

## POLITICA DE ARISTOTELES Y DEMOCRACIA (I)

ALFREDO CRUZ PRADOS

### Introducción.

En no pocas ocasiones, se ha considerado a Aristóteles más o menos afecto a la democracia. La postura atribuida va desde la simple inclinación favorable hasta la clara opción preferencial. Así se expresa, por ejemplo, el Prof. Innerarity: "Aristóteles muestra sin reservas su preferencia por la democracia, a la que considera, entre otras cosas, más segura y menos susceptible de sublevaciones<sup>1</sup>. Generalmente, la doctrina aristotélica es tenida, al menos, como mucho más favorable y considerada para con la democracia que la de Platón. El idealismo y utopismo, de los que habitualmente se acusa a este último, configurarían su pensamiento político como una especie de despotismo ilustrado. En cambio, el espíritu de Aristóteles, más realista y práctico, y más atento a lo experiencial, conduciría su obra política hacia un sistema más participativo y dialógico.

Sin embargo, y como primera observación, la opinión de Aristóteles respecto de la democracia no parece distar mucho de la platónica, y si en algo se diferencia, es precisamente en su mayor severidad. Comparando las tres formas clásicas de constitución, Platón afirma que "cuando estas constituciones están sometidas a las leyes, esta forma (la democracia) resulta ser la peor de todas ellas, mientras que, cuando estas formas constitucionales violan las leyes, ésta resulta ser la mejor": la democracia legal es el peor de los regímenes legales, pero su corrupción es la mejor entre las formas corruptas<sup>2</sup>. Aristóteles expresa la misma opinión: "la peor perversión será la del régimen mejor", es decir, la de la monarquía: la tiranía; "y la más moderada es la democracia"<sup>3</sup>. Pero, a renglón seguido, añade, en clara referencia al

---

<sup>1</sup> INNERARITY, D., *Sociedad y democracia en Aristóteles*, Anuario Filosófico XVI (1983/2), p. 61

<sup>2</sup> *El Político* 303 a

democracia"<sup>3</sup>. Pero, a renglón seguido, añade, en clara referencia al pasaje citado de Platón: "Otro autor anterior ha hecho la misma clasificación, pero su punto de vista es distinto, pues juzga que si todos estos regímenes son buenos, por ejemplo, si es buena la oligarquía y los demás, la democracia es el peor, pero en cambio es el mejor si son malos. Nosotros, por el contrario, afirmamos que estas formas son completamente defectuosas, y que no es exacto decir que una oligarquía es mejor que otra, sino menos mala"<sup>4</sup>. La democracia es sólo la mejor entre las formas defectuosas, pero no cabe considerarla —ni siquiera como la peor— entre las formas buenas. Platón utiliza el término «democracia» tanto para la forma legal como para la degenerada, admitiendo así la posibilidad de un régimen democrático constitucional. Por el contrario, como es bien sabido, Aristóteles utiliza este término sólo para la forma degenerada, y para la forma legal, en principio, correspondiente, el de «república» (*politeia*)<sup>5</sup>.

Esta distinción de términos debe ser mantenida a la hora de leer e interpretar la doctrina política aristotélica. Con cierta frecuencia, lo que Aristóteles llama *politeia* ha sido traducido como «democracia», y lo que llama *democratia* como «demagogia». A mi modo de ver, este proceder no respeta el espíritu del pensamiento aristotélico y, efectivamente, tiende a hacerlo bascular hacia la democracia. En primer lugar, se olvida que cuando el Estagirita habla de la democracia, cuando menciona sus cualidades y características, está hablando exclusivamente de una forma política degenerada. En segundo lugar, no se tiene en cuenta que de las cuatro o cinco (según pasajes) formas de democracia que describe Aristóteles, sólo la última es demagógica: no es, por tanto, el carácter demagógico en sí lo que hace de la democracia una desviación. En tercer lugar, se identifican *politeia* y democracia, lo cual no es exacto, ya que la primera es un régimen mixto. Y, por último, con facilidad se cae en el fallo de atribuir simultáneamente —y según convenga— a la democracia los valores que Aristóteles reconoce tanto en la *politeia* como en la *democratia*, con lo que se consigue duplicar los textos favorables para este tipo de régimen, y dar una imagen filo-democrática de la *Política* de Aristóteles.

---

<sup>3</sup>*Política* 1289 b. El texto utilizado es la traducción castellana de Julián Marías y María Araujo (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983).

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Más adelante, analizaremos esta correspondencia.

## 1. La unidad y el orden de la «Política»

A efectos de la valoración de la democracia en el pensamiento aristotélico, me parece de mayor trascendencia la visión que se tenga de la estructura de su *Política*. Esta obra comprende una serie de libros sobre diversos temas políticos, y que bien podrían haber sido escritos en momentos distantes dentro de la vida del autor. Se plantea, pues, un doble problema: el carácter unitario de la obra y la autenticidad de la ordenación con la que fueron hallados estos libros.

La conocida tesis de Jaeger, aunque discutida, ha afectado profundamente a los estudios posteriores de la *Política*. A partir de él, ha sido muy frecuente considerar el pensamiento político de Aristóteles como una evolución que, desde un inicial idealismo platónico, camina hacia posturas cada vez más realistas y prácticas: desde el apejamiento al maestro hasta la completa independencia y el genuino aristotelismo. Según esta visión, los libros de mayor tono idealista y maximalista serían primerizos, y los de mayor pragmatismo, posteriores y maduros. En estos últimos, se relajaría la estrecha relación entre ética y política propia de los primeros.

Desde esta óptica, Jaeger habla de una *Política original*, que estaría compuesta por los libros que tratan las cuestiones políticas con planteamiento moral e ideal, es decir, el III, VII y VIII, a los que se añadiría después el II. Su redacción podría datar del tiempo inmediatamente posterior al abandono de Atenas por parte de Aristóteles, después de la muerte de Platón. Los libros de carácter más empírico que normativo —IV, V y VI— serían un añadido a la redacción original de la *Política*, y su redacción sería posterior al regreso de Aristóteles a Atenas, y a la apertura del Liceo<sup>6</sup>. El libro I habría sido incorporado finalmente, quizá a modo de introducción general<sup>7</sup>. Por tanto, para obtener una ordenación adecuada de los libros, habría que situar los «empírico-prácticos» —IV, V y VI— detrás de los «idealistas» —III, VII y VIII— pudiendo mantener al principio el I y II como introducciones. Este es el orden que ya había sido adoptado por Newman y que Marías sigue en su edición.<sup>8</sup>

Esta cuestión ha sido prolongadamente discutida, y son muchas las ordenaciones que se han propuesto. Lo que a nuestro propósito intere-

---

<sup>6</sup> Cfr. JAEGER, W., *Aristóteles*, F.C.E. México, 1946, pp. 314-316.

En el libro V (1311b) se menciona el asesinato de Filipo, ocurrido en el 336 a.

C.

<sup>7</sup> Cfr. GARCIA GUAL, Introducción a *Política*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

<sup>8</sup> A pesar de todo, JAEGER no se decide a variar el orden tradicional.



sa no es la cronología de la *Política*, sino su orden interno en relación a su unidad o diversidad doctrinal. Desde esta interpretación evolucionista, se concluye que el inicial tratamiento ideal del estado habría dejado insatisfecho a su autor, experimentando la insuficiencia de este método para hacerse cargo adecuadamente de la realidad política. La experiencia de este fracaso condujo a Aristóteles hacia planteamientos más propios de una política-técnica, más desvinculada de imperativos morales, y con mayor atención para las posibilidades reales de actuación que para los contenidos ideales. Mediante este viraje descubrió la específica consistencia de lo político. El problema fundamental de la política no es ya la concepción del régimen ideal, lo más perfecto, sino lo más apremiante: la seguridad y estabilidad del régimen real, sea este el que sea<sup>9</sup>. El cometido de la ciencia política es sólo el análisis y aplicación de las cualidades de cada régimen a efectos de solucionar los desórdenes reales. Este sería el resignado término de la especulación aristotélica<sup>10</sup>.

