

POLITICA DE ARISTOTELES Y DEMOCRACIA (II)

ALFREDO CRUZ PRADOS

1. El significado radical de la democracia

Como ya señalamos al principio, para Aristóteles —más severo aún que Platón— la democracia es una forma política *completamente defectuosa*; y esta calificación se mantiene de manera constante en su pensamiento. Si algún cambio puede observarse a este respecto, más bien parece ser en sentido agravante. En la *Ética a Nicomaco*, afirma que "la democracia es la menos mala de las desviaciones, porque se desvía poco de la forma de la república"¹ "Ya en la *Política*, la considera inicialmente como la perversión "más moderada"²; pero más adelante manifiesta que, entre los regímenes oligárquicos y democráticos, "forzosamente será mejor el que más se aproxime a éste, y peor el que diste más del régimen intermedio"³: ahora parece que la proximidad al régimen mixto no se concede preferentemente a la democracia, y, a este respecto, quedan en igualdad de condiciones ambos regímenes, pudiendo la oligarquía asemejarse más y ser por tanto mejor. Y según avanzamos en esta obra, observamos un paulatino acercamiento entre la democracia y la tiranía, descubriendo en el régimen democrático la capacidad de transformarse fácilmente en tiránico⁴. Finalmente, en la *Constitución de Atenas*, Aristóteles alaba generalmente a los líderes de las facciones más bien oligárquicas y anti-democráticas de la historia política de esa ciudad⁵.

¹ *E. N.* 1160 b

² *Pol.* 1289 b

³ *Pol.* 1296 b

⁴ Cfr. *Pol.* 1305 a, 1310 b, 1319 b

⁵ Cfr. K. VON FRITZ Y E. KAPP, *The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature*, en *Articles on Aristotle*, 2: *Ethics and Politics*, Ed. by J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SOROJI, Duckworth, 1977, pp.

Hemos, pues, de preguntarnos qué ve Aristóteles en la democracia que la convierte en una corrupción en sí.

Como es bien sabido, Aristóteles distingue tres formas políticas fundamentales (monarquía, aristocracia y república) y sus respectivas corrupciones (tiranía, oligarquía y democracia). Este cuadro surge de la aplicación simultánea de dos criterios: uno, el tipo de gobierno (de uno, de varios, de todos); otro, el modo de gobierno (recto o desviado). La rectitud de un régimen viene definida por su finalidad: son rectos los que gobiernan en vista del interés común, y son desviados los que lo hacen atendiendo al interés particular de los que gobiernan⁶.

Según este esquema, la república tendría que tener en común con la democracia el tipo de gobierno —todos— y en oposición el modo o finalidad. Habría que concluir —como se ha hecho— que "la democracia es una *politeia* en la cual el interés de todos se ve sacrificado al de una fracción".⁷ Ciertamente, esto es lo que parece sugerir Aristóteles al decir en el mismo pasaje que "cuando es la masa la que gobierna en vista del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república (*politeia*)"⁸.

Sin embargo—y como primera observación—, parece que esta frase no pasa de ser una vaga y provisional mención que Aristóteles deja en suspenso para pasar seguidamente a tratar otras cuestiones. Cuando, más tarde, se adentra en el análisis preciso de la república, ésta aparece como mezcla de oligarquía y democracia, como combinación de dos corrupciones que parecen neutralizar o, al menos, paliar recíprocamente las deficiencias de cada una. Con esa primera descripción parece ocurrir el mismo fenómeno que observamos anteriormente respecto de las definiciones genética y orgánico-funcional de la *polis*: carece de consecuencias doctrinales.

En caso de no querer abandonar esa primera descripción, hay que admitir al menos que la masa que gobierna en la república no es la misma —no es masa en el mismo sentido— que la que gobierna en la democracia. En la república, la masa gobernante no viene definida solamente por el extensivo criterio de libertad, sino también por el

130-131.

⁶ Cfr. *Pol.* 1279 a

⁷ J. de ROMILLY, *Los fundamentos de la democracia (Problèmes de la démocratie grecque)*, Cupsa, Madrid, 1977, p. 149

⁸ *Pol.* 1279 a

restrictivo criterio de riqueza. Y la diferencia entre estas dos masas no estriba fundamentalmente en el número de los que la componen, sino en los mismos que la componen: en la clase de hombres que forman parte de ella.

Aristóteles reconoce que el número de los que gobiernan no es lo decisivo en la definición de los tipos de régimen. "No debe considerarse —dice— la democracia de un modo absoluto, como algunos suelen hacerlo actualmente, como el régimen en el cual el elemento soberano es la multitud, pues también en las oligarquías y en todas partes ejerce la soberanía el elemento más numeroso".⁹ El número no es lo primordial, de la misma manera que el criterio de mayoría — como ya vimos— no era verdaderamente especificante, ya que se cumplía igualmente en los diversos regímenes¹⁰.

Lo que caracteriza de verdad a la oligarquía y a la democracia es que, en la primera, gobiernan los ricos y, en la segunda, los pobres.¹¹ Efectivamente, "el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es un accidente, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo, de las democracias, porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por esto sucede que las causas citadas no lo son de esa diferencia); lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia; pero acontece, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos tienen prosperidad, aunque de la libertad participan todos; y éstas son las causas por las que unos y otros reclaman el poder"¹². Lo que caracteriza al régimen es lo que caracteriza la clase de hombres que lo gobiernan. El número es sólo un "accidente", una consecuencia fáctica que se da "en todas partes", o —como dice en otro lugar— una "coincidencia"¹³; y la libertad, por otra parte, no los distingue, pues de ella "participan todos". Por tanto, el criterio de libertad, en última instancia, es criterio de pobreza, pues la libertad, como criterio político, sólo se distingue del de riqueza en cuanto libertad significa pobreza.

⁹ *Pol.* 1290 a

¹⁰ Cfr. *Pol.* 1294 a

¹¹ Cfr. *Pol.* 1279 b

¹² *Pol.* 1279 b- 1280 a

¹³ Cfr. *Pol.* 1290 b

Por todo esto, Aristóteles concluirá que "el régimen es una democracia cuando los libres y pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y nobles, siendo pocos"¹⁴.

Me parece conveniente advertir que no hay que encontrar contradicción entre esta última frase y la anterior. En ésta, el ser "los más" y el ser "pocos" siguen siendo solamente una condición fáctica concomitante, y no propiamente una característica formal. Formalmente, lo que diferencia al régimen es —como se dice en la anterior— lo que caracteriza a los que gobiernan: riqueza y pobreza, "ya sean pocos o muchos". Y comprobamos que Aristóteles no cambia de criterio, cuando, más adelante, viene a decir que una oligarquía se transforma en democracia cuando los pobres se alzan con el poder, y una democracia se convierte en oligarquía cuando los ricos hacen otro tanto.¹⁵ Y, algo después, se expresa en el mismo sentido, al caracterizar ambos regímenes con las siguientes palabras: "como la oligarquía se define por el linaje, la riqueza y la educación, las notas de la democracia parecen ser las contrarias a éstas: la falta de nobleza, la pobreza y el trabajo manual"¹⁶. El número no aparece entre las notas esenciales de estos regímenes.

La democracia es, pues, el gobierno de los pobres, ya que es la pobreza lo que caracteriza a sus gobernantes, y no la libertad, de la que "participan todos". Ciertamente, mientras en la oligarquía se go-

¹⁴ Pol. 1290 b

¹⁵ Cfr. Pol. 1316 b. Se me podría objetar que lo que Aristóteles dice textualmente es que "la oligarquía se convierte en democracia si los pobres llegan a ser más, y la democracia en oligarquía si la clase acaudalada es más fuerte que la muchedumbre y ésta se descuida mientras aquélla está alerta". Pero es obvio que ese "ser más" sólo puede significar alzarse con el poder por el hecho de ser más, ya que, en primer lugar, en la segunda transformación (de democracia a oligarquía), los pobres (muchedumbre) siguen siendo más que la clase acaudalada, que ahora es más fuerte y no más numerosa, sino igualmente exigua; y, en segundo lugar, si la oligarquía se convirtiera en democracia por el mero llegar a ser más de los pobres, nos encontraríamos con el insalvable dilema de que toda oligarquía, por el hecho de serlo, se convertiría *ipso facto* en una democracia, e igualmente, una democracia en oligarquía, pues si el ser más los pobres es lo constitutivo de una democracia, consecuentemente, el ser pocos los ricos tendrá que ser lo constitutivo de una oligarquía, y ambas cifras se coimplican.

¹⁶ Pol. 1317 b

bierna "en virtud de la riqueza", en la democracia no se gobierna en virtud de la pobreza, sino en virtud de la libertad: el criterio es criterio de libertad, no de pobreza. Pero, en definitiva, cuando la participación en el poder se regula por el criterio de libertad, lo que se consigue es entregar el poder a los pobres, pues éstos siempre constituyen la mayoría de los libres, y los ricos la minoría.

Ahora entendemos mejor la diferencia entre la democracia y la república. Esta diferencia no es sólo de finalidad u orientación, sino también de tipo de gobierno: quiénes o qué clase de hombres gobiernan (el cuántos no es lo decisivo). En la democracia gobiernan los pobres y en la república la clase media. Por esta razón, antes dijimos que, en caso de definir ambos regímenes como el gobierno de la masa, había que aceptar que esa masa no es la misma en los dos casos.

Una vez visto esto, podemos volver a aquella primera mención de la república, para señalar —como segunda observación— que, ya en ese mismo lugar, Aristóteles sugiere la distinción que acabamos de analizar. Después de la citada descripción de la república, afirma concretando: "en esta clase de régimen el poder supremo reside en el elemento defensor, y participan de él los que poseen las armas"¹⁷. De aquí que, después, en la *Constitución de Atenas*, alabe a Terámenes, autor de la Constitución del 411, que dejaba el poder en manos de 5.000 hoplitas¹⁸.

Si la división de los regímenes en virtud del número y la orientación acaba siendo sustituida por la división en virtud del quién, esto hace suponer que para Aristóteles el quién y el cómo se encuentran íntimamente vinculados. Habiendo prescindido del número —que emparentaba la forma recta y la desviada—, sólo restan el quién y el cómo, y ambos son distintivos y específicos de cada régimen. Pero, finalmente, el cómo queda subsumido en el quién. Por consiguiente, quién gobierna condiciona y prejuzga el modo de gobernar¹⁹. Y así, la democracia es indistintamente el gobierno de los pobres y el gobernar

¹⁷ *Pol.* 1279 b En otro lugar, dice de la república: "es un término medio entre las dos, que llaman *república*, porque es el régimen de los que tienen armas pesadas" (1265 b). En la *Ética a Nicómaco* la llama también *timocracia*, por estar "fundado en la propiedad" (1160 a). La timocracia es el gobierno de los que poseen cierta renta: quizá, la necesaria para adquirir armas.

¹⁸ Cfr. W. D. ROSS, op. cit., p. 370.

¹⁹ Cfr. H. KUHN, op. cit., p. 116.

buscando el interés de los pobres²⁰.

En última instancia, la democracia no es el gobierno de todos, sino el gobierno de una clase o fracción social; es un régimen faccioso que, por consiguiente, ejerce el poder en función de la clase gobernante y no de la comunidad entera de los ciudadanos²¹. El mismo Aristóteles da cuenta de que la democracia —igual que la oligarquía— no es verdaderamente un régimen común, sino un régimen de violencia, de dominación de una clase sobre otra²²; y afirma que la masa se impone a los ricos por la violencia, igual que el tirano²³.

Esto es, pues, lo malo de la democracia: la pobreza de aquellos en cuyas manos cae el poder. Los defectos de este régimen no se derivan tanto de su carácter multitudinario como de su carácter indigente, así como los defectos de la oligarquía no se derivan tanto de su carácter minoritario como de su carácter opulento. Por eso, las rectificaciones de ambos regímenes no se sitúan en la línea del número sino, más bien, en la de las posesiones: en la república, como término medio de los dos, lo que se media primariamente es la propiedad, y no el número.

Como ya hemos citado antes, para Aristóteles, lo que caracteriza a la oligarquía es el "linaje, la riqueza y la educación", y lo que caracteriza a la democracia lo contrario: "la falta de nobleza, la pobreza y el trabajo manual". El trabajo manual es lo contrario a la educación. A la vista de lo que quedó dicho respecto del ciudadano, podemos entender ahora con precisión qué es lo que Aristóteles ve en la democracia: el gobierno de los hombres sin educación; de los hombres que carecen del ocio, necesario para la práctica de la virtud y para las actividades políticas; de los que realizan trabajos indignos del hombre-libre; en definitiva, de aquellos que, vertidos sobre lo utilitario, indisponen su espíritu para recibir la *reflexión* que les proporciona la filosofía y el filósofo con su *Política*.²⁴ La democracia es el régimen que se rige por la libertad, pero una libertad entendida y ejercida por el hombre sin *scholé*; por ello, en el pensamiento aristotélico, aparece regularmente como un régimen herido por la falta de autoridad y de orden: "la democracia se encuentra principalmente en las casas donde

²⁰ Cfr. *Pol.* 1279 b

²¹ Cfr. E. BARKER, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1946, p. 232 (nota 3).

²² Cfr. *Pol.* 1296 a

²³ Cfr. *Pol.* 1281 a

²⁴ Cfr. L. STRAUSS, *op. cit.*, pp. 36-37.

no hay amo (pues en ellas todos son iguales), y en aquellas en que el que manda es débil y cada uno puede hacer lo que quiere"²⁵; "los procedimientos tiránicos parecen también todos democráticos, quiero decir, por ejemplo, la anarquía de los esclavos (...), la de las mujeres y niños, y el permitir que cada uno viva como quiera (serán muchos, en efecto, los que apoyen esta clase de régimen, porque para la mayoría de los hombres es más agradable vivir desordenadamente que con templanza)"²⁶.

2. República y aristocracia

La república es una mezcla o término medio entre oligarquía y democracia, y el régimen intermedio resulta el más conveniente "para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres", es decir, el más adecuado a las circunstancias más frecuentes y mayoritarias²⁷. Ahora bien, hay en este punto un aspecto que encierra gran interés en relación con nuestro tema. De lo que Aristóteles va diciendo en sucesivos pasajes, se concluye claramente que la república pertenece en cierta medida a la familia de las aristocracias, o que, al menos, tiene en la aristocracia el régimen más cercano y semejante. Así, por ejemplo, después de pasar revista a distintos tipos de aristocracia, concluye: "estas dos formas hay, pues, de aristocracia además de la primera —el régimen mejor—, y una tercera es la de las llamadas repúblicas que tienden más bien a la oligarquía"²⁸. Poco después, expresa que "la mezcla de dos de estos elementos [riqueza y libertad], de ricos y pobres, debe llamarse república, y la de los tres [riqueza, libertad y virtud], aristocracia"; y añade finalmente: "y es evidente que las dos formas últimamente citadas no están lejos una de otra"²⁹. El modo de distribuir las magistraturas es también común a repúblicas y aristocracias³⁰; y, en general, como podemos observar, el estudio de la república se lleva a cabo emparejado con el de las aristocracias, tal y como vienen a decirlo las palabras que lo clausuran: "queda dicho ahora de

²⁵ *EN.* 1161 a

²⁶ *Pol.* 1319 b

²⁷ *Pol.* 1295 a

²⁸ *Pol.* 1293 b

²⁹ *Pol.* 1294 a

³⁰ *Cfr. Pol.* 1294 b

qué modo debe establecerse la república e igualmente las llamadas aristocracias³¹. Más tarde, en el estudio de los modos de constituir los tribunales, la república y la aristocracia vuelven a aparecer unidas, teniendo en común el mismo modo de establecerlos³². Y, posteriormente, ocurre lo mismo al examinar las causas de disolución de los regímenes, teniendo las repúblicas y aristocracias la misma causa de disolución: no mezclar bien oligarquía y democracia³³. La falta de un perfecto equilibrio, en el sentido de una mayor inclinación y semejanza con la democracia, constituye la causa de *corrupción* más frecuente entre las repúblicas.

3. La justicia en la democracia

Otro aspecto que resulta interesante analizar es la opinión de Aristóteles respecto de la justicia democrática. La justicia es una cierta igualdad, pero según determinadas condiciones: "parece que la justicia consiste en igualdad, y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Ahora bien, se prescinde de para quiénes, y se juzga mal"³⁴. Se equivocan, pues, los que por ser desiguales en algo —por ejemplo, en riqueza—, se creen desiguales totalmente; e igualmente los que por ser iguales en algo —por ejemplo, en libertad—, se creen iguales en todo³⁵. Y, así, constituyen desviaciones políticas los regímenes que dan parte igual en todo a los que sólo son iguales parcialmente, y los que dan parte distinta en todo a los que sólo son desiguales en algo³⁶. Por tanto, tanto la justicia democrática como la oligárquica son equivocaciones: ambos regímenes son injustos.

Es necesario tener presente todo este contexto, para no convertir en opinión de Aristóteles las palabras que en su obra sólo pretenden testimoniar las opiniones de otros. En las primeras páginas del libro VI, dice así: "El fundamento del régimen democrático es la libertad (...).

³¹ *Ibid.*

³² Cfr. *Pol.* 1301 a

³³ Cfr. *Pol.* 1307 a

³⁴ *Pol.* 1280 a

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cfr. *Pol.* 1283 a

Una característica de la libertad es el ser gobernado y gobernar por turno, y, en efecto, la justicia democrática consiste en tener todos lo mismo numéricamente y no según los merecimientos, y siendo esto lo justo, forzosamente tiene que ser soberana la muchedumbre, y lo que apruebe la mayoría, eso tiene que ser el fin y lo justo. Afirman que todos los ciudadanos deben tener lo mismo, de modo que en las democracias resulta que los pobres tienen más poder que los ricos, puesto que son más numerosos y lo que prevalece es la opinión de la mayoría. Esta es, pues, una característica de la libertad, que todos los partidarios de la democracia consideran como un rasgo esencial de este régimen. Otra es el vivir como se quiere; (...)”³⁷.

Parece bastante claro que lo que Aristóteles manifiesta aquí es lo que "afirman" y "consideran" "los partidarios de la democracia", y aquello que es "lo justo" según —claro está— los principios democráticos. Pero a la vista de lo que llevamos dicho, fácilmente puede presumirse cuán divergente es la opinión de aquél. Para comprobarlo, acudamos a otros lugares.

En el capítulo II del libro VI, escribe: "los partidarios de la democracia llaman justo a la opinión de la mayoría, sea cual fuere, y los oligarcas a la opinión de la mayor riqueza"; y, frente a estas opiniones, afirma taxativamente: "pero las dos posiciones implican desigualdad e injusticia"³⁸. En otro momento, dice lo siguiente: "en las democracias tenidas por más democráticas lo establecido es contrario de lo conveniente; la causa de ellos es que se delimita mal la libertad. La democracia, en efecto, parece estar definida por dos cosas, la soberanía del mayor número y la libertad, pues la justicia parece consistir en la igualdad, la igualdad en que tenga poder soberano lo que la muchedumbre acuerde, y la libertad y la igualdad en hacer uno lo que le plazca"; y, para que no quepan dudas, sentencia: "esto no está bien"³⁹.

La democracia surge cuando los hombres creen que por ser iguales en algo (en la libertad) son iguales absolutamente, y exigen por ello una participación igual en todas las cosas. Tanto los demócratas como los oligarcas, "tienen cierta justicia, pero en términos absolutos yerran"⁴⁰ Los únicos que reivindicarían con auténtica justicia la partici-

³⁷ *Pol.* 1317 b

³⁸ *Pol.* 1318 a

³⁹ *Pol.* 1310 a

⁴⁰ *Pol.* 1301 a

pación en el poder, serían "aquellos que sobresalen por su virtud, pues es muy razonable que sólo ellos sean absolutamente desiguales"⁴¹.

El régimen democrático no es justo porque en él la justicia es entendida como igualdad numérica, y no como igualdad según los merecimientos. "Llamo igual numéricamente —explica Aristóteles— a lo que es igual e idéntico en cantidad o en tamaño, y según los merecimientos a lo que lo es proporcionalmente"⁴². La justicia o igualdad proporcional es la apropiada para la regulación de las relaciones entre cosas y personas. Cuando sólo se tiene en cuenta la igualdad numérica, "se prescinde de para quiénes y se juzga mal"⁴³. La participación en el poder es una distribución de cargos y funciones, "y la distribución ha de hacerse teniendo en cuenta del mismo modo las cosas y para quiénes son"⁴⁴. Por ello, "lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos"⁴⁵ y "lo único permanente es la igualdad según los merecimientos y el que cada uno tenga lo que le corresponde"⁴⁶.

Respecto de la participación política, lo que determina que corresponde a cada uno —la justa proporción— es fundamentalmente la virtud o merecimiento, y no la sola libertad. Regirse solo por la igualdad de libertad, implica no tomar ni la persona en su globalidad ni lo más específico de ella; y convertir así la distribución —que es una proporción entre cosas y personas— en simple igualdad entre cantidades: libertad y poder. De cara a la participación en el poder, es la virtud lo más específico de la persona, lo que supone merecimiento, pues el fin de la vida política no es ni la libertad ni la igualdad, sino la vida buena, y se tiene derecho —es justo supremamente— a participar en lo político en la medida en que se participa del fin.

Las democracias no atienden a los merecimientos, y persiguen sobremanera el mantener la igualdad. "Por esta razón las ciudades democráticas establecen el ostracismo"; práctica que también es común en las tiranías, pues al tirano también le interesa mantener iguales a

⁴¹ *Pol.* 1301 b

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Pol.* 1280 a

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Pol.* 1301 b

⁴⁶ *Pol.* 1307 a

sus sometidos⁴⁷. Sin embargo, es justo que sea superior en poder quien sea superior en virtud, y "no estaría bien sin duda matar, desterrar ni condenar al ostracismo a un hombre así"⁴⁸. Aristóteles se encuentra muy lejos de todo igualitarismo, como bien lo reflejan sus palabras: "¿Pues qué, no es injusto que los pobres, por el hecho de ser más numerosos, se repartan entre ellos los bienes de los ricos? ¡Por Zeus! —se responderá—, es un decreto justo del poder soberano. Pero entonces, ¿a qué habrá que llamar la suma injusticia? Además, en todo caso, si los más se reparten los bienes de la minoría evidentemente destruyen la ciudad. Pero la virtud no destruye al que la posee, ni la justicia es destructora de la ciudad; de modo que es claro que tal ley no puede ser justa"⁴⁹. La decisión de la mayoría, no por ser de la mayoría es justa, y, por tanto, no merece por sí el poder soberano: la corrección procesal no siempre significa justicia. Aristóteles no apela a la igualdad, ni tampoco a cualquier desigualdad, sino solo a la virtud, que es lo único que conserva la ciudad.

4. Las formas de democracia

La postura respecto de la democracia, que estamos descubriendo en Aristóteles, también podemos identificarla en el fondo de la distinción que nuestro autor establece entre las diversas formas de democracia. Si nos fijamos en la evaluación que hace de estas formas de democracia, podremos observar que tras ella late la postura aquí descrita.

En un primer momento, Aristóteles distingue cinco formas de democracia: 1) todos participan por igual; 2) se participa según categorías tributarias pero de bajo nivel; 3) se participa también selectivamente, pero la soberanía corresponde a la ley; 5) todos participan, pero la soberanía corresponde al pueblo y no a la ley⁵⁰. Como podemos observar, en este esquema operan fundamentalmente dos criterios: la extensión de la participación y el sujeto de la soberanía.

Observemos, en primer lugar, que no figura la forma en la que la participación sea selectiva y la ley no sea soberana: esto último parece

⁴⁷ *Pol.* 1284 a

⁴⁸ *Pol.* 1288 a

⁴⁹ *Pol.* 1281 a

⁵⁰ Cfr. 1291 b- 1292 a

quedar reservado para la participación igualitaria. La soberanía del pueblo, no de la ley, significa "la supremacía de los decretos" sobre la ley, y esto ocurre "por causa de los demagogos". "En las democracias de acuerdo con la ley no hay demagogos, sino que son los *mejores ciudadanos* los que tienen la preeminencia, pero donde las leyes no tienen la supremacía surgen los demagogos"⁵¹. La participación según los merecimientos parece introducirse subrepticamente en el mismo seno de la democracia, cuando la soberanía corresponde a la ley.

Como ya se puede adivinar, Aristóteles rechaza la soberanía popular. Cuando ésta se da, el pueblo actúa como monarca y "se convierte en un déspota"; y, entre las democracias, esta forma es como la tiranía entre las monarquías, pues su espíritu es el mismo, "y ambos ejercen un poder despótico sobre los *mejores*"⁵². Este tipo de democracia se caracteriza por que en ella todos los asuntos se traen a la discusión del pueblo, por lo que "todo está al arbitrio del pueblo". "Podría parecer justa —reconoce Aristóteles— la objeción del que dijera que tal régimen será una democracia, pero no una *república*, porque donde las leyes no tienen autoridad no hay *república*. La ley debe estar por encima de todo, y los magistrados y la *república* deben decidir únicamente de los casos particulares"⁵³. El pueblo, pues, no debe intervenir ni decidir directamente sobre todos los asuntos; quienes deben decidir son los magistrados y el régimen, es decir, los órganos decisorios constitucionales, establecidos por la ley. Y —como se extrae de lo dicho antes— en estos órganos se encuentran o, al menos, tienen preeminencia los mejores. Si es el mismo pueblo quien toma las decisiones, se apropia las funciones de tales órganos y, consiguientemente, los anula en la práctica, y, con ellos, el mismo régimen.

⁵¹ *Pol.* 1292 a (el subrayado es mío)

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*... Subrayo el término "república" porque en este texto figura en sentido lato, significando Constitución, régimen o forma de gobierno (así se traduce, en la siguiente frase al texto citado, el mismo término griego). Para estimar más claramente el sentido de este texto, véase esta otra traducción: "Sería, al parecer, crítica razonable pretender que una democracia de este tipo no tiene nada de constitución, ya que, allí donde no reinan las leyes, no hay constitución. En efecto, el imperio de la ley debe extenderse a todos, y los casos particulares ajustarse únicamente a la decisión de los magistrados y del cuerpo de ciudadanos" (J. de Romilly, *op. cit.*, p. 151).

Poco después, Aristóteles hace una nueva división de las democracias —esta vez en cuatro formas—, pero con idéntico resultado. Las tres primeras coinciden en que los que pueden participar en el gobierno no lo hacen en la práctica, pues, por tener que dedicarse al trabajo, carecen de tiempo libre. Por esta razón, en estas tres formas, la soberanía reside en la ley. En la cuarta, que es la más reciente, ocurre todo lo contrario. Las ciudades se han hecho mucho mayores y disponen de grandes recursos, por lo que todos gozan de tiempo libre para participar en el gobierno, ya que reciben un salario. "Esto hace que el elemento soberano en este régimen sea la multitud de los pobres, y no la ley"⁵⁴.

Para cada una de estas cuatro formas de democracia, Aristóteles establece un modo particular de funcionamiento interno. En las tres primeras, las competencias del pueblo se encuentran limitadas a las cuestiones de índole más general. "Una cuarta forma consiste en que todos reunidos deliberen sobre todas las cuestiones, y los magistrados no decidan nada sino sólo informen previamente; éste es el modo hoy en vigor en la última forma de democracia, que decimos ser análoga a la oligarquía dinástica y a la monarquía tiránica"⁵⁵. Este tipo de democracia surge "cuando las magistraturas se proveen por elección, pero no se exigen condiciones en cuanto a la propiedad y es el pueblo el que elige a los magistrados"; pues, entonces, "los candidatos acaban por ensalzar la soberanía del pueblo hasta por encima de la ley"⁵⁶.

Todo régimen se compone de tres elementos: el deliberativo, los tribunales de justicia y las magistraturas" y cuando éstos están bien ordenados, el régimen se encuentra constituido correctamente⁵⁷. Estos son, pues, los órganos constitucionales que han de darse en la democracia de soberanía legal. El órgano deliberativo es el consejo (boulé), que es lo característico y distintivo de la democracia⁵⁸. Pero en la última forma de democracia, en la que es soberano el pueblo y no la ley, el consejo queda desprovisto de funciones, ya que es el mismo pueblo quien delibera y decide sobre todos los asuntos: "también desaparece la fuerza del consejo en las democracias en que el pueblo mismo se reúne para tratar de todas las cuestiones, y esto suele ocurrir siempre

⁵⁴ *Pol.* 1293 a

⁵⁵ *Pol.* 1298 a

⁵⁶ *Pol.* 1305 a

⁵⁷ Cfr. *Pol.* 1298 a

⁵⁸ Cfr. *Pol.* 1299 b. Cfr. M CHAMBERS, *op. cit.*, p. 24.

que los que toman parte en la asamblea estan bien pagados, pues por tener tiempo libre se reúnen con mucha frecuencia y deciden sobre todos los asuntos por sí mismos"⁵⁹.

Las preferencias de Aristóteles no dejan lugar a dudas, y son muy elocuentes a efectos de nuestra investigación. De las cuatro formas de democracia, la mejor es la primera⁶⁰, es decir, aquella en la que "pueden participar en el gobierno todos los que han adquirido una propiedad, pero les es imposible disponer de tiempo libre por no tener ingresos"⁶¹. Correlativamente, el mejor pueblo para la democracia es el campesino, pues al carecer de fortuna, permanece ocupado en su trabajo y no puede acudir con frecuencia a la asamblea; como carece de lo necesario, prefiere dedicarse a su trabajo antes que ocuparse de los asuntos cívicos, siempre que las magistraturas no estén bien remuneradas. No obstante, conviene que tomen parte en algunas funciones como, por ejemplo, la elección de magistrados, la rendición de cuentas o la administración de justicia, pues así se satisface su ambición y se dan por contentos. Pero las magistraturas más importantes deben quedar reservadas a ciudadanos elegidos por su riqueza o por su capacidad. "Necesariamente, si se gobierna así se gobierna bien (pues las magistraturas estarán siempre en manos de los mejores con asentimiento del pueblo, que no tendrá tampoco envidia de las clases distinguidas)"; y como estos tienen que rendir cuentas, "de este modo resulta lo que más conviene en los regímenes: que mandan los mejores sin cometer equivocaciones, y el pueblo no se ve perjudicado en sus derechos"⁶².

"Además, como por lo general esta clase de hombres [los que no son campesinos] suele frecuentar la plaza del mercado y la ciudad, acude fácilmente a la asamblea, mientras que los labradores están diseminados por el campo, y ni se encuentran ni sienten en el mismo grado la necesidad de esta reunión"⁶³. Más aún: por esta razón, lo más

⁵⁹ *Pol.* 1300 a (En esta ocasión, modifiqué en un punto la traducción de Marías, pues en ella no aparece la palabra "consejo" sino "asamblea". No hacer esta distinción lleva a utilizar dos veces el término "asamblea", con lo que —como se puede observar— el texto pierde sentido y claridad. En la primera vez, el término griego correspondiente es "boulé", y en la segunda, "ecclesia").

⁶⁰ Cfr. *Pol.* 1318 b

⁶¹ *Pol.* 1292 b

⁶² *Pol.* 1319 a

⁶³ *Ibid.*

conveniente es que el territorio se extienda hasta muy lejos de la ciudad, de manera que la población se vea obligada a instalarse en los campos para poder cultivarlos, haciendo aún más difícil su participación en la asamblea. Y añade Aristóteles —no sin cierta dosis de astucia— la siguiente advertencia: "aun cuando haya una muchedumbre que frecuente la plaza, no se deben hacer asambleas en las democracias sin la población campesina"⁶⁴.

Queda patente que la democracia que prefiere Aristóteles es aquella que dificulta lo más posible la participación política del pueblo, una especie de democracia nominal que, en la práctica, deja el gobierno en manos de los ricos o de los mejores. En este mismo sentido se orientan las medidas que —como inteligentes argucias— Aristóteles indica para el buen gobierno. Así, por ejemplo, propone que "las magistraturas supremas, que tiene que ser desempeñadas por la clase gobernante, deben ir acompañadas de cargas públicas para que el pueblo acceda de buen grado a no participar de ellas (...)"⁶⁵. Y en otro lugar aconseja que se ponga una multa a aquellos que interesa que participen en las deliberaciones, para que así participen efectivamente, mientras que a los pobres ni se les multa ni se les paga. Esta medida oligárquica "conviene a la democracia, y especialmente a la forma que en la actualidad más parece serlo (me refiero a aquella en que la soberanía del pueblo está incluso por encima de la ley (...))"⁶⁶. Mediante este sistema, se asegura que los ciudadanos distinguidos estén presentes en las deliberaciones de la asamblea popular, y así se delibera mejor. Cuando el número de los hombres del pueblo sea muy superior al de los distinguidos, conviene atraer a la asamblea, mediante pagas, únicamente a los necesarios para establecer el equilibrio con los distinguidos, "o bien eliminar por sorteo al excedente"⁶⁷. Lo que Aristóteles persigue es alejar al pueblo de la gestión pública o, al menos, equilibrar su presencia con la de los selectos, para que de este modo, a pesar de su mayoría numérica, su participación política no se haga hegemónica. Recuérdese que una de las causas de disolución política era "hacer ciudadanos al mayor número posible", tal y como suelen proceder los demagogos. "Sin embargo, sólo se debe aumentar el número hasta rebasar el de las

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Pol.* 1321 a

⁶⁶ *Pol.* 1298 b

⁶⁷ *Ibid.*

clases superiores y media, y no seguir más allá de este límite, (...)"⁶⁸.

5. Valoración de la participación política del pueblo.

Todo parece indicar que, para Aristóteles, el problema de la democracia consiste en la dificultad de conciliar el poder popular con un gobierno inteligente⁶⁹. Por ello, la participación política del pueblo se circunscribe a funciones de índole estructural, electivas o fiscales, mientras que los puestos de verdadera decisión política quedan reservados a los selectos. Aquellas funciones, el pueblo las realiza actuando siempre de forma colectiva; en cambio, los cargos individuales sólo corresponden a los miembros de las clases superiores⁷⁰, "pues todos juntos tienen suficiente sentido y mezclados con los mejores que ellos son útiles a sus ciudades, (...); pero cada individuo aislado es imperfecto para juzgar"⁷¹. En la acción colectiva, puede ser válido el pueblo, pero para la individual sólo es agente válido el hombre selecto. La razón de esto es que "los hombres cualificados se distinguen de los individuos de la masa (...) porque en ellos se da acumulado en una unidad lo que suele estar esparcido y separado (...)"⁷². Ahora bien, esta relación de unidad y dispersión de lo mismo no se cumple correctamente si lo que se compara con el individuo selecto es el "pueblo entero" y "la masa toda", esto es, si se trata de una pluralidad en sentido puramente cuantitativo, "pues el mismo argumento podría aplicarse a los animales: ¿en qué se distinguen, en resumidas cuentas, algunos hombres de los animales?"⁷³; en otras palabras, la masa de los animales, por ser cuantitativamente mayor, podría sumar la misma cualidad que acumula la masa de los hombres en un número menor. La relación mencionada puede ser verdad "tratándose de ciertas multitudes"⁷⁴.

En definitiva, lo que Aristóteles está comparando, lo que está evaluando como agentes políticos de posible validez, no es el individuo

⁶⁸ *Pol.* 1319 b

⁶⁹ Cfr. G. SABINE, *op. cit.*, p. 91.

⁷⁰ Cfr. *Pol.* 1281 b-1282 a

⁷¹ *Pol.* 1281 b

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

selecto y la masa misma del pueblo, sino aquel individuo, por una parte, y, por otra, un grupo de individuos no selectos que actúan conjuntamente. como organismo político colectivo. Lo que Aristóteles esta reconociendo es la posible competencia, para ciertas cuestiones, de la acción común de aquellos cuya acción individual seria impropcedente por no ser individualmente selectos. Por masa hay que entender modo conjunto de actuacion, cuerpos u órganos políticos colectivos, y no simplemente pueblo. Prueba de ello es su crítica a la última forma de democracia, en la que tales órganos se disuelven por actuar directamente el pueblo.

Pero, además, las razones últimas de esta participación popular (aun reducida a funciones colectivas y estructurales) no parecen ser razones estrictas de buen gobierno, sino simplemente de tranquilidad. La participación del pueblo no aporta verdaderamente una mejora al gobierno en sí, y el motivo de darle parte parece ser más bien el contentarle y evitar así su conflictividad. Tal es lo que se extrae de numerosos textos.

En el mismo pasaje citado anteriormente, dice así: "Que participen de las magistratura supremas no está exento de riesgos(...); de otro lado, es peligroso que no se les dé parte ni participen de ellas, pues la ciudad donde hay muchos sin honores y pobres está forzosamente llena de enemigos. Queda la solución de que participen en las funciones consultivas y judiciales"⁷⁵. Ya hemos visto que aconseja que las magistraturas no estén bien remuneradas, para desinteresar así a los pobres. Y, respecto de la primera forma de democracia, añade: "además, si tienen derecho a elegir los magistrados y pedirles cuentas se satisface con ello su exigencia de ambicion"; y aun, en muchos casos, aunque sólo unos pocos participen de esto, "los más se dan por contentos si tienen derecho a ejercer la función deliberativa"⁷⁶. Si se hace esto, necesariamente se gobierna bien, "pues las magistraturas estaran siempre en manos de los mejores con el asentimiento del pueblo"⁷⁷. Alaba el régimen de Cartago, que pone en práctica medidas semejantes a las que él propone, "y tienen así contento al pueblo". También es digno de ser imitado el ejemplo de los tarentinos, que "establecieron magistraturas de dos clases: unas electivas y otras por sorteo; éstas para que el pueblo participe de ellas, aquéllas para que

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Pol.* 1318 b; cfr. también *Pol.* 1309 a

⁷⁷ *Ibid.*

esté mejor gobernado"⁷⁸.

Lo que la presencia del elemento popular aporta al régimen es, pues, estabilidad, ausencia de conflictos, "asentimiento"; mientras que la buena gobernación es la contribución específica de los mejores, pues es su participación lo que hace que se "esté mejor gobernado", que se juzgue mejor⁷⁹ y que se delibere mejor⁸⁰. Por esta razón, Aristóteles afirma que "a las democracias en general las salva el gran número de ciudadanos", y, en cambio, "la oligarquía encontrará su salvación en el buen orden"⁸¹.

En consecuencia, me parece que la opinión de Strauss en este punto no va muy descaminada. A su entender, lo deseable para Aristóteles sería una ciudad sin pueblo, constituida únicamente por hombres educados (*gentlemen*), de una parte, y por metecos y esclavos, de otra. Pero esto sólo se da en condiciones óptimas. Lo más frecuente es que exista una gran masa popular; y como es peligroso excluirla por completo del gobierno, la solución más práctica es concederle una participación, pero una participación que no sea predominante⁸².

Visto lo anterior, resulta un tanto sorprendente lo que Romilly descubre en Aristóteles: "Esta notable defensa de las cualidades, y de la lucidez del pueblo se basa en un sentido agudo de lo que el hecho político tiene de específico;(..."⁸³; No parece claro, sin embargo, que la posición de Aristóteles pueda calificarse como "notable defensa"; y respecto de esa especificidad de lo político, sírvanos la siguiente afirmación: "que la ciudad sea buena ya no es obra de la suerte, sino de ciencia y decisión"⁸⁴; y ya sabemos quiénes están en disposición de aprehender esa ciencia y de saber decidir.

Obsérvese también, que los párrafos que más pueden servir de ocasión para extraer esa defensa de la competencia política del pueblo, están sembrados de suposiciones hipotéticas, reservas y restricciones: "podría parecer plausible y, aunque no exenta de dificultad, encerrar tal vez algo de verdad"; "pueden ser, sin embargo"; "no es claro, sin

⁷⁸ *Pol.* 1320 b

⁷⁹ Cfr. *Pol.* 1320 a

⁸⁰ Cfr. *Pol.* 1298 b

⁸¹ *Pol.* 1321 a

⁸² Cfr. L. STRAUSS, *op. cit.*, p. 36

⁸³ J. DE ROMILLY, *op. cit.*, p. 91

⁸⁴ *Pol.* 1332 a

embargo"; "nada impide que lo dicho sea verdad tratándose de ciertas multitudes"; "quizá , sin embargo, no sea verdad todo esto, si el pueblo..."; "pues acaso también en esto se tiene razón"⁸⁵.

Otro texto que también podría sugerir esa misma conclusión, es aquel en el que se afirma: "por la misma razón que un banquete al que muchos contribuyen es mejor que el de uno solo, también juzga mejor una multitud que un individuo cualquiera. Además, una gran cantidad es más difícil de corromper,(...)". Pero si, en el texto anterior, ponía la salvedad de que la igualdad entre lo unido y lo disperso sólo se cumplía "tratándose de ciertas multitudes", y no "tratándose del pueblo entero y de la masa toda"; ahora se añade la misma corrección: "si estas condiciones no son fáciles de cumplir tratándose de muchos, supongamos que hay cierto número de hombres y ciudadanos buenos: ¿será más incorruptible el gobernante individual o el número mayor de hombres todos buenos? Evidentemente, el número mayor. Podrá replicarse que en el número mayor surgirán disensiones, cosa que no puede ocurrir si se trata de uno solo. Pero a eso podrá responderse que son de alma recta, como aquel único"⁸⁶. Lo que se está comparando es, pues, un conjunto de ciudadanos *buenos* y de *alma recta*, con un solo hombre igualmente bueno; para concluir que es mejor el gobierno de aquéllos que el de éste. En definitiva, el propósito que dirige este texto no es otro que demostrar que, en iguales condiciones, es preferible una aristocracia a una monarquía, tal y como Aristóteles clausura esta argumentación: "la aristocracia deberá considerarse mejor que la monarquía para las ciudades, (...), siempre que sea posible reunir unos cuantos semejantes"⁸⁷.

No puede, pues, afirmarse que para Aristóteles sea de validez universal la superior competencia de los muchos sobre los pocos. A lo sumo, llega a justificar la validez, e incluso conveniencia, de conceder ciertas funciones colectivas a la multitud, pero sin que estas funciones lleguen a suponer soberanía en cuanto a la decisión, y sin que ello obste para reservar las funciones individuales a las clases selectas. Y

⁸⁵ Cfr. *Pol.* 1281 b- 1282 a

⁸⁶ *Pol.* 1286 a-1286 b

⁸⁷ *Pol.* 1286 b. En el capítulo siguiente, escribe: "Además como ya hemos dicho antes, si es justo que el hombre capaz gobierne por ser mejor que los otros, dos buenos son mejor que uno; *esto* es lo que da a entender aquello de "más ven cuatro ojos ...", y el deseo de Agamenón: "¡ojalá tuviera diez consejeros así!" (*Pol.* 1287 b).

todo esto, además, con un motivo de fondo: evitar el descontento general que podría despertar una exclusión total de la gestión pública⁸⁸.

En relación con la afirmación de que los más son menos corruptibles que uno solo o unos pocos, Ross acusa a Aristóteles de ignorar que una multitud puede ser igualmente arrastrada por la pasión, y en concreto, por la pasión de sus miembros más apasionados⁸⁹. Sin embargo, no parece que fuera inconsciente de semejante fenómeno. Como el mismo Ross reconoce más adelante, para Aristóteles las democracias son derrocadas generalmente por el exceso de demagogos, que enardecen a las masas contra las clases superiores, dando lugar así a la tiranía de aquéllas sobre éstas, o a la alianza defensiva de éstas contra aquéllas⁹⁰. Los demagogos son respecto del pueblo lo mismo que los aduladores respecto de los tiranos⁹¹: lo halagan, ensalzando su soberanía hasta por encima de la ley⁹², y el pueblo acaba sucumbiendo a semejante sugestión y se convierte en un déspota⁹³. Aristóteles tiene muy presente que la opinión popular puede ser manejada por tales individuos⁹⁴, los cuales, entre otras cosas, suelen hacer muchas confiscaciones para agradar al pueblo. Para evitar esto, Aristóteles aconseja que los bienes de los condenados no se hagan comunes, sino que pasen a ser propiedad sagrada, pues así la muchedumbre condenará a menos, ya que no va a sacar provecho de ello⁹⁵. Esta medida da también idea de la estimación que Aristóteles tiene sobre la ecuanimidad y lucidez de la masa popular. Pareja apreciación queda reflejada en otra medida que a continuación indica: "cuando hay recursos, no debe hacerse lo que actualmente hacen los demagogos (que distribuyen el excedente, y los pobres reciben y vuelven a necesitar, porque dar a los pobres un socorro de esta clase es como intentar llenar un tonel agujereado),(...)"⁹⁶.

Por otra parte —como ya hemos visto—, Aristóteles es partidario de que la soberanía recaiga en la ley, y no en la voluntad popular.

⁸⁸ Cfr. W.D. ROSS, *op. cit.*, p. 362.

⁸⁹ *Idem.*, p. 363.

⁹⁰ *Idem.*, p. 373.

⁹¹ Cfr. *Pol.* 1292 a

⁹² Cfr. *Pol.* 1305 a

⁹³ Cfr. *Pol.* 1292 a

⁹⁴ *Ibid.*; cfr. *Pol.* 1273 a

⁹⁵ Cfr. *Pol.* 1320 a

⁹⁶ *Ibid.*

Tanto para el caso de un solo hombre como para el de una multitud, es preferible que se gobierne bajo el imperio de la ley, que es razón sin apetito. Por consiguiente, para Aristóteles, tan sujeta a pasión es la voluntad de un individuo como la de una muchedumbre; si ambas han de estar sometidas a la ley, es porque ambas son igualmente susceptibles de arbitrariedades y venalidades. Pero para que el imperio de la ley sea en verdad una garantía, la ley no debe ser ni oligárquica ni democrática, pues de lo contrario las consecuencias no cambiarían⁹⁷. Las leyes que "conducen con los regímenes rectos son justas, y las que conducen con sus desviaciones no son justas"⁹⁸. Una ley que se rige exclusivamente por el criterio de igualdad numérica, y que, por tanto, da idéntica participación política a todos, sin atender a los merecimientos, es injusta; y su primacía no sirve de veras para impedir el gobierno pasional, ya que, de hecho, convierte al pueblo en el auténtico y real soberano.

6. Idealismo "versus" conservadurismo

Finalmente, y para concluir, recalquemos algunas cuestiones. Ciertamente, puede decirse que lo que caracteriza al pensamiento aristotélico es una especie de "tensión entre la idea y la experiencia"⁹⁹. Ahora bien, esta tensión no hay que entenederla en el sentido de que Aristóteles invalide o restrinja los principios ideales en función de las condiciones empíricas, sino en el sentido aquí visto: son los principios ideales los que imprimen en esas condiciones una tensión hacia ellos, que se traduce en la educación del máximo grado de presencia del ideal, del que son capaces dichas condiciones, manteniendo en todo momento —no obstante la actualización de ese grado— el horizonte de grados superiores al presente. No se trata, pues, de que Aristóteles se esfuerce por amoldar su pensamiento político a las condiciones reales de posibilidad; se trata más bien de un pensamiento político que se esfuerza por enseñar a decidir correctamente respecto de determinadas condiciones de posibilidad, sin contentarse con la sola descripción del puro ideal —como en Platón—, pero sin que la corrección de tal decisión se rija exclusivamente por los dictados de

⁹⁷ Cfr. *Pol.* 1281 a

⁹⁸ *Pol.* 1282 b

⁹⁹ JAEGER, *op. cit.*, p. 455.

dichas condiciones, es decir, por criterios de simple viabilidad.

Aunque atento a lo empírico, Aristóteles mantiene la función normativa de lo ideal. Por este motivo, aunque reconoce que en la realidad casi todos los regímenes son o bien oligárquicos o bien democráticos, no acepta el dividir los regímenes políticos en dos clases: oligarquía y democracia. "Este es, pues, el punto de vista que suele adoptarse acerca de los regímenes; pero nuestra división es más verdadera y mejor: una o dos formas están bien constituidas, y las otras son desviaciones: en un caso, de la armonía bien combinada; en el otro, del régimen mejor; (...)"¹⁰⁰. La realidad empírica se sigue valorando y ordenando desde principios formales-ideales.

Aristóteles no extrae su doctrina de lo circunstancial, sino que extrae de su doctrina la necesidad de contar con la circunstancia. Esta particularidad es precisamente la razón de que establezca una especie de graduación de formas políticas —más o menos ideales— en correspondencia con una graduación de condiciones —menos o más empíricas—, pero sin postular ideológicamente ninguna de ellas —ni siquiera la correspondiente a las condiciones más comunes—, y suspendiendo toda opción definitiva, en atención, precisamente, a esa relevancia de lo circunstancial concreto. Así, por ejemplo, aunque puede decirse que, entre democracias y oligarquías, será mejor el que más se aproxime al régimen intermedio y peor el que más se aleje, es posible que no sea tan cierto si se juzga "en vista de ciertas circunstancias; digo en vista de ciertas circunstancias, porque con frecuencia, aun siendo preferible un régimen, nada impide que a algunos les convenga más otro régimen"¹⁰¹.

Por ser consciente de la relevancia de lo circunstancial, reconoce que el gobierno justo y conveniente es distinto para las distintas clases de pueblos; y por mantener, al mismo tiempo, la función normativa de lo ideal, pone límite a dicha relatividad, rechazando, para cualquier caso, las formas contrarias a la naturaleza, como la tiranía, "así como ningún otro de los regímenes pervertidos, que se producen de modo antinatural"¹⁰². Aristóteles no predica, como universalmente justo y conveniente, el establecimiento de ningún régimen determinado. Ni siquiