles le preocupaba sobremanera el cambio político, que veía como algo muy grave. Si la *pólis* desde su punto de vista es una sustancia compuesta de materia (los ciudadanos) y forma (la *politeia* o régimen político), es claro que un cambio en la forma supone la destrucción de la *pólis* para dar origen a una sustancia, a una *pólis*, nueva.

Aunque se distinga por algunos matices, Aristóteles, en esta crítica a la democracia ateniense, coincide con muchos otros como Platón o el «Viejo Oligarca». No creo que sea particularmente interesante, pese a que algunos se hayan sentido movidos a defender a la democracia ateniense de estos ataques, en cierto modo injustos.

3. Defensa de la democracia

A Aristóteles no le gustaba la democracia ateniense, pero sí que defendía una cierta democracia. Para entender su razonamiento, tenemos que partir de dos conceptos básicos que él establece en los libros III y IV. En primer lugar, sostiene que en toda *politeia* hay tres partes, la que delibera (es decir, sintéticamente, asambleas, consejos), la que juzga y los magistrados (IV 14, 1297b 41-1298a 3). Esta división no tiene nada que ver con la división de poderes de Montesquieu, aunque de alguna manera la anuncie, pero para Aristóteles es muy importante: puesto que la ciudad es una comunidad de ciudadanos en una *politeia*, en un régimen político, está claro que la forma en que dividamos la *politeia* será un elemento esencial para definir la *pólis*. En segundo lugar, el ciudadano se define como el que tiene derecho a participar en la función deliberativa y judicial.⁹ Inicialmente (III 1, 1275a 22-23) concibe al ciudadano como el que participa en los juicios y en el «gobierno», en la *arché* (*metéchein kriseos kai archês*), pero a renglón seguido, distingue dos clases de *archai*, las que son por tiempo limitado (esto es, las magistraturas propiamente dichas) y las que lo son por tiempo ilimitado (*dikastês kai ekklesiastês* 1275a 26). Este último tipo, el que él llama la «magistratura indeterminada» (*aóristos arché* 1275a 32)

⁹ *Dikastês kai ekklesiastês* (1275a 26). Cfr. la conclusión: *archês bouleutikês è kritikês* (1275b 19-20).

es el que le interesa, de manera que define como ciudadanos a quienes pueden tomar parte en ella. Reconoce que esta definición es particularmente válida en una democracia, porque en algunas ciudades quienes juzgan no son jurados elegidos al azar sino magistrados propiamente dichos, y en ellas está claro que la noción de ciudadano que Aristóteles propugna no sería aplicable. Para superar esta dificultad, propondrá finalmente considerar ciudadano a aquel al que las leyes de la ciudad en donde viva le permitan participar —de la forma que sea, por ejemplo, a través de una magistratura— en las funciones deliberativa y judicial.

Esta que acabamos de exponer es la interpretación más habitual (cfr. Aubonnet, vol. II, p. 212 n. 4). Sakellariou (1989 p. 249-251) considera, sin embargo, que aquí *metéchein kríseos* se refiere a la participación en la asamblea popular y en los tribunales, mientras que *arché* remite a cualquier otra forma de autoridad. Creo que esta lectura pasa por alto el objetivo que persigue Aristóteles, que es el de subsumir la asamblea y los tribunales dentro de la noción de *arché*: «quizá podría alegarse que estos [el juez y el miembro de la asamblea] no son magistrados (*árchontes*) y que el ejercicio de estas funciones no da acceso al poder (*arché*). Sin embargo, es ridículo negar el poder a los que mayor autoridad tienen en su mano» (1275a 26-28). Aunque en la expresión que usa el estagirita hay una cierta ambigüedad, que obedece al carácter preliminar de la definición, creo que no hay que darle un sentido propio, institucional, y distinto a cada palabra. Participar en *krísis* y en *arché* significa tomar parte en la toma de decisiones y en la ejecución de lo que se ha decidido, si bien luego Aristóteles precisa más el concepto dándole un contenido institucional: el ciudadano tiene que tener abierta la posibilidad de poder participar en las funciones judicial y deliberativa.

En cualquier caso, aquí se plantea un problema evidente: que Aristóteles exija que el ciudadano participe es fácil de comprender, puesto que la excelencia solo se adquiere mediante la práctica y la *pólis*, precisamente, es una comunidad de buenas acciones para la vida buena y autosuficiente. Es necesario, por tanto, participar en los juicios para desarrollar la virtud de la justicia y en la asamblea o en la *Bulé* para desarrollar la prudencia a la hora de decidir. Ahora bien, ¿por qué ha excluido a los magistrados, por qué si son tras las partes de la *pólis*, solo tiene en cuenta dos, la que delibera y la que juzga?

Para responder a esta pregunta, tendremos que recurrir a uno de los argumentos más curiosos y originales de Aristóteles: el argumento de la sumatoria.¹⁰ No hay duda de que el fundamento de la *pólis* debe ser la justicia distributiva, en la que a cada uno se le asigna poder en función de sus merecimientos, ahora bien, en la *pólis* la justicia distributiva se refiere no a cada uno de los ciudadanos que la integran, sino a cada una de las partes, y aunque las partes de la *pólis* pueden ser más, en realidad, solo dos le importan, los ricos y los pobres. Lo justo es que a ricos y a pobres se les dé la parte que merecen en la *pólis* sin que ninguno de estos dos grupos se imponga sobre el otro. Esto se hace aplicando la teoría de la sumatoria. Los ricos dicen que ellos deben gobernar porque son más ricos, pero es posible que la riqueza sumada de los pobres sea mayor que la riqueza sumada de los ricos. En este caso, según ese mismo razonamiento oligárquico, los pobres deberían gobernar. Lo curioso es que este mismo criterio vale también para la prudencia (*phrónesis*). Aunque individualmente considerados, los «muchos» sean inferiores, todos ellos, conjuntamente, pueden llegar a decisiones mejores que las adoptadas por los «pocos»: sus aptitudes, su valía personal, por decirlo así, se suman (R. Mulgan, 1977, cap. VI). Esta es una idea tan central en el pensamiento aristotélico que encontramos recogida también en la *Metafísica*:

El estudio acerca de la Verdad [objetivo de la *theoría*] es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza. Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella [a la Verdad] poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud (Met. A = II 1, 993a 30-b4, traducción de T. Calvo Martínez).

Y en la *Política*:

Pues vistos de uno en uno no son individuos dignos los miembros de la mayoría, pero es posible que todos juntos puedan quizá ser mejores que aquellos pocos, no considerados individualmente sino en grupo... Al ser muchos cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y de su unión se obtiene algo así como un hombre con muchos pies y manos, y capaz de tener muchas sensaciones; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia (1281a 42-1281b 7, traducción de E. García).

¹⁰ La denominación («Summierungstheorie») no es aristotélica, pero se remonta, al menos, a A. Menzel (1936).

Inmediatamente después explica que Solón lo hizo verdaderamente así, reservando para el pueblo la participación en los jurados, la elección de los magistrados y el derecho a exigirles cuentas, pero sin permitirles ejercer el poder de manera individual.¹¹ Como era habitual hacerlo en el siglo IV, Aristóteles invoca aquí el argumento histórico, el de la «constitución ancestral» (la de Solón), para refrendar aquellas propuestas que le parecen mejores.

El argumento no es banal porque tira por tierra uno de los principales pilares de la doctrina socrático-platónica, la idea de que solo puede opinar el que sabe, el experto, esto es, que, en política, las decisiones deben estar en manos de los expertos en *areté*. Aristóteles opinaba que para juzgar un plato puede interesarnos más la opinión del comensal que la del cocinero o, si se trata de una casa, la de quien vive allí tanto o más que la del arquitecto (III 11, 1282a 12-23). Está de acuerdo en que el fin de la *pólis* es hacer a los ciudadanos más justos y mejores, pero piensa que la guía para lograrlo no se ha de limitar a los ciudadanos excelentes, porque todos poseen una cierta parte de *areté*. La felicidad debe ser accesible a la multitud, pues puede pertenecer a todos los que no son anormalmente ineptos para la virtud (EN I 10, 1099b 18-20). Es verdad que de este principio general se excluyen aquellas masas demasiado envilecidas como para que la suma de su *areté* arroje un saldo relevante. Por desgracia, no pone ningún ejemplo, y creo que, refiriéndonos a los griegos, se trata de un caso totalmente excepcional. A su juicio, los «muchos» tienen algo que decir, y esto es justo, según la justicia distributiva, porque su «valía», sumada, iguala a la de los pocos o, en ocasiones, incluso la supera.

Aquí tenemos la respuesta a la pregunta formulada anteriormente, es decir, por qué Aristóteles excluye a los magistrados de la definición de ciudadano. La razón estriba en que, en la función deliberativa y en la judicial, los «pobres» actúan en grupo, de manera que su valía individual se suma (D. Keyt 1991). Esto ocurre claramente en las asambleas, en la *boulé* de los Quinientos y también en los jurados, que en Atenas eran de doscientos o cuatrocientos miembros o más; evidentemente, en la «Normalpolis»

11 La interpretación aristotélica de las reformas de Solón plantea muchos problemas en los que no vamos a entrar ahora. Cf. A. Domínguez Monedero (2001), p. 167.

su número sería mucho menor, pero también lo era el número total de ciudadanos varones adultos, entre trescientos y mil doscientos cincuenta según cálculos modernos (Nagle 2006, p. 56). En las magistraturas, en cambio, el argumento de la sumatoria no funciona porque son individuos o pequeños colegios quienes las integran.

En efecto, aunque las partes de la ciudad son nueve, en realidad, dos son las principales: pobres y ricos (IV 4, 1291b 7-8) y, por ello, dos son también las constituciones en las que se centra principalmente Aristóteles, la oligarquía (entendida como el predominio de los ricos) y la democracia (donde los pobres prevalecen sobre los ricos: *Pol.* 1290a 13-16), cada una de ellas con una diferente interpretación de la justicia distributiva, pues una se asienta sobre la riqueza mientras que la otra lo hace sobre la igualdad. En efecto, como vimos, el criterio esencial debe ser el respeto a la igualdad (justicia distributiva) y las sediciones y cambios políticos tienen su origen en la desigualdad. Ahora bien, esa igualdad no se refiere a cada uno de los ciudadanos sino a los grupos o clases que integran la *pólis*. Esos grupos pueden ser los «escogidos» (*epieikeîs*) frente a la «masa» (*pléthos*) o bien «pobres» frente a «ricos», y para evitar conflictos, que son causa de inestabilidad política, el remedio consistirá en encargar a unos los «asuntos públicos» (*práxeis*) y a otros, las magistraturas (*archai*), con lo que se evita que una sola parte crezca y prospere excesivamente (*Pol.* V 8, 1308b 24-28), pues tal desproporción es peligrosa. De modo semejante, Aristóteles recomienda conferir a la menos poderosa de estas dos partes igualdad en todo, salvo en las principales *archai*, reservadas para los partidarios del régimen, es decir, los pobres en una democracia y los ricos en una oligarquía (1309a 30).

Aunque la *pólis* es una comunidad de ciudadanos, Aristóteles nunca piensa en el ciudadano aislado, en el hombre solo, sino en grupos sociales: agricultores, jornaleros, comerciantes, etcétera, y principalmente, como queda dicho, ricos y pobres. Esto no es específico del Estagirita, sino una característica general de toda la reflexión política antigua (P. López Barja 2007, cap. II): el arte de la política consistirá, pues, en armonizar los intereses y las reclamaciones contrapuestas de estas distintas partes para lograr la mayor estabilidad posible del régimen. Naturalmente, el término «pobres» es más bien relativo. En realidad, como para Jorge Manrique, también para Aristóteles la sociedad se divide entre «quienes viven por sus

manos» y los ricos.¹² Así entendida, la dicotomía pobres/ricos resulta fundamental, pues la encontramos en todas las *póleis*, incluso en la *pólis* ideal, en la «ciudad de nuestros deseos».¹³ No es posible imaginar la eliminación completa de la pobreza, una ambición moderna, que, como vio Hannah Arendt (2004, cap. II), condicionó decisivamente las revoluciones europeas, pero no la americana. Aristóteles no pretende ni le preocupa erradicar la pobreza, tan consustancial a la *pólis* como la propia esclavitud, aunque recomiende la distribución de las rentas públicas entre los pobres para evitar los excesos de la oligarquía (VI 5, 1320a 35-b4). Lo que busca es diseñar una *politeía* que armonice las reclamaciones, hasta cierto punto, justas, de demócratas y oligarcas. Lo consigue otorgando a los pobres el poder deliberativo y judicial, pero reservando para los ricos el ejercicio de las magistraturas.

4. Clases de democracia

La conclusión a la que hemos llegado en el apartado anterior, nos permitirá adentrarnos en el complejo problema de las clases de democracia que Aristóteles distingue. Lo hace en tres ocasiones distintas en la *Política*, aunque a mi juicio, los criterios que operan son siempre los mismos. En las tres ocasiones, se diferencian cuatro clases de democracia: *Pol.* IV 4, 1291b 30-1292a 39 (primera clasificación), IV 6, 1292b 22-1293a 11 (segunda) y VI 4, 1318b 7-1319b 33 (tercera). En la mayor parte de las ediciones y traducciones (también en la que hicimos Estela García Fernández y yo para Istmo), aparecen cinco tipos de democracia en la primera clasificación. La interpretación habitual considera que en esta primera clasificación (IV 4), Aristóteles menciona un tipo anómalo, de democracia moderada, que iguala a pobres y ricos, tipo que luego se omite en las otras dos (IV 6 y VI 4). Así lo ven, por ejemplo, Mulgan (1991, p. 312) o Robin-

12 Cfr. B. Strauss (1991), p. 223: los *áporoi* son quienes trabajan para vivir. Y las conocidas *Coplas a la muerte de su padre*, de Jorge Manrique: «allí los ríos caudales, / allí los otros medianos / y más chicos, / allegados, son iguales / los que viven por sus manos / y los ricos».

13 Una *pólis* no puede estar compuesta solo de pobres (*Pol.* 1283a 18) y en la ciudad ideal hay pobres (*áporoi*: *Pol.* 1330a 6-8) Véase E. Schütrumpf (1980, p. 59). *A fortiori* ha de haber también ricos, como así es, en efecto (VII 8 1328b 19-22).

son (1995, pp. 82 y 86), mientras que Newman (1902, pp. XLI-XLII) opina que, en todo caso, se trata de una clasificación abierta, esto es, que puede haber cuatro o cinco o más clases de democracia, pues conocemos algunos ejemplos concretos que no encajan en ninguna de las indicadas. Sin embargo, considero que resultan convincentes los argumentos de Papegeorgiou (1990) para aceptar la corrección de Schlosser y suprimir «*állo dè*» en 1291b 39, de manera que los dos primeros tipos queden reducidos a uno.¹⁴ A mi juicio, Aristóteles estaba utilizando una clasificación cerrada, de solo cuatro tipos, que es, más o menos, la misma en los tres casos. Como apoyo a la enmienda textual de Schlosser, cabe señalar que el texto define el primer tipo y luego (supuestamente) introduce el segundo tipo mediante «*állo dè*», pero los restantes tres tipos los introduce, invariablemente, con la expresión «*héteron eidos demokratías*». Lo más lógico es pensar que solo estos tres últimos son, en efecto, tipos distintos del primero. Además, hay una correspondencia explícita entre la tercera forma de IV 4 (la segunda, en nuestra opinión) y la segunda forma de IV 6, de donde hay que inferir que ambas son la misma:

IV 4	IV 6
Otro tipo de democracia es aquel en el que participan todos cuya condición ciudadana está fuera de toda duda (<i>hósoi anypejthynoi</i> 1292a 2)	Otra forma se obtiene en virtud de la distinción siguiente: tienen la posibilidad de participar en la vida política todos aquellos de cuya ciudadanía no hay duda debido a su nacimiento (<i>tois anypejthynoi katà to génos</i> 1292b 36)

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, convirtiendo en una las tres clasificaciones, tenemos lo siguiente:

1. El primer tipo es la forma mejor de democracia, y la más antigua. Corresponde a aquellas ciudades donde la mayor parte de la población son campesinos. Hay igualdad entre ricos y pobres, porque todos participan en

14 Ross no indica nada en su edición en OCT. Aubonnet consigna la propuesta de Schlosser en el aparato crítico.

el gobierno, juzgando y exigiendo cuentas (*euthýna*), pero las magistraturas más importantes se reservan a ciudadanos elegidos según su riqueza (1318b 30-31). A mi juicio, Keyt (1999, p. 208) confunde un tanto las cosas cuando dice que en la clasificación de VI 4 (la tercera), se identifica a los notables, no con los ricos, sino con los valiosos, de manera que Keyt convierte a esta primera clase de democracia en una forma muy próxima a la aristocracia, en donde el equilibrio no se establece entre ricos y pobres, sino entre los notables (*hoi gnórimoi*) y el populacho (*ho dêmos*). En realidad, lo que dice Aristóteles es lo siguiente: «... siempre que las magistraturas más importantes sean ejercidas por ciudadanos elegidos en función de un criterio censual (*apò timemáton*), esto es, los más altos cargos para los de mayores rentas, o bien que se prescindiera del criterio censual y se elija a los más capacitados» (*dynámenoi*) (1318b 30-32). Muy significativo es que en II 12 Aristóteles conciba las leyes de Solón en este mismo sentido, esto es, Solón concedió a todos los ciudadanos la elección de los magistrados y la *euthýna*, pero reservó las magistraturas para los individuos *gnórimoi kai eúporoi*, indicando a continuación, para que no quede duda alguna, que se refiere a las tres primeras clases solónicas, con exclusión de los *thêtes* (1274a15-21). A la luz de lo dicho debe quedar claro que no hay una diferencia sustancial entre estas dos alternativas (riqueza o capacidad) y que cualquiera de ellas es válida para constituir esta forma de democracia, que, según los casos, se inclinará más hacia la democracia o hacia la aristocracia. Algo semejante sucede, de hecho, con la oligarquía: cuando todos los ciudadanos tratan sobre la guerra y la paz y la rendición de cuentas, mientras que de todo lo demás se ocupan arcontes elegidos, no sorteados, eso será una aristocracia, mientras que si, manteniendo igual todo lo restante, algunas magistraturas se eligen por sorteo y otras son electivas, eso será, bien una aristocracia, bien una *politeía* (IV 14, 1298b 5-8).

2. En el segundo tipo de democracia, el cuerpo ciudadano se amplía, pues participan todos aquellos «cuya condición ciudadana está fuera de toda duda». Debemos admitir —aunque Aristóteles no es explícito en esto— que se suprime el criterio censual para las magistraturas, con lo que se rompe el equilibrio que había entre ricos y pobres. La participación será, en cualquier caso, baja, pues solo podrán hacerlo de manera activa quienes tengan *scholé*, y esto evidentemente excluye a los pobres, esto es, a quienes tengan que trabajar para vivir. Esta forma corresponde a aquellas ciudades donde predominan los pastores.

3. En el tercer tipo, la ampliación del cuerpo ciudadano es máxima, pues se incluye a hijos ilegítimos y en general, a todos aquellos cuyos títulos de ciudadanía sean dudosos. En cualquier caso, la participación seguirá siendo baja, pues todavía será necesario disfrutar de una posición desahogada, de ausencia de obligaciones (*scholé*), para poder formar parte de cualquiera de los órganos de la ciudad (*pólis*). Este tipo corresponde a ciudades donde predominan artesanos y mercaderes. El poder supremo, como en las formas anteriores, sigue residiendo en la ley, porque la asamblea se reúne pocas veces, de manera que la ley no se cambia de modo arbitrario o precipitado. La legalidad, como otras veces en Aristóteles, se identifica con la «estabilidad» de la ley, que no es inmutable, claro está, pero tampoco está en perpetuo cambio.

4. En el cuarto tipo, la participación de todos se hace realidad gracias al *misthós*, lo cual lleva a que predominen en el régimen político los jornaleros (*thêtes*). Es la forma ilegal, porque gobierna la masa, mediante decretos, no la ley.

La clasificación se asienta, en parte, sobre la noción de *scholé*, que separa los tipos 2 y 3 del 4. En efecto, en los tipos 2 y 3, la mayor parte de la población carece de *scholé*, porque ha de ocuparse de lo suyo, de su sustento, no tiene esclavos suficientes para poder dedicar mucho tiempo a los asuntos comunes de la ciudad. Aunque en teoría todos son ciudadanos y, por tanto, tienen abierta la plena participación en el gobierno, la precaria situación económica en la que viven les impide hacerlo de hecho. En el 4, en cambio, el *misthós* altera esa situación, haciendo que esa capacidad teórica de todos se convierta en realidad.

Conviene asimismo advertir que esta clasificación no es empírica sino teórica. Aristóteles toma, como punto de partida, la división en partes de la ciudad según un procedimiento que, dice, equivale al de distinguir las distintas partes de los animales para proceder luego a clasificarlos según las formas que, teóricamente hablando, puedan tener cada una de estas partes (IV 4, 1290b 25 y ss.). Esto es, en lugar de observar a los animales y sus diferencias para proceder luego a clasificarlos, Aristóteles invoca un método puramente deductivo para catalogar a los animales, combinando las partes que previamente ha diferenciado. Con las constituciones hará exactamente lo mismo, enumerando, en primer lugar, las partes que toda ciudad ha de contener y que son las nueve siguientes: agricultores, artesanos, comerciantes, jornaleros (*thêtes*), los soldados («los que se ocupan de

defender la ciudad»), los pobres,¹⁵ los ricos, los magistrados y, por último, la función deliberativa y judicial. Inmediatamente después, reconoce que algunas de estas partes de la ciudad pueden referirse a las mismas personas, por ejemplo, los agricultores pueden solaparse con los defensores. Esto no ocurre, sin embargo, con pobres y ricos, a quienes considera «partes principales» de la ciudad, y que formarán el esqueleto de la clasificación de las formas de democracia que hemos visto antes.

Puesto que se trata de una clasificación fuertemente teórica, no creo que deba necesariamente haber una correspondencia histórica perfecta. La primera forma, la más moderada, la mejor y la más antigua, Aristóteles la identifica explícitamente, como vimos, con las leyes de Solón. Las medidas clístenicas dieron paso a una nueva situación, que parece la del tipo 3, pues en efecto Clístenes abrió la ciudadanía a individuos de legitimidad dudosa e incluso a «metecos esclavos», aunque es cierto que el juicio que esta situación le merece a Aristóteles no es del todo negativo (J. Gallego 2005, p. 241), probablemente porque toda esa masa en donde se incluyen los nuevos ciudadanos, dispersa por el Ática, no tenía aún excesivo peso en la asamblea. Solo el *misthós* introducido en el siglo V, aunque perfeccionado y ampliado en el IV, vino a alterar este estado de cosas para dar origen a la democracia plena. En la clasificación aristotélica hay, con todo, una cierta contradicción, debido tal vez a la rigidez de las categorías. En efecto. Pericles introdujo el *misthós* para los jurados, lo que es propio de la democracia plena o extrema, pero también fue él el autor de una ley, la del 451, para restringir la ciudadanía,¹⁶ pues a partir de ella solo serían considerados ciudadanos atenienses aquellos que descendieran de padre y madre que fueran ciudadanos atenienses, cuando hasta entonces había bastado con la ciudadanía ateniense del padre para que también disfrutase de ella el hijo. La última forma de democracia, por tanto, supone un retroceso respecto de la forma anterior, pues pretende obtener la participación real de todos, mediante el *misthós*, al tiempo que restringe algo la amplitud del cuerpo ciudadano.

15 Estrictamente hablando, los pobres no aparecen en una enumeración confusa, donde Aristóteles se deja llevar de una digresión crítica hacia la *República* platónica y se olvida de especificar la sexta de las partes que componen la ciudad (o bien el copista del arquetipo la pasó por alto), que debe corresponder a los pobres (hay otras propuestas: para W. L. Newman (1902), p. 168, se trata de la autoridad judicial).

16 Cfr. *Ath. Pol.* 26, 1: esta ley fue aprobada «a causa de la multitud de ciudadanos».

Hay una correspondencia perfecta, y muy reveladora, entre la primera forma de democracia y la definición de ciudadano del libro III, donde se recomienda excluir a los pobres de las magistraturas más importantes, pero permitirles participar en la parte deliberativa y en la parte judicial de la *pólis*. Hablando sobre la masa de los ciudadanos que no son ricos ni poseen *areté*, Aristóteles señala que es un riesgo permitirles participar en las magistraturas más importantes (1281b 25-26), pero que también lo es excluirlos totalmente: la única posibilidad que queda es que accedan a las funciones deliberativa y judicial (1281b 31). Esto también tiene riesgos, evidentemente, pues donde las magistraturas son electivas, algunos de los candidatos pueden convertirse en demagogos y modificar el régimen hacia una democracia radical (1305a29-32), pero en todo caso, son menores que si se prescindiese por completo de la mayoría de la población, esto es, de los pobres. En suma, tanto por razones de seguridad y estabilidad política como por el argumento de la sumatoria, Aristóteles ha logrado conciliar el criterio de justicia de los ricos con el criterio de los pobres, obteniendo un genuino régimen mixto.

De las cuatro enumeradas más arriba, Aristóteles evidentemente, prefiere la primera forma de democracia, la más moderada, que responde a su particular aplicación del argumento de la sumatoria, según el cual los pobres solo aportan algo cuando deliberan conjuntamente, pero no valen para cargos de una sola persona o de pocas. Esto es perfectamente compatible con una dominación política, dado que todos participan en el gobierno, todos son ciudadanos según la definición aristotélica de ciudadano que hemos analizado (limitada a las funciones deliberativa y judicial), de manera que se reconoce la igualdad sustancial entre todos los ciudadanos, tanto ricos como pobres.

5. Aristóteles en Wall Street

Aunque algunos estudios modernos no respaldan del todo la confianza que Aristóteles ponía en la bondad de las decisiones adoptadas colectivamente,¹⁷ lo cierto es que, en la era de las encuestas y de las elecciones, el

17 La cuestión es compleja, véase F. Ovejero Lucas (2008).

argumento aristotélico de la sumatoria nos suena muy familiar. Cuando una gran cantidad de gente responde de una determinada manera o adopta una decisión o vota por algo, nos sentimos inclinados a darle la razón. De alguna forma, nosotros también pensamos que, en cuestiones que están fuera del análisis científico, la opinión de la mayoría es más difícil que se equivoque, la preferimos a la opinión del individuo aislado; nos fiamos del número de espectadores que han visto una película más que de lo que haya podido decir un crítico en un periódico. De modo semejante, el valor de una empresa depende de su cotización en bolsa, que, al menos en parte, no es sino la expresión numérica de un conjunto de opiniones individuales. En efecto, en el «argumento de la sumatoria», las opiniones simplemente se suman, quiero decir que el resultado no es producto de una deliberación en común, de un intercambio de argumentos, las opiniones no se pesan ni se enjuician sino que se cuentan, como sucede en las elecciones o en las encuestas. Esto, como ha señalado Michel Narcy, es paradójico, puesto que Aristóteles sitúa la deliberación en el centro de la *pólis*, pero luego no la encontramos en ningún aspecto de la vida política. En particular, la deliberación, como venimos diciendo, no está presente en el argumento de la sumatoria, que Aristóteles compara, muy significativamente, con el ejemplo del público que dirime una competición musical o poética (*Pol.* 1281b7-9).¹⁸ Waldron (1995, pp. 569-570) incluso rechaza la denominación de «teoría de la sumatoria», porque a su juicio no se trata de una simple suma, sino de una «interacción densa», en la que los juicios éticos de cada uno afectan a los de los demás mediante una interrelación de preguntas y críticas que permite que el resultado sea mejor que una mera suma de opiniones. Waldron reconoce un cierto grado de «exageración heurística» por su parte y ciertamente lo hay. Uno de los escenarios donde se ponía en práctica la «teoría de la sumatoria» (que Waldron, con esa norteamericana predilección por las siglas, prefiere denominar DWM, «Doctrine of the Wisdom of the Multitude», es el de los jurados atenienses, pero en ellos no había debate ni diálogo alguno, sino una mera votación. Al terminar los alegatos de la acusación y de la defensa, los miem-

18 M. Narcy (1993), p. 282, n. 43. En este mismo volumen, P. Aubenque (1993), sin embargo, quiere ver en Aristóteles a un defensor de la democracia, porque la *politeía*, es decir, la forma recta de gobierno de los muchos, se identifica, a su juicio, con la *aristeía*, pues se basa en la deliberación en común.

bros del jurado no se retiraban a deliberar sobre el caso, simplemente depositaban su voto favorable a la condena o a la absolución (P. López Barja 1995). Pese a Waldron, Aristóteles no estaba pensando en una «interacción dialéctica» sino en algo puramente matemático, como la suma de votos, tanto en los jurados como en las elecciones de magistrados. La denominación «teoría de la sumatoria» refleja perfectamente bien estos planteamientos.

Así mirado, Aristóteles nos presenta su cara más amable, la que mejor coincide con nuestros planteamientos modernos. Sin embargo, es una visión muy parcial. Aristóteles tiene en cuenta las opiniones de muchos, pero no todas tienen, ni mucho menos, el mismo peso. Su teoría política se asienta decididamente sobre la desigualdad. Así, las decisiones de los muchos solo tendrán valor si las toman en común, porque han de sumarse para que se las tenga en cuenta, mientras que los pocos, los mejores, valen por sí mismos, pueden decidir sin tener que agruparse de ninguna forma. La igualdad que persigue con ahínco no es la de los ciudadanos sino la que hay o debe haber entre las distintas partes de la *pólis*, y en particular, entre pobres y ricos.

Ahora podemos retornar a la clasificación inicial aristotélica en la que se distinguían tres formas rectas (monarquía, aristocracia, *politeía*) y tres desviadas (tiranía, oligarquía, democracia). El criterio que separa a unas de otras es sencillo: en las tres primeras, la parte que predomina gobierna no en su propio interés sino en el de la comunidad de ciudadanos. Cómo puede ser eso así se ve claramente en el caso de la *politeía*. En la democracia, los pobres gobiernan en su propio interés, pero en la *politeía* hay un cierto equilibrio entre ricos y pobres. La parte que predomina son los muchos, o bien, la clase media, cuando esta es numerosa, pero su mayor peso en las asambleas o en los jurados se ve contrarrestado por unas magistraturas fuertes, en manos de los ricos, que impiden que constitución se incline decisivamente del lado de la mayoría. De este modo, la parte que predomina no gobierna en su propio interés, sino en el de la comunidad de ciudadanos.

La cuestión es algo más compleja cuando se trata de la aristocracia, de la que tenemos una descripción somera en la «ciudad de nuestros deseos» de los libros VII-VIII. En ninguna parte Aristóteles califica el régimen de esa ciudad como una aristocracia, pero es habitual considerarlo así, dado que se

trata del gobierno de unos pocos, asentado sobre una educación fundada en la *areté*. Allí los ciudadanos, felices, viven una vida de perfección moral. Que esta ciudad se asienta sobre la discriminación más radical es algo sabido. Ninguno de los ciudadanos de esa ciudad perfecta tiene que trabajar para vivir, porque todas sus necesidades están cubiertas por esclavos y metecos bárbaros, que realizarán todo el trabajo en el campo y fabricarán las herramientas y los utensilios necesarios. Las tareas de los ciudadanos se limitarán a la guerra, el gobierno y la religión.¹⁹ Esta propuesta no es una utopía; al contrario, Aristóteles quiere aprovechar, en beneficio de los griegos, la nueva situación provocada por las conquistas de Alejandro. Gracias a ellas, habría sido posible fundar una ciudad griega que se alimentase del trabajo de esclavos bárbaros traídos de Asia. Como le escribía el propio Aristóteles a Alejandro en una carta posiblemente auténtica aunque solo se haya conservado la versión árabe (S. Stern 1968), la aristocracia persa debe ser trasladada, a la fuerza, a Grecia, y la misión de Alejandro, tras sus conquistas, consistirá en proporcionar a los griegos los medios materiales necesarios para que puedan dedicarse a la filosofía, lo cual se hará obligando a los bárbaros a trabajar para ellos. Ober (1988, pp. 347 y ss.) cree, sin embargo, que la propuesta de Aristóteles consistía en «superar» el desafío democrático aprovechando las nuevas oportunidades de la conquista de Asia: la «ciudad de nuestros deseos» podría ser cualquier colonia macedonia en Asia. No estoy de acuerdo con él en este punto, por dos razones: en primer lugar, dado el determinismo geográfico de Aristóteles (VII 7 1327b 23-33), resultaría absurdo que pensase en establecer colonias griegas en Asia, donde el excesivo calor hace a la gente servil y al régimen político proclive al despotismo; en segundo lugar, la solución es muy limitada, porque se desentiende de la suerte de Grecia, que es lo que a Aristóteles le preocupaba. Parece preferible pensar, como ya he señalado, que el Estagirita proponía un traslado masivo de esclavos procedentes de Asia, que servirían para emancipar a los griegos o a algunos de entre ellos, del trabajo manual. Por este motivo, en último análisis, se insiste tanto en la *Política* en la cuestión de la esclavitud natural. Precisamente cuando está describiendo la «ciudad de nuestros deseos», el filósofo se detiene en precisar lo

19 T. Lindsay (1992) ha señalado que, pese a los ocasionales elogios que Aristóteles dedica a los campesinos, sin embargo los relega a la esclavitud en la ciudad ideal de los libros VII-VIII. Es una paradoja solo aparente, puesto que la *scholé* es la premisa de toda participación política.

siguiente: «El entrenamiento para la guerra no ha de practicarse con el fin de esclavizar a quienes no lo merecen, sino, en primer lugar, para no ser esclavizado por los demás, en segundo lugar, para conseguir la hegemonía en beneficio de los gobernados (no para ser señor de todos ellos) y, por último, para hacerse dueño (*tò despózein*) de quienes merecen ser esclavos» (VII 14, 1333b 38-1334a 2). La frase parece un calco de la famosa carta de Aristóteles a Alejandro en la que le recomendaba tratar a los bárbaros como su señor (*despotikós*) y a los griegos, como su jefe (*hegemonikós*) (Plu. *Sobre la fortuna de Alejandro* 329b).

La discriminación, sin embargo, no se detiene ahí. Después de excluir de la actividad política a las mujeres y a todos los que sostienen a la ciudad con su trabajo (artesanos, campesinos), Aristóteles establece diferencias dentro del mismo cuerpo de ciudadanos activos. Como hemos visto, aunque todos tendrán una cierta cantidad de tierra y serán beneficiarios de una parte del gasto público —las comidas en común—, no todos harán fructificar sus posesiones en la misma medida, de manera que, si no en el origen (no sabemos si también entonces), al menos con el paso de los años, la separación entre ricos y pobres se hará inevitable. Por esta razón, señala Aristóteles que los ricos son una de las «tareas» de toda *pólis*.

Necesariamente se constituirá la ciudad según tales tareas: ha de haber una muchedumbre de agricultores, que proporcionan el alimento, los artesanos, los combatientes, los ricos, los sacerdotes y los que deciden sobre lo justo y lo conveniente (VII 8, 1328b19-24).

Algo semejante sucederá con la distinción entre «los mejores» y el resto. Por desgracia, no sabemos cuál hubiera sido el marco institucional de esta «ciudad de nuestros deseos», porque Aristóteles no llegó nunca a escribirlo o bien porque no ha llegado a nosotros, pero a la luz de lo que venimos diciendo, considero probable que el criterio de pobreza-libertad y el de riqueza hayan sido desplazados en beneficio de otro propiamente aristocrático.

Se ha de admitir entonces que la comunidad política tiene como fin las buenas acciones y no simplemente la vida en común. Por ello, cuantos contribuyan en mayor grado al establecimiento de tal comunidad les corresponde una mayor participación en la ciudad que a quienes son sus iguales o incluso superiores en cuanto a libertad y linaje, pero son sin embargo inferiores en virtud política, o a quienes les superan en riqueza, pero son superados por aquellos en virtud (III 10, 1281a 2-8).

Los criterios manejados hasta ahora por Aristóteles, en relación con la oligarquía, la democracia o incluso la *politeía*, es decir, libertad, linaje y riqueza, ya no sirven cuando se trata de la aristocracia, pero el argumento de la sumatoria sigue vigente. Si la ciudad es una «comunidad de buenas acciones (*práxeis*)», habrá que determinar quiénes aportan más, quiénes contribuyen más, para concederles a ellos el mayor peso en la *pólis* o, dicho de otro modo, concederles un lugar preferente en el consejo de administración de esta sociedad de (buenas) acciones que es la *pólis*. Su propuesta es un reparto de tareas, por turno: en la ciudad «de nuestros deseos», los jóvenes combaten para defenderla o bien para obtener los esclavos que la comunidad necesita, los adultos gobiernan y los ancianos se ocupan de los ritos y deberes religiosos. Este es un criterio propiamente aristocrático, que atiende a los méritos respectivos, pues la naturaleza ha dado fuerza a los jóvenes y prudencia a los más viejos (VII 9, 1329a 14-17).

El modelo se asienta sobre una educación pública, cuyos perfiles tenemos apenas esbozados en el libro VIII. Con todo, es probable que la educación le sirviese a Aristóteles —como a Platón— para distinguir a los mejores del resto, en función de los resultados obtenidos en cada una de las pruebas a las que se someterían los estudiantes. La *paidéia* pretende obtener así un ciudadano de virtud plena, el *spoudaïos anér*, el «hombre valioso» en tanto que es él mismo la medida del valor (D. B. Nagle 2006, p. 261, cfr. Aubenque 1999, p. 56), pues la excelencia solo se alcanza mediante el sometimiento a leyes coercitivas justas, que imponen los hábitos necesarios para formar el carácter según la *areté* (Bodéüs 1982, p. 85). En efecto, «el más importante de todos los medios señalados para que perduren las constituciones y que hoy día todos descuidan es la educación conforme a la constitución» (*Pol.* 1310a 12-14). Esto es especialmente válido para la «ciudad de nuestros deseos», pues sometiendo a los ciudadanos a los hábitos adecuados, según dispongan las leyes, se obtendrá la excelencia y la necesaria estabilidad de la constitución. De este modo, la ciudad satisface los criterios propiamente aristocráticos (*paidéia* y *areté*). El gobierno está en manos de una minoría (los adultos o los mejores de entre ellos), que lo ejerce teniendo en cuenta los intereses de todos. Aristóteles no precisa en ninguna parte qué límite de edad separa a los jóvenes de los adultos, pero es probable que la condición de «joven» (*neóteros*) se mantenga hasta los cuarenta años, más o menos. Los adultos constituyen, por tanto, una minoría, pero esto no quiere decir que se excluya al resto de los

ciudadanos de toda participación política; han de tener abierta la posibilidad de tomar parte en la asamblea y en los jurados, pues de otro modo no se les podría considerar ciudadanos. Sencillamente, el elemento soberano en la *pólis* —tal vez por su acceso privilegiado a unas magistraturas fuertes y determinantes— es la minoría aristocrática de los mejores.

La ciudad de los libros VII-VIII no es igualitaria, no es correcto decir, como hace Kraut (2002, p. 462) que se trata de una ciudad «sin elites». Intentos como los de Jill Frank de reivindicarla calificándola como «a democracy of distinction» o incluso como una «democratic aristocracy» deforman de manera radical los planteamientos aristotélicos.²⁰ Esa ciudad no es una democracia, pues «el gobierno de unos pocos de condición libre sobre una mayoría de población de condición no libre no es una democracia... Hay democracia cuando los libres y pobres, que son la mayoría, tienen en sus manos la autoridad suprema» (IV 4, 1290b 9-10 y 17-19). Todo esto es evidente, la democracia es el gobierno «de los pobres», y no haría falta siquiera discutirlo de no ser por el empeño de algunos de presentarnos a un Aristóteles en plena sintonía con la democracia liberal moderna.

La lectura que hace Martha Nussbaum (1990) consiste en ver la democracia aristotélica como un régimen que, ante todo, abre posibilidades a los muchos, a la mayoría, para que mejoren sus condiciones de vida y puedan optar a una excelencia vagamente definida. A mi juicio, esta lectura es una seria distorsión; no se deduce de las premisas aristotélicas ni conserva nada, a mi juicio, de lo que constituye el núcleo de su pensamiento político. Dicho con otras palabras, Nussbaum extiende a la totalidad de los hombres (y de las mujeres) ideas y propuestas que Aristóteles solo considera aplicables a la más restringida de las minorías. Según opina ella, «el (pensador) aristotélico sostiene que la dominación política es la que se da entre ciudadanos libres e iguales». Sin embargo, esa igualdad en Aristóteles solo es aproximada. Sirve para distinguir la dominación política de las restantes, a saber, la del marido sobre la mujer, el padre sobre los

20 J. Frank (2005). Para Frank, p. 173, el régimen que, en última instancia, propone Aristóteles es uno en el que los pocos obtienen lo que quieren (honor) y lo mismo los muchos (beneficios materiales). Por su parte, S. G. Salkever (1990), pp. 223-226, toma, a mi juicio, un camino equivocado, pues presenta como modelo la «democracia mejor» de Aristóteles, olvidando que es un régimen «desviado», y lo es por buenas y aristotélicas razones.

hijos y el dueño sobre los esclavos. Una vez asentada esta diferencia fundamental, el razonamiento no se detiene, porque el argumento de la sumatoria sirve para introducir, como hemos visto, ulteriores discriminaciones en el seno del grupo de ciudadanos que viven la vida buena y feliz. Pobres y ricos, o bien los mejores y los peores, son elementos esenciales, a su juicio, de la *pólis*, y entre las tareas de esta última no se encuentra la de corregir esa situación. Como la mayor parte de los griegos, el Estagirita aceptaba la desigualdad como algo enteramente natural (R. Mulgan, 2000, en su crítica a Nussbaum).

En realidad, los planteamientos aristotélicos encajan mucho mejor dentro de la línea argumentativa que siguen neoliberales y neoconservadores, grupos ambos que, desde perspectivas muy diferentes, convergen de hecho —tal vez no de modo intencionado ni concertado— en un mismo empeño por socavar los cimientos de la democracia liberal moderna. Así, para el neoliberalismo, la participación en política ha perdido el valor que tuvo en el republicanismo y no cabe duda de que Aristóteles, el que definió al hombre como «animal de la *pólis*», es paradójicamente uno de los principales defensores del abstencionismo político. Su objetivo no era el de incorporar a la mayor cantidad de ciudadanos a la *pólis* sino el de constituir una *pólis* adecuada para el pleno desarrollo de una minoría selecta. De igual modo, la aspiración a la igualdad se ha desvanecido del discurso político contemporáneo, más bien se habla del «derecho a la desigualdad», y se acepta de buen grado la existencia de una amplia clase de inmigrantes, una clase de «no ciudadanos» que contribuyen al bienestar de la «clase ociosa» desempeñando los trabajos peor pagados (W. Brown 2006). Desde este punto de vista, algunas ciudades modernas europeas o americanas han realizado el ideal aristotélico. No es ninguna coincidencia que quien más claramente percibió esta visión aristotélica fuese Leo Strauss, cuyas ideas a menudo inspiraron las reflexiones neoconservadoras (A. Frachon y D. Vernet 2006, cap. 4): «creemos que la razón última por la cual Aristóteles guarda reservas incluso acerca del mejor tipo de democracia es su certeza de que el *démos* se opone por naturaleza al filósofo» (L. Strauss 2006, p. 61). El gobierno de la ciudad no es expresión de la voluntad popular ni tiene que someterse a ella, porque para Aristóteles, como para la mayor parte del pensamiento político grecorromano, el gobierno depende del mérito, individual o colectivo: la pregunta capital no es la de quién debe gobernar sino quién merece gobernar, y por lo tanto, es justo que lo haga.

Por esa razón, la candidatura de los «mejores» o bien la de «los ricos» tiene más peso que otras.

Una aplicación directa del argumento de la sumatoria conduce inevitablemente a justificar el gobierno oligárquico, por ejemplo en Estados Unidos, donde el diez por ciento más rico acumulaba, en 1990, el 68 por ciento de la riqueza total del país (J. Ober 1998, p. 324, n. 62). La comparación no es banal, porque Aristóteles concede que el argumento oligárquico —la desigualdad de riqueza justifica una distribución desigual del poder político— por sí mismo podría tener peso si la ciudad se hubiera fundado solo para la protección militar y los intercambios económicos (*Pol.* 1280a 30 y ss.). El liberalismo como doctrina política no es sino la expresión de este argumento oligárquico: puesto que la comunidad política debe limitarse a la defensa exterior y de la propiedad privada, el gobierno ha de recaer en los ricos.

Nota

Ediciones y traducción empleadas de la *Política* de Aristóteles:

J. Aubonnet, París, 1960ss. Les Belles Lettres.

E. García Fernández y P. López Barja de Quiroga, Madrid, 2005, Istmo.

W. D. Ross, Oxford Classical Texts, 1957.