Todo este planteamiento colabora, obviamente, en la mejora del lugar de la democracia en la obra de Aristóteles. Liberada de los gravámenes morales que sobre ella pesaban antaño —de los cuales prescinde ahora el autor griego—, la democracia disfruta en los libros finales —IV-VI— de un marco mucho más favorable. En estos libros, que en buena medida se centran en el estudio de la democracia y la oligarquía, aparece revalorizada la primera, de la que se afirma que es "más segura y menos susceptible de sublevaciones" que la oligarquía<sup>11</sup>.

Sin embargo, frente a toda esta concepción, pueden hacerse numerosas observaciones. En primer lugar, no es en absoluto descartable la hipótesis de que el mismo Aristóteles revisara estos escritos y les diera el orden tradicional, concluyendo así un proyecto global originario, llevado a efecto en sucesivas etapas. Así lo afirma, por ejemplo, Valenti<sup>12</sup>, y el mismo Jaeger admite dicha posibilidad<sup>13</sup>. Además, si el libro I constituye una introducción general, esto implica que su autor contempló la obra como un cuerpo conjunto. Sea cual sea la cronología de los libros —en lo que no entramos aquí—, es más que cuestionable que en el interior de la *Política* pueda percibirse un cambio sus-

---

<sup>9</sup> Cfr. MARIAS, J., Introducción, op. cit., p. LVII.

<sup>10</sup> Cfr. JAEGER, W., op. cit., p. 335.

<sup>11</sup> *Pol.* 1302 a

<sup>12</sup> Cfr. G. FERNANDEZ DE LA MORA, *El relativismo político de Aristóteles*, Atlántida 46 (1970), p. 360.

<sup>13</sup> Cfr. GARCIA GUAL op. cit., p. 19.

tancial de planteamientos y, mucho menos, una censura o repudio de unas partes en favor de otras posteriores.

Ya en el inicio del libro II, Aristóteles anuncia cuál va a ser su proyecto: "Puesto que nos hemos propuesto considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la mejor de todas para los que están en condiciones de vivir lo más conforme posible a sus deseos, hemos de examinar también las otras formas de gobierno, no sólo aquellas que usan en la actualidad algunas ciudades que tienen reputación de gobernarse bien, sino las que puedan existir en teoría y parezcan dignas de aprobación; el fin de esto es poder encontrar la forma recta y útil, y además que el buscar otra solución aparte de ellas no parezca simplemente un capricho de sofista, y se vea que recurrimos a este método por no ser buenas las actualmente existentes"<sup>14</sup>. Como podemos observar, el examen previo de los regímenes tanto teóricos como existentes es paso obligado para acceder a la búsqueda del régimen ideal. En este segundo libro, estudiará algunos casos particulares y sobresalientes, ya teóricos, ya vigentes. Más tarde, tratará las formas más universales y comunes entre las teóricas (monarquía, aristocracia y república, y sus derivaciones) y entre las reales (oligarquía y democracia).

En sintonía con el proyecto expuesto, y en clara continuidad con el libro III, en las primeras páginas del IV, se comienza recordando lo realizado en el libro anterior (distinción de los tres regímenes justos y de sus perversiones, y análisis de la monarquía y la aristocracia), para anunciar después lo que falta: "Réstanos hablar de la república (...) y de los demás: la oligarquía, la democracia y la tiranía"<sup>15</sup>. Y después — según el orden de Newman, ¡antes! —, al iniciar el capítulo cuarto del libro VII, se dice: "Terminada esta introducción (los primeros capítulos del libro, dedicados al estudio de la felicidad), y puesto que ya hemos estudiado los demás regímenes, hemos de empezar lo restante diciendo qué condiciones debe reunir la ciudad que se proponga estar constituida lo mejor posible, pues no puede darse la constitución óptima sin los recursos adecuados"<sup>16</sup>. Cumplida, pues, la necesaria tarea previa, se da comienzo finalmente al diseño del régimen ideal.

Como añadido, en favor de la continuidad de los libros y en contraste con la hipótesis de la proposición tardía del I, cabe señalar un texto del libro III, en el que se hace un recordatorio de lo expuesto en

---

<sup>14</sup> *Pol.* 1260 b

<sup>15</sup> *Pol.* 1289 a

<sup>16</sup> *Pol.* 1325 b

el inicial, antes de pasar a la diferenciación de las diversas clases de gobierno<sup>17</sup>.

A lo largo de los libros IV, V y VI, se observa una creciente atención a la democracia y la oligarquía. Este fenómeno no se debe a un cambio de sensibilidad en Aristóteles, sino que responde razonablemente al plan señalado anteriormente. Aristóteles comprueba que las ciudades griegas, que en el origen fueron gobernadas por grandes legisladores y reyes, en la actualidad, la mayoría de ellas están organizadas como democracias u oligarquías<sup>18</sup>. Así lo reconoce repetidas veces en dichos libros<sup>19</sup>.

Es cierto que en el libro V afirma que "la oligarquía y la democracia pueden ser aceptables"; pero, inmediatamente, deja bien sentado: "aunque son desviaciones de la ordenación mejor"<sup>20</sup>. No ha habido, pues, ningún cambio en el concepto que Aristóteles tiene de estas formas políticas. Y percibiremos mejor el sentido que la afirmación anterior tiene en el sentir de Aristóteles, si reparamos en el plástico ejemplo que la antecede: "una nariz que se desvía de la rectitud ideal y tiende a ser encorbada o chata puede, sin embargo, seguir siendo bonita y graciosa a la vista"<sup>21</sup>. Las desviaciones —ya políticas, ya de tabique nasal— pueden tener su cierto valor y su gracia; pero eso no quita para que se pueda —y se deba— seguir haciendo un juicio más completo y radical, al cual Aristóteles no renuncia.

Con frecuencia, queriendo significar un cambio de planteamiento, se ha apelado a que Aristóteles dice al comienzo del libro IV que "no hay que considerar exclusivamente el mejor régimen, sino también el posible (...)"<sup>22</sup>. Pero negar la exclusividad de la consideración del régimen ideal, no es, en modo alguno, afirmar su invalidez. Aristóteles no renuncia ni prescinde de esta tarea al reconocer su limitación. Bien claro queda, pocas líneas antes, cuando afirma: "al buen legislador y al verdadero político no se les debe ocultar cuál es el régimen mejor en absoluto ni cuál es el mejor dadas las circunstancias (...)"<sup>23</sup>. Los dos conocimientos son necesarios, sin que ninguno puede suplir al otro. Y si esto es así, sólo puede deberse a que lo primero sin lo segundo es

---

<sup>17</sup> *Pol.* 1278 b

<sup>18</sup> Cfr. WEIL, R., *Politique d'Aristote* (textes choisis et présentés), Arman Colin París, 1966, pp. 33 y 133.

<sup>19</sup> Cfr. *Pol.* 1296 a y 1301 b

<sup>20</sup> *Pol.* 1309 b

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Pol.* 1288 b

<sup>23</sup> *Ibid.*



insuficientemente práctico, y lo segundo sin lo primero es inconsistente: es simple pragmatismo, sin criterio de valor y verdad.

En la apertura del libro IV, Aristóteles vuelve a describir el plan de su obra, señalando todos los puntos que debe abarcar la ciencia política. En las primeras líneas, muestra que toda ciencia que trate completamente su objeto, debe considerar todos los géneros de éste, es decir, no sólo el mejor, sino también el más común e, incluso, el inferior. Así, por ejemplo, el maestro de gimnasia debe saber enseñar los ejercicios mejores, aptos para los más capacitados; los más comunes y al alcance de la mayoría; y aún los más rudimentarios, destinados a los que aspiran a poco en lo físico. De la misma manera, a la ciencia política le compete saber cuál es el régimen mejor, y cuál el posible y adecuado a las circunstancias, y también cómo rectificar el ya existente aunque sea inferior; y para esto último, es necesario conocer cuántas formas hay de un régimen, pues "hay quienes piensan que existe una sola democracia y una sola oligarquía, pero esto no es verdad"<sup>24</sup>. Como bien puede observarse, este plan —en clara sintonía con el ya mencionado del libro II— explica acabadamente el porqué de los distintos temas y estilos de los libros de la *Política*.

## 2. La incidencia de la experiencia histórica

Sin embargo, se ha afirmado que esta extensión de la ciencia política a campos más allá del ideal, es una ampliación posterior, a causa del ulterior contacto de Aristóteles con la experiencia histórica. El momento concreto habría sido la recopilación y estudio de las 158 constituciones recogidas por Aristóteles<sup>25</sup>. A diferencia de Platón, el Estagirita sí habría tenido en cuenta la sabiduría consuetudinaria. Atento a la experiencia, habría descubierto la índole específica de lo práctico, cuyos principios no pueden ser conocidos con independencia de su uso; y que, por tanto, han de buscarse, no en lo ideal, sino en lo que es ejercicio: en las instituciones, usos, costumbres...<sup>26</sup>.

Además de lo ya dicho acerca del mantenimiento por parte de Aristóteles del estudio del régimen ideal, cabe señalar aquí lo siguiente: En primer lugar, la mención de grados diversos en lo que es competencia

---

<sup>24</sup> Cfr. *Pol.* 1288 b - 1289 a . Una vez más se comprueba que Aristóteles, al hablar de regímenes existentes, está pensando en la democracia y en la oligarquía.

<sup>25</sup> Cfr. SABINE, G., *Historia de la teoría política*, FCE, Méjico, 1945, pp. 81 y 87

<sup>26</sup> Cfr. INCIARTE, F., *Moralidad y sociedad en la filosofía práctica de Aristóteles*, Atlántida, 47 (1970), p. 534.

de una ciencia, está también presente en el «idealista» libro VIII, respecto de la educación: "es evidente que se han de fijar estos tres límites para la educación: el término medio, lo posible y lo conveniente"<sup>27</sup>. Por otro lado, en las líneas finales de la *Ética a Nicómaco*, al anunciar el futuro estudio de las cuestiones políticas, ya se menciona el examen de la colección de constituciones: "En primer lugar, pues, intentemos pasar revista a lo que parcialmente haya podido quedar bien tratado por nuestros predecesores; después, en vista de las constituciones políticas que hemos reunido, intentemos ver qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras lo contrario. Examinadas estas cosas, quizá podamos ver mejor al mismo tiempo cuál es la mejor forma de gobierno, y cómo ha de ser ordenada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir para ser la mejor en su género"<sup>28</sup>. Cito extensamente para que se pueda observar que, en este esbozo de programa —tan cercano a los ya señalados—, se encuentran también presentes otros dos rasgos: la conveniencia de examinar lo dado (teórico o real) antes de pasar a concebir lo ideal; y la distinción de diversos grados en aquello que es el objetivo de la ciencia política.

Algunos autores han apuntado que los fundamentos doctrinales que inspiran la *Política* exceden con mucho lo que podría haber sido aportado por los estudios históricos realizados por Aristóteles. Por su parte, R. Weil señala que la *Política* vio la luz antes de que esos estudios fueran concluidos<sup>29</sup>. En concreto —como señala Chambers— la *Constitución de Atenas* no fue escrita antes del 327, mientras que la *Política* lo fue no más tarde del 335<sup>30</sup>. Ambos coinciden en señalar que entre la *Política* y la *Constitución de Atenas* —único vestigio de aquella colección—, la influencia corresponde a la primera sobre la segunda. Es la obra teórica la que controla y dirige el trabajo histórico vertido en aquella otra. Los datos del pasado fueron organizados y estructurados según unas pautas que no fueron extraídas del interior mismo de lo histórico, sino de los conceptos definidos en la *Política*<sup>31</sup>.

Como ya hemos visto, Aristóteles reconoce que los regímenes realmente más frecuentes son la democracia y la oligarquía. Sin embargo, propone como modelo para ellos una clase de régimen carente de toda

---

<sup>27</sup> *Pol.* 1342 b

<sup>28</sup> *Eth. Nic.* 1181 b

<sup>29</sup> Cfr. WEIL, R., *op. cit.*, p. 29

<sup>30</sup> Cfr. CHAMBERS, M., *Aristotle's Forms of Democracy*, Trans. and Proc. of the American Philological Association, 92 (1962), p. 25.

<sup>31</sup> Cfr. WEIL, R., *op. cit.*, p. 25; CHAMBERS, M., *op. cit.*, p. 36



realidad y experiencia histórica: el régimen mixto. De entre los diversos tipos de oligarquía y democracia —afirma—, "forzosamente será mejor el que más se aproxime a éste, y peor el que diste más del régimen intermedio"<sup>32</sup>; y, pocas líneas antes, ha dejado dicho que "el régimen intermedio no ha existido nunca"<sup>33</sup>. Por otra parte, en la *Constitución de Atenas* alabaré como el mejor gobierno de la historia de Atenas, el intentado en esta ciudad el año 411, que —como reconoce Sabine— fue "en realidad una constitución de papel"<sup>34</sup>.

Para Aristóteles, la simple experiencia histórica dista mucho de ser el factor decisivo de la normativa política. Bien sentado lo había dejado ya en las páginas finales de la *Ética a Nicómaco*. En ellas, acusa a los sofistas de identificar —por ignorancia de las cosas políticas— la política con la retórica, y de creer "que es fácil legislar reuniendo las leyes mejor reputadas(...); como si la selección no requiriera inteligencia, y el juzgar bien no fuera lo más difícil". Y poco más adelante, después de afirmar que "las leyes vienen a ser las obras de la política", se pregunta: "¿Cómo, por consiguiente, podría uno hacerse legislador sin más que estudiarlas (...)?" Finalmente, concluye: "las colecciones de leyes y de constituciones políticas podrán ser utilísimas para los que pueden contemplar y juzgar qué es lo que está bien o lo contrario, y qué disposiciones vienen bien a cada caso; pero los que, sin ningún hábito, recorran tales documentos, no podrán juzgar acertadamente (...)"<sup>35</sup>. No basta, pues, el repaso de la historia: hace falta juzgarla; y para hacerlo correctamente, es necesario apoyarse en una base de criterio que, obviamente, no puede ser la misma historia, sino algo suprahistórico: la contemplación (teoría) de lo bueno y de lo malo.

Aristóteles no parece haber necesitado toparse con la experiencia histórica para descubrir esa índole específica de lo político que, supuestamente, le habría pasado inadvertida antaño. La información histórica no actúa en el seno del pensamiento de Aristóteles como fuente primigenia de inspiración. Al contrario, el análisis de esta información —en concreto, de la historia política de Atenas— está guiado por su conceptografía no sólo política sino también metafísica. En efecto, la historia constitucional de Atenas aparece comprendida como un sistema de *metabolai*, que refleja la aplicación al ámbito político de la teleología del concepto aristotélico de naturaleza<sup>36</sup>. Al igual que las na-

---

<sup>32</sup> *Pol.* 1296 b

<sup>33</sup> *Pol.* 1296 b

<sup>34</sup> G. SABINE, *op. cit.*, p. 93.

<sup>35</sup> *Eth. Nic.* 1181 a-1181 b

<sup>36</sup> Cfr. CHAMBERS, M., *op. cit.*, pp. 34, 35. También, R. WEIL, *op. cit.*, p. 22.

turales, las formas sociales poseen también esa tendencia intrínseca a desarrollarse buscando paulatinamente su configuración final. En el fondo, esta concepción está posibilitada por el carácter natural que en Aristóteles tiene lo político, lo cual se fundamenta en la ausencia de contraposición entre lo natural y lo voluntario.

Merced a su metafísica y a su antropología, Aristóteles descubre la especificidad de lo práctico, y, desde un principio, reconoce consecuentemente el papel que la experiencia juega en este campo. Son de nuevo las últimas páginas de la *Ética a Nicómaco* las que nos lo testimonian. En ellas, hace observar que los sofistas, aunque dicen enseñar la política, sin embargo, "ninguno de ellos la ejerce"; y concluye que "los que aspiran a saber de política parecen necesitar, además, experiencia"<sup>37</sup>.

La importancia del contacto con la experiencia radica, en última instancia, en que el bien práctico no existe realmente con independencia de la acción; por lo que tampoco puede ser conocido al margen de ésta<sup>38</sup>. La acción —lo que debe hacerse— no es deducible desde fuera del obrar, desde la teoría, pues su conocimiento es indisociable del hacer mismo<sup>39</sup>.

### 3. Naturaleza y misión de la «Política»

Todo esto ya está presente en Aristóteles cuando emprende la tarea de estudiar las cuestiones políticas. Pero nos topamos con un hecho paradójico a primera vista: Aristóteles, que afirma la necesidad de la experiencia para saber de política, era, sin embargo, un *meteco*, un hombre protegido en su persona y en sus bienes pero privado de derechos públicos, y que nunca se mezcló en la política activa<sup>40</sup>. ¿Cómo, entonces, entender su labor? ¿No cae él mismo bajo la acusación que dirige a los sofistas?

A partir de su filosofía primera, descubre la índole propia de lo práctico y, en consecuencia, reconoce el papel de la experiencia en este ámbito. Pero —como ya hemos visto— la sola experiencia no basta. Lo que ha afirmado es que "los que aspiran a saber de política parecen necesitar, además, experiencia". ¿A qué se refiere este *además*? Si nos fijamos en el texto donde se enmarca esta frase, podremos observar que a lo que se refiere es a algo mencionado pocas líneas antes,

<sup>37</sup> *Eth. Nic.* 1181 a

<sup>38</sup> Cfr. INCIARTE, F., *op.cit.*, p. 546.

<sup>39</sup> Cfr. INNERARITY, D., *op. cit.*, p. 58.

<sup>40</sup> Cfr. PRÉLOT, M., *Politique d' Aristote*, P.U.F., París, 1950, pp. XIX-XX.



y echado en falta en los «hombres de estado»: «reflexión». «Hacerse legislador» —viene a decir poco más arriba— es propio «del que sabe»; y los sofistas, que creen enseñar la política, "no saben ni de qué índole es, ni sobre qué clase de cuestiones versa"<sup>41</sup>. Esto es lo que viene a aportar Aristóteles con su *Política*: la serena reflexión que dé ese saber fundamental a los hombres que han de ejercer la política. La obra de Aristóteles dista mucho de lo que pudieron ser los escritos políticos de un Canciller Bacon, en los que el experto hombre de estado vertió su dilatada experiencia. La *Política* no pretende enseñar la práctica de la política, ni ser una enseñanza práctica de la política: no es un manual del estadista. Por muy atento que fuera el espíritu de Aristóteles a lo circunstancial, su obra sigue siendo —sólo puede ser así— una obra teórica, y el trabajo de su autor, un ejercicio teórico acerca de la vida política. Como señala Aubenque, cabe ciencia política, pero no ciencia de la acción política<sup>42</sup>: en Aristóteles sólo hay ciencia de lo general, no de lo particular y contingente.

Si cabe una obra general acerca de la política, ello se debe a que la política, aunque pertenezca a la *praxis* —aunque sea en su condición última y radical acción—, posee también una dimensión —conectiva con la naturaleza— que es susceptible de reflexión teórica, y que actúa como instancia normativa remota. Que esta dimensión y su estudio no puedan dictar inmediatamente la acción política práctica —que es siempre concreta, *hic et nunc*—, no implica en modo alguno su invalidez e intrascendencia política.

Aristóteles sólo quiere aportar aquello de lo que es capaz una obra general que respete la índole práctica de la política. Su misión no es, pues, dirigir inmediatamente la acción. Por ello, el no ejercer la política no invalida su tarea, pero sí la de los sofistas, los cuales, por no *saber* ni de qué índole es lo político —careciendo, por una parte, de reflexión— pretenden enseñarla prácticamente sin ejercerla —careciendo, por otra, de experiencia—.

En la *Política* no puede haber, por tanto, ninguna opción práctica a favor de un régimen determinado, pues ello sería contradictorio con el reconocimiento de la índole práctica de lo político. Toda decisión así queda necesariamente emplazada para después: el campo de acción de la prudencia comienza donde terminan las páginas de la obra escrita. El reconocimiento de esa índole implica el reconocimiento de la relatividad que media —de cara a la conveniencia práctica— entre todo ré-

<sup>41</sup> Cfr. *Eth. Nic.* 1180 b-1181 a

<sup>42</sup> Cfr. AUBENQUE, P., *Théorie et pratique politiques chez Aristote, Entretiens sur l'Antiquité classique*, vol. XI: *La Politique d'Aristote*, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, Genève, 1965, p. 114.



gimen real y diversas circunstancias: el tipo de sociedad (1280a), la calidad de los gobernantes (1288a), los modos de perseguir el fin social (1328a)...<sup>43</sup> Aristóteles no podía tomar una decisión práctica *a priori*; tenía una doctrina sobre la política y, por tanto, también una doctrina sobre la democracia, pero no podía convertirse en un demócrata doctrinario.

El propósito de la *Política* es enseñar todo lo que necesita —y es posible enseñar— el hombre político para que, después, su decisión pueda llegar a ser verdaderamente prudente. Puede decirse que enseña el arte de la decisión política, el modo de decidir, todo lo que hace falta tener en cuenta para poder tomar una decisión política. En este sentido comparte el carácter metódico o procesal de la *Ética*<sup>44</sup>.

La *Política* enseña a decidir, pero ella no decide con relación a la práctica. Esto es lo que explica ese estilo a veces titubeante que caracteriza a esta obra. Huyendo de toda simplificación y apriorismo, Aristóteles quiere reparar en todos los pros y contras de numerosas cuestiones, sin que quepa, en muchas ocasiones, una conclusión definitiva a este nivel de consideración. Esta falta de resolución que se observa con frecuencia en el método de la *Política*, no es una carencia, sino que responde a esa reserva que, frente a la teoría, ha de guardar la razón, para dar paso a su uso práctico<sup>45</sup>. Y esto ha de tenerse muy en cuenta a la hora de interpretar el pensamiento político de este autor, para no conceder el favor de Aristóteles a aquello que él sólo propone como de obligada consideración.

Las diversas partes de la *Política* corresponden a los distintos contenidos sobre los que debe reflexionar el hombre político para estar en condiciones de ejercer esta actividad correctamente: "al buen legislador y al verdadero político no se les debe ocultar cuál es el régimen mejor en absoluto ni cuál es el mejor dadas las circunstancias, ni un tercero, el fundado de un supuesto previo (...) y de qué modo, una vez establecido, podría conservarse más tiempo". Y continúa: "Además de todo esto, debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades (...). En efecto, no hay que considerar exclusivamente el mejor régimen, sino también el posible e igualmente el que es relativamente fácil de alcanzar y adecuado para todas las ciudades"; y "además de reunir las condiciones mencionadas, el legislador debe poder remediar las faltas de los regímenes existentes"<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Cfr. FERNANDEZ DE LA MORA, G., *El relativismo político y Aristóteles*, Atlantida, 46 (1970), p. 356.

<sup>44</sup> Cfr. INCIARTE, F., *op. cit.*, p. 545; INNERARITY, D., *op. cit.*, p. 56.

<sup>45</sup> Cfr. INCIARTE, F., *op. cit.*, p. 542.

<sup>46</sup> *Pol.* 1288 b-1289 a

Todos estos aspectos deben recibir atención en una obra de ciencia política que quiera satisfacer plenamente su cometido. Todos ellos son necesarios, pero ninguno suficiente. El tratamiento de uno de ellos no significa de ninguna manera la anulación del anterior o la dispensa del posterior. Así, el régimen ideal no pierde carta de ciudadanía en la ciencia política por el hecho de que se dé entrada al régimen mejor posible. Para definir este último, hace falta seguir teniendo presente en el horizonte el primero. Sólo en tensión hacia el mejor régimen puede configurarse el mejor posible; pues el régimen *mejor* posible encierra un factor de idealidad que lo diferencia del régimen simplemente *más* posible o más fácil: sólo en éste, las condiciones reales de posibilidad son hegemónicamente normativas.

#### 4. El sentido del «régimen ideal»

Por tanto, en Aristóteles, la tensión entre lo deseable y lo posible no se decide, en exclusiva, a favor de las posibilidades de realización, con olvido de lo ideal; sino que tal tensión se mantiene, dando el tono característico a su obra. Las posibilidades de realización no son lo único que determina la validez de una teoría política que —como la de Aristóteles— sea de verdad eso: teoría política<sup>47</sup>; pues su contenido no es ni un prontuario para la actuación del estadista, ni la construcción de un programa que se ha de aplicar, que pretenda dirigir despóticamente la práctica. Las condiciones reales de posibilidad son circunstanciales, es decir, particulares y contingentes; por tanto, en una teoría política, sólo pueden estar presentes en general, esto es, en la medida en que cabe teorizar acerca de lo circunstancial, pero nunca en particular. Una teoría política no puede aspirar a prever exhaustivamente la vida. Con respecto a las posibilidades concretas, su papel es guardar esa necesaria reserva frente a sí misma, reconociendo —en atención a esas mismas condiciones— su incompetencia para determinar lo que ha de hacerse en cuanto hacerse de aquí y ahora.

Aristóteles no abandona nunca lo ideal ético-político, ni entrega a las solas posibilidades la completa función normativa. Si así fuera, caería en un puro pragmatismo, que dejaría a la prudencia sin papel, por no existir principios generales con los que conectar. La doctrina de los fines del Estado es en todo momento prescriptiva<sup>48</sup>, aunque su actuación próxima se configura siempre en diálogo con la condiciones

---

<sup>47</sup> Ver la opinión contraria en INNERARITY, D., *op. cit.*, p. 57.

<sup>48</sup> Cfr. ROBINSON, R., *Aristotle's Politics Books III and IV*, ed J.L. Ackrill, Oxford, 1962, pp. XIX ss.



de posibilidad, en cuanto instancia restrictiva. El grado de posibilidad no es decisivo en exclusiva; ni lo mejor se identifica con lo fácil. Bien podemos observarlo en el caso concreto del régimen mixto.

Es casi un lugar común afirmar que la doctrina del régimen mixto representa la traslación al plano político de la doctrina de la virtud como término medio. Dejando aparte las matizaciones que pueden hacerse a esta interpretación, fijémonos en que así como el medio virtuoso no se determina respecto de dos excesos según el grado de posibilidad; de la misma manera, tampoco el régimen intermedio se configura a partir de sus dos extremos (oligarquía y democracia) siguiendo ese criterio. El régimen mixto no se constituye tomando, de la oligarquía y de la democracia, aquello que goza de más posibilidades, lo más fácil de aplicar, sino, muy al contrario, lo mejor. El mismo régimen mixto no se propone como ideal frente a estas dos desviaciones por contar con mayores posibilidades —ya hemos visto que carece de toda experiencia real, mientras que la democracia y la oligarquía cuentan con una extendida vigencia—, sino por ser mejor, es decir, por participar en mayor grado de lo ideal.

En Aristóteles hay idealismo sin utopismo y, consiguientemente, realismo sin pragmatismo. La concepción del régimen ideal es necesaria como instancia rectora última, pero no es suficiente: hace falta también saber cómo dirigirse hacia él contando con condiciones ya dadas, cómo hacer crecer en esa dirección a regímenes más imperfectos pero reales. El régimen perfecto, más que como modelo, actúa como ideal, es decir, como principio rector, que, aunque no se realice materialmente, dirige y da sentido a lo materialmente realizado. No se trata, pues, de una libre creación intelectual, a la que se deja descansar en su condición de paradigma empíreo, y ante el que sólo cabe o aplicarlo tal cual o, en caso de imposibilidad —que es lo más frecuente—, abandonarse a las meras circunstancias. El régimen ideal nace con voluntad de eficacia; por tanto, su misma condición exige no limitarse ni a contemplarlo ni a buscar sólo su aplicación estricta; es necesario proseguir: verlo actuando en el interior de lo real, saber qué grado de presencia puede cobrar en la entraña de determinadas condiciones, proporcionado por la capacidad que a tal efecto poseen dichas condiciones. El régimen mejor posible, el conveniente a la mayoría, el intermedio o el simplemente rectificado, no son sino los distintos grados de presencia del ideal que son capaces de actualizar las condiciones con que se cuenta. Son el ideal de esas circunstancias, porque son el máximo político que pueden alcanzar a partir de sí mismas, desde su propia plasticidad.

A mi modo de ver, el régimen ideal no es tanto un régimen idealizado cuanto un ideal político hecho régimen. El estado ideal está com-



puesto e integrado por los ideales del estado en su actualización máxima: es el estado (situación, condición) ideal (perfecta, acorde con la idea o concepto) de lo político. Así entendido, cabe afirmar que la *Política* "no es un libro acerca de un estado ideal, sino acerca de los ideales del estado"; sin necesidad de suponer, sin embargo, un cierto desagrado por parte de Aristóteles hacia el estudio del régimen ideal<sup>49</sup>. Como articulación de ideales, el régimen perfecto goza de la misma graduabilidad de los ideales; y, por tanto, la validez de grados imperfectos de realización no implica la invalidez o supresión del mismo régimen ideal. Desde esta perspectiva, queda plenamente justificado que la ciencia política se dirija tanto al estudio del mejor régimen como al examen de las circunstancias —más o menos previsibles y reales— que pueden rodear el quehacer político.

De nuevo, podemos reconocer que todo este planteamiento está favorecido por las bases metafísicas del pensamiento aristotélico y, en concreto, por su concepto de naturaleza. "La naturaleza es fin", dice Aristóteles<sup>50</sup>. La naturaleza de una cosa es aquello que la cosa es en su condición acabada y perfecta: se puede decir que consiste, más que en lo que la cosa es, en lo que está llamada a ser. La naturaleza, así, adquiere un carácter dinámico, de desarrollo y progreso. De hecho, las cosas no siempre alcanzan su meta, pero no por ello pierden esa tensión hacia ella, que es razón de su ser. En la realidad, la naturaleza actúa como un sistema de capacidades o fuerzas de desarrollo que actúan siguiendo una teleología propia. Para realizar la plenitud debida esas capacidades necesitan del concurso de condiciones materiales, las cuales —sean unas u otras— condicionan el grado de realización, pero no determinan radicalmente el fin<sup>51</sup>.

Todo esto nos lleva a pensar que no hay ninguna necesidad de concluir que en Aristóteles se dé una reducción del cometido de la ciencia política, que la limite al estudio de la seguridad y estabilidad de regímenes cualesquiera<sup>52</sup>, haciendo así de la mera conservación del Estado el fin político último<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> SABINE, G., *op. cit.*, p. 82.

<sup>50</sup> *Pol.* 1252 b

<sup>51</sup> Cfr. SABINE, G., *op. cit.*, pp. 98-99.

<sup>52</sup> Cfr. (9) (10).

<sup>53</sup> Cfr. INCIARTE, F., *op. cit.*, p. 535.

## 5. El sujeto de la «Política»

Hemos considerado el carácter teórico-procesal de la *Política*, y hemos hablado de condiciones al referirnos a la naturaleza como desarrollo. Podemos preguntarnos ahora si esta obra exige, para el cumplimiento de su cometido, ciertas condiciones y cuáles. La *Política* enseña a decidir políticamente, capacita al hombre político para actuar adecuadamente sobre la materia que le compete. Pero, este hombre ¿debe reunir determinadas cualidades? ¿A qué clase de hombre va dirigida la *Política*? Según Inciarte, el sujeto de esta obra es el hombre moralmente inmaduro: la *Política* se dirige al ciudadano medio, al hombre común, instalado en una inmadurez moral permanente<sup>54</sup>. Sin embargo, el mismo autor, hablando de la incompetencia de la razón teórica para determinar la *praxis*, reconoce que, para conocer el bien práctico (que es un *faciendum quid*), es necesario un primer apetito de ese bien: un querer conocerlo que es también un saber que hay que quererlo<sup>55</sup>. En el mismo sentido, afirma que el bien práctico no está decidido antes de nuestra decisión, y ésta no es independiente de nuestro decidimos práctico: de nuestro comprometernos a él y por él; y, citando palabras de Aristóteles, concluye que quien está empeñado en hacer el bien, "si no conoce ya los principios morales, los puede captar fácilmente"<sup>56</sup>. Para conocer el bien práctico, para saber qué es lo que hay que hacer, es necesaria, pues, una recta predisposición moral.

Efectivamente, Aristóteles así se expresa en numerosas ocasiones. En la *Ética a Nicómaco*, observa que, para que "el razonamiento y la instrucción" tengan eficacia, "es preciso (...) que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso"<sup>57</sup>; idea que se repite en la *Política*, insistiendo en la prioridad de "la educación de los deseos" en orden a la instrucción de la inteligencia<sup>58</sup>. Ciertamente, podría objetarse que esta predisposición es necesaria para el obrar moral pero no para el quehacer político. Teniendo presente que la decisión política posee el mismo carácter práctico que la moral, y habida cuenta de lo que llevamos dicho hasta el momento, bien podríamos hacer frente a tal objeción. Pero no nos es necesario recurrir a estos argumentos: el mismo Aristóteles explicita su opinión al respecto. En la *Magna Moral*, afirma: "La moral, a mi juicio, sólo puede formar parte de la política. En política no

---

<sup>54</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 539-540.

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, p. 542.

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, p. 546.

<sup>57</sup> *Eth. Nic.* 1179 b

<sup>58</sup> *Pol.* 1334b

es posible practicar cosa alguna sin estar dotado de ciertas cualidades: quiero decir, sin ser hombre de bien"<sup>59</sup>. Y en la *Ética a Nicómaco*, se expresa en idéntico sentido: "Por eso es menester que el que se propone aprender acerca de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, haya sido bien conducido por sus costumbres"<sup>60</sup>. Hasta tal punto llega a reconocer la necesidad de tal predisposición para la política, que incluye el saber moral en el político

Todo esto nos lleva a concluir que la *Política* no va dirigida al hombre moralmente inmaduro sino, muy al contrario, al moralmente bueno, al hombre bien educado, o —como dice Strauss— al «gentlemen»<sup>61</sup>. Y esto nos sitúa directamente ante lo que es el objetivo de este discurso, pues refleja en Aristóteles un cierto aristocratismo, que contrasta con la supuesta afición democrática que hemos puesto en cuestión.

## 6. Los conceptos de «ciudad» y «ciudadano»

Una vez examinadas todas estas cuestiones generales, vamos a adentrarnos en el contenido de la *Política*, para proseguir nuestra búsqueda del sentir aristotélico acerca de la democracia. Si, hasta el momento, hemos puesto en entredicho las condiciones que supuestamente favorecerían una valoración positiva de este régimen, y hemos concluido que la naturaleza del pensamiento de Aristóteles apunta, en verdad, en sentido contrario, ahora vamos a corroborar nuestras intuiciones, comprobando el saldo concreto que arrojan las ideas políticas vertidas por Aristóteles en su obra. Empecemos analizando dos conceptos básicos: el de ciudad y el de ciudadano.

Al principio de la *Política*, Aristóteles define la ciudad como una asociación de familias, casas y aldeas. Sin embargo, esta concepción, más que una definición formal, es una descripción genética, acorde con el tipo de análisis —descompositivo-generativo— llevado a cabo en el libro I<sup>62</sup>. Esta concepción —no obstante volver a ser mencionada más adelante<sup>63</sup>— es abandonada prácticamente y no es utilizada como base para la conclusión de principios políticos. El mismo fenómeno ocurre con el análisis orgánico-funcional del Estado realizado en el li-

---

<sup>59</sup> *Magna Moral*, I, 1.

<sup>60</sup> *Eth. Nic.* 1095 b

<sup>61</sup> Cfr. STRAUSS, L., *The City and Man*, The University of Chicago Press, 1964, p. 25.

<sup>62</sup> Cfr. *Pol.* 1252 a

<sup>63</sup> Cfr. *Pol.* 1280 b



bro IV<sup>64</sup>, del que no se toma criterio para extraer nuevas consecuencias políticas<sup>65</sup>. La verdadera definición, y la que posee auténtica trascendencia doctrinal, es la siguiente, que se repite de maneras diversas: "La ciudad es, en efecto, cierta multitud de ciudadanos"<sup>66</sup>; "una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía"<sup>67</sup>; "es una comunidad de ciudadanos en un régimen"<sup>68</sup>; "es una comunidad de hombres libres"<sup>69</sup>. La ciudad es, pues, un cuerpo de ciudadanos autosuficiente y organizado bajo un régimen<sup>70</sup>.

La ciudad está compuesta por los ciudadanos. Esta afirmación puede parecer puerilmente evidente, pero no lo es en Aristóteles. Contra lo que una mentalidad actual podría sospechar, los ciudadanos no son, sin más, los habitantes de la ciudad: "el ciudadano no lo es por habitar en un sitio determinado"<sup>71</sup>. Los mismos términos testimonian esta diferencia: *polis* no es lo mismo que *asty* (ciudad en sentido material, conjunto de edificaciones), de la misma manera que el *polités* (ciudadano) no es el simple *astós* (habitante). El ciudadano participa en lo *politikos*, no sólo en lo *astikós*, y se integra en el *politeuma*, cuerpo cívico o administración de lo público<sup>72</sup>. Como dice Aristóteles, "el ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno"<sup>73</sup>. Por tanto, los ciudadanos son los individuos que participan en la gestión de las *res publica*, los hombres políticos, y la ciudad consiste en el conjunto de estos hombres.

Mayor claridad cobra este punto si nos fijamos en la distinción que hace Aristóteles entre "elementos sin los cuales la ciudad no podría existir, y los que llamamos partes de la ciudad"<sup>74</sup>; es decir, la distinción entre las meras condiciones o medios instrumentales, por un lado, y las partes que verdaderamente constituyen la ciudad, por otro.

Los primeros comprenden a los obreros, mercaderes, artesanos y labradores, esto es, a quienes se dedican a cubrir las necesidades materiales, pero que no forman parte propiamente de la ciudad. A su vez,

<sup>64</sup> Cfr. *Pol.* 1290 b-1291 a

<sup>65</sup> Cfr. ROSS, W.D., *Aristóteles*, Sudamericana, Buenos Aires, 1957, p. 359.

<sup>66</sup> *Pol.* 1275 a

<sup>67</sup> *Pol.* 1275 b

<sup>68</sup> *Pol.* 1276 b

<sup>69</sup> *Pol.* 1279 a

<sup>70</sup> Cfr. ROSS, W.D., *op. cit.*, p. 353.

<sup>71</sup> *Pol.* 1275 a

<sup>72</sup> Cfr. WEIL, R., *op. cit.*, p. 31.

<sup>73</sup> *Pol.* 1275 a

<sup>74</sup> *Pol.* 1328 b

"el elemento político de la ciudad" se divide "en dos clases, la armada y la deliberativa", a las que también pertenece la propiedad y las funciones litúrgicas. En resumen, "las ciudades tienen que disponer necesariamente de labradores, artesanos y toda clase de jornaleros (sus elementos indispensables); y son partes de la ciudad el elemento armado y el deliberativo (...)"<sup>75</sup>.

Esto es así porque la ciudad no se constituye "en vista de las necesidades de la vida", sino "preferentemente por causa del bien"; y, por ello, "debe considerarse que partes tales como la clase guerrera, la que desempeña la administración de justicia y la deliberativa, que es obra de la prudencia política, pertenecen más a la ciudad que las ordenadas a la satisfacción de las necesidades"<sup>76</sup>.

El fin de la ciudad no sólo determina las funciones que propiamente la integran, sino también las cualidades que justifican el grado de participación política: "en cuestiones políticas es razonable no fundarse en cualquier clase de desigualdad para aspirar a las magistraturas (...), sino que la pretensión de las magistraturas debe fundarse en las facultades que constituyen la ciudad. Por eso aspiran con razón a los honores los nobles, los libres y los ricos"<sup>77</sup>. Los ciudadanos son aquellos que participan en las funciones ciudadanas o políticas, y esto en virtud de las cualidades ciudadanas y políticas de que gozan: nobleza, libertad y riqueza. El ciudadano es aquel que es miembro de la *polis*, y no simple medio para su autarquía.

La ciudadanía no es, pues, un derecho natural, sino un privilegio o un título legal, que, por lo tanto, depende de la legislación vigente en la que se enmarque. El ciudadano es relativo al orden político; y, así, un hombre que podría ser ciudadano en un régimen, podría no serlo en otro: "el que es ciudadano en una democracia, a menudo no lo es en una oligarquía"<sup>78</sup>. El régimen es "la forma de vida de la ciudad"<sup>79</sup>, y la ciudad es el conjunto de los ciudadanos. El régimen no se limita a dar forma, a organizar, a un conjunto de ciudadanos, sino que, al mismo tiempo, él mismo define quién es ciudadano. Los ciudadanos no son pura materia sobre la que actúa el régimen como forma, pues el ser ciudadano es ya una consecuencia formal. A raíz de esto, se entiende que Aristóteles pueda decir que si "se hace diferente el régimen político, parecerá forzoso que la ciudad deje también de ser la mis-

---

<sup>75</sup> *Pol.* 1329 a

<sup>76</sup> *Pol.* 1291 a

<sup>77</sup> *Pol.* 1283 a

<sup>78</sup> *Pol.* 1275 a

<sup>79</sup> *Pol.* 1295 b

ma"<sup>80</sup>; pues si la ciudad es el conjunto de ciudadanos, y el ciudadano viene definido por el régimen, si cambia éste, cambiará también el conjunto de aquéllos. De igual modo, podemos entender ahora que también llegue a afirmar que "ambos grupos (demócratas y oligarcas) dicen que debe prevalecer la opinión de la mayoría de los ciudadanos"<sup>81</sup>: en una oligarquía también prevalece la opinión de la mayoría de los *ciudadanos*.. Hemos de reconocer, pues, que la definición de ciudadano como aquel que participa en la administración de justicia y en el gobierno, ni es privativa de la democracia, ni supone necesariamente un dato a favor de ésta.

El habitante no es sin más el ciudadano, ni el ciudadano lo es por el mero hecho de ser habitante. La ciudadanía no se mide por el habitar, de la misma manera que la ciudad no se juzga por el número de sus habitantes, pues "aun en el caso de que lo que se deba tener en cuenta sea el número de habitantes, no se debe juzgar por esa cantidad sin más (...), sino que se deberá tener en cuenta únicamente a los que son parte de la ciudad y constituyen sus partes propias (...), porque no es lo mismo una ciudad grande que muy populosa"<sup>82</sup>. Y hay que ser consciente de que "la ley es, en efecto, un cierto orden (...), y un número excesivamente elevado no puede participar del orden"<sup>83</sup>.

Hay que definir qué criterios se siguen para determinar quiénes participan en el orden político, quiénes han de ser ciudadanos y convertirse así en partes propias de la ciudad. Como antes hemos visto, sirven de criterio la nobleza, la riqueza y la libertad. Pero recuérdese que la regulación de la participación política debe hacerse en función de «facultades que constituyen la ciudad», es decir, en virtud de cualidades *políticas*, y no naturales simplemente. Por lo tanto, esa libertad que se menciona no es la libertad que pertenece a la naturaleza de todo hombre, sino la libertad civil, la que pertenece a la condición social de hombre-libre. El hombre-libre es aquel que se hace presente en el foro público en razón de sí mismo y no de otros, que se inserta en la *polis* disponiendo de sí mismo; es el hombre dotado de *logos* social, ya que, al disponer de palabra propia, está en condiciones de participar en el diálogo civil y de asumir compromisos<sup>84</sup>. La ciudadanía es, pues, un privilegio legal basado en una condición social.

---

<sup>80</sup> *Pol.* 1276 b

<sup>81</sup> *Pol.* 1318 a

<sup>82</sup> *Pol.* 1326 a

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> Cfr. KUHN, H., *El Estado. Una exposición filosófica*, Rialp, Madrid, 1979, pp. 120-121.



Esta condición social que permite al hombre-libre participar en lo político, estriba en última instancia en estar libre de trabajos serviles, no tener que dedicarse a la satisfacción de las necesidades vitales. En esto consiste la libertad del hombre-libre: en tener cubiertas sus necesidades y, de este modo, disfrutar del ocio (*scholé*) que es necesario tanto para la práctica de la virtud como para la vida ciudadana<sup>85</sup>. El fin de la ciudad no es la satisfacción de las necesidades materiales sino la consecución de la virtud, y se participa en la ciudad en la medida en que se participa de su fin. Por ello, pueden ser ciudadanos los que están en condiciones —por disponer de ocio— de practicar la virtud, mientras que, por el contrario, "los obreros no participan de la ciudad, ni ninguna otra clase que no sea productora de virtud"<sup>86</sup>.

Las necesidades materiales exigen una dedicación absorbente, tanto por la intensidad y constancia de los trabajos como por la necesaria instrucción. En cambio, los hombres-libres pueden prescindir de toda instrucción profesional, y sujetarse exclusivamente a la educación que se orienta directamente a la virtud<sup>87</sup>. "No es posible, en efecto, que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de obrero o campesino"<sup>88</sup>. Hay trabajos que, aunque necesarios, son impropios de hombres-libres, porque envilecen a quienes los realizan, incapacitándoles "para la práctica y las actividades de la virtud". Estos trabajos son aquellos que "privan de ocio a la mente"<sup>89</sup>, y tensan el alma y el cuerpo hacia bienes inferiores al público<sup>90</sup>. La virtud —fin natural del hombre— exige para su cumplimiento las convenientes condiciones materiales: libertad y cierto equipamiento de bienes; por ello, en la práctica, no está al alcance de todos los hombres<sup>91</sup>. Lo mismo parece ocurrir con el carácter de *zoon politikón* que Aristóteles asigna, por naturaleza, al hombre.

---

<sup>85</sup> Cfr. *Pol.* 1329 a

<sup>86</sup> *Pol.* 1329 a

<sup>87</sup> Cfr. ROSS, W.D., *op. cit.*, p. 383.

<sup>88</sup> *Pol.* 1278 a

<sup>89</sup> *Pol.* 1337 b

<sup>90</sup> "Junto con los esclavos y metecos, algunos hombres libres ejercían oficios manuales desacreditados. La constitución de Atenas preveía en principio que los ciudadanos más pobres, entre los que se reclutaban estos trabajadores, no tuvieran la plenitud de los derechos cívicos. Estos trabajadores eran acusados de deformar el cuerpo y el espíritu; los trabajos de obreros y los de los comerciantes, que se mueven por intereses, eran opuestos a la vida digna y sana del ciudadano" (R. WEIL, *op. cit.*, p. 97).

<sup>91</sup> Cfr. STRAUSS, L., *op. cit.*, p. 40.

Así como la ciudad, para serlo de verdad, necesita contar con ciertos elementos imprescindibles, pero que no forman parte de ella; de la misma manera, el individuo concreto, para dedicarse a las tareas ciudadanas, requiere tener cubiertas las necesidades básicas, pero sin que el satisfacer estas necesidades pueda considerarse como una actividad ciudadana. Quienes realizan estas actividades —esclavos, metecos, asalariados, etc.— pertenecen a los instrumentos de la ciudad —ordenados a las necesidades— pero no a la ciudad misma —ordenada a la virtud—.

En consecuencia con todo este planteamiento, Aristóteles considera como una de las causas de destrucción y desorden, presente en la democracia extrema, el "anexionar y hacer ciudadanos al mayor número posible": modo de actuar que es propio de los demagogos<sup>92</sup>

En conclusión, podemos afirmar que Aristóteles tiene una concepción tan elevada, exigente y restrictiva de lo político, que le lleva a reducir notablemente el número de los hombres que participan en ello. Tienen carácter político exclusivamente aquellas acciones que versan de modo inmediato sobre lo público; y, por tanto, sólo pueden dedicarse a ellas los individuos que no necesitan dedicarse a lo privado. Sólo es político aquello que es político solamente, y sólo es ciudadano aquel que solamente es ciudadano. Platón, en cambio, por tener un concepto más amplio de lo político, podía admitir entre los ciudadanos a los trabajadores, aunque no les asignase funciones directivas. Y esto era así, no tanto por la capacidad o incapacidad de aquéllos para tales funciones, sino, más bien, porque al ser ciudadanos en cuanto trabajadores, su función ciudadana era otra: la realizada por medio de su propio trabajo. El organicismo político de Platón permitía que el trabajo útil integrara y constituyera la condición ciudadana, mientras que, para Aristóteles, lo ciudadano comienza allende los límites de lo utilitario. En el primero, el ciudadano puede serlo en cuanto trabajador, en el segundo, sólo puede serlo en cuanto ocioso.

Podríamos decir que la ciudad aristotélica es sólo cabeza, y acaba identificándose con la clase que gobierna<sup>93</sup>. A la luz de lo visto hasta aquí, ¿cómo cabe entender que "lo equitativamente justo es lo que se ordena a la conveniencia de la ciudad entera y a la comunidad de los ciudadanos" <sup>94</sup>? El fin de la ley parece reducirse a los intereses —por muy altos que sean— de ese conjunto de hombres políticos.

---

<sup>92</sup> *Pol.* 1319 b

<sup>93</sup> Cfr. CAPPELLETI, A., *Ética y Política en Aristóteles*, Pensamiento, 32 (1976), p. 328.

<sup>94</sup> *Pol.* 1283 b (el subrayado es mío)

Pienso que, por ahora, queda suficientemente clara la disposición poco favorable hacia la democracia que constituyen estos elementos del pensamiento político de Aristóteles, y lo restringida que quedaría una democracia que fuera puesta en práctica bajo la inspiración de tales postulados.

## 7. Criterios de la participación política

Consideramos ahora qué criterios justifican la concesión del poder político. Esta concesión debe basarse en cierta desigualdad o distinción que determine ese derecho en favor de alguno o algunos. Pero para ser válida a tal efecto, tendrá que tratarse de un tipo de excelencia que esté en la línea de lo que especifica al ciudadano como tal<sup>95</sup>. En cuanto a determinación política, la concesión del poder debe realizarse en función de cualidades también políticas, relativas y debidas a esta dimensión, y no procedentes de la sola dimensión natural.

Aristóteles señala que son varios los títulos a los que se apela para determinar esta cuestión: la riqueza, la nobleza, la libertad, la virtud y la mayoría; y reconoce que "en cierto sentido todos tienen derecho al poder, pero en absoluto no todos"<sup>96</sup>. Cada uno de estos títulos representa un componente de la vida ciudadana, pero que, aunque necesario, es sólo parcial; y por ello, todos tienen derecho *en cierto sentido*, pero no *en absoluto*.

En la práctica, estos títulos quedan reducidos a tres: virtud, riqueza y libertad; pues, por una parte, la mayoría —como ya hemos visto— no constituye ninguna diferencia, y Aristóteles insiste en ello: "la opinión de la mayoría prevalece en todas ellas, ya que tanto en una oligarquía, como en una aristocracia, como en la democracia, tiene fuerza de ley lo que opina la mayor parte de los que participan del gobierno"<sup>97</sup>. Y, por otra parte, la nobleza no es más que "riqueza y virtud antiguas"<sup>98</sup>.

Si Aristóteles estuviera a favor del criterio de libertad, estaría ciertamente a favor de la democracia, pues, como él mismo dice, "el principio de la aristocracia es la virtud, el de la oligarquía la riqueza, y el de la democracia la libertad"<sup>99</sup>. Pero no parece cierto que opte por la

---

<sup>95</sup> Cfr. MIHURA, F., *Axiología política de Aristóteles*, Sapientia, XXXI (1976), p.18

<sup>96</sup> *Pol.* 1283 a

<sup>97</sup> *Pol.* 1294 a

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> *Ibid.*



libertad, pues este título no proporciona derecho en absoluto, ya que la libertad es sólo un ingrediente parcial de la ciudad, y no su fin total.

La participación política se mide según la participación en el fin de la ciudad; por eso, "si los hombres han formado una comunidad y se han reunido por la riquezas, participarán de la ciudad en la misma medida en que participen de la riqueza"<sup>100</sup>. Pero el fin de la ciudad no es la riqueza, como tampoco lo es la libertad, tanto global como de cada uno. Una ciudad que sólo se ordenara a evitar el domino enemigo y las mutuas injusticias, no sería de verdad una ciudad sino sólo una mera «alianza»<sup>101</sup>. El fin verdadero de la ciudad es la virtud, pues los hombres "no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien"<sup>102</sup>; y por eso "todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud"<sup>103</sup>, ya que "la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud". La ciudad se constituye "con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente"<sup>104</sup>, es decir, "la vida feliz y buena"<sup>105</sup>.

"Hay que concluir, por tanto, que el fin del comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia. Por eso a los que contribuyen más a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte mayor que a los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riquezas pero son superados por aquellos en virtud.

"Lo que hemos dicho pone de manifiesto que todos los que disputan acerca de los regímenes hablan sólo de una parte de la justicia"<sup>106</sup>.

Sólo la virtud es criterio absoluto para la concesión del poder. Pero —en consonancia con la ya dicho anteriormente— no se trata de cualquier virtud, sino de la virtud política, de la virtud que tiene por objeto, y por campo de desarrollo, la vida ciudadana.

En relación a esto, se ha señalado con frecuencia que Aristóteles se muestra partidario de que quien gobierne sea la ley y no el hombre. Efectivamente, Aristóteles nos dice que "es preferible que la ley gobierne antes que uno cualquiera de los ciudadanos"<sup>107</sup>. El imperio de la ley ofrece mayores garantías de estabilidad y ecuanimidad que la

---

<sup>100</sup> *Pol.* 1280 a

<sup>101</sup> *Cfr. Pol.* 1280 a- 1280 b

<sup>102</sup> *Pol.* 1280 a

<sup>103</sup> *Pol.* 1280 b

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Pol.* 1281 a

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Pol.* 1287 a

voluntad personal, por ser la ley «razón sin apetito»<sup>108</sup>. Ahora bien, esta prudente precavución no significa de ningún modo la sustitución del factor humano-moral por el solo recurso al factor estructural-legal. La estimación política de la virtud permanece inalterada, pero se añade que es preferible la virtud objetivada en normas a la virtud subjetiva del hombre virtuoso. Por esta razón puede decir que "si la ley es oligárquica o democrática", el imperio de la ley no supondrá ninguna diferencia respecto del arbitrio del hombre, "sujeto a las pasiones que afectan al alma"<sup>109</sup>. Es preferible la preeminencia de la ley; pero tanto ésta como el gobierno personal, han de estar establecidos según el principio de virtud, y no según el de riqueza o el de libertad.

Tan inalterable se mantiene la valoración de la virtud como único título suficiente para el uso del poder, que, a pesar de la preferencia anterior, Aristóteles sigue manteniendo que "es justo que el hombre capaz gobierne por ser mejor que los otros"<sup>110</sup>; y que el gobierno del hombre sobre el hombre, cuando es por causa de mayor virtud, no sólo no es antinatural —como sí lo es la tiranía—, sino que "es conforme a la justicia"<sup>111</sup>. Incluso, frente al criterio de mayoría, que parece seguirse en todo tipo de regímenes, Aristóteles afirma que "si es la masa la que debe ejercer la soberanía porque es mejor que la minoría, en el caso de que uno o más de uno, pero menos que la mayoría, sean mejores que los otros, éstos deberán ser soberanos antes que la masa"<sup>112</sup>. Tanto la mayoría como la minoría tienen derecho a prevalecer, no por ser mayoría o minoría, sino por ser mejores.

Que Aristóteles no acepta un régimen constituido sobre el principio de libertad se pone de manifiesto en el hecho de que, en la lista de los regímenes rectos, no incluye la democracia sino la república: un régimen que es mezcla de democracia y oligarquía, es decir, un régimen que abriga el principio de libertad pero corregido mediante la adición del principio de riqueza. Como ya quedó dicho anteriormente, el régimen mixto constituye el grado de idealidad política que es posible en el seno de las condiciones más frecuentes y mayoritarias: ricos y pobres, oligarquías y democracias. Y en este nivel de consideración, la riqueza desempeña la función cualificadora que posee la virtud en el modo absoluto de consideración. En este contexto, la propiedad aparece como el sustitutivo práctico de la virtud, como el factor circuns-

---

108 *Ibid.*

109 *Pol.* 1281 a

110 *Pol.* 1287 b

111 *Cfr. Pol.* 1288 a

112 *Pol.* 1283 b

tancial que permite la mayor aproximación técnico-política a ella<sup>113</sup>. Cuando el máximo político es buscado, no de forma ideal, sino para condiciones dadas, el principio ideal de virtud queda representado por sus propias circunstancias y condiciones materiales: de la virtud, lo que cabe tomar son las condiciones que en principio la facilitan, las condiciones que entrañan una cierta tensión hacia ella. Pero como no se trata de la virtud misma sino sólo de sus condiciones, ahora no basta regirse por este sustitutivo, sino que es necesario combinarlo con el principio de libertad, para paliar así las deficiencias que suponen las meras condiciones frente a la virtud misma.



---

<sup>113</sup> Cfr. SABINE, G., *op. cit.*, p.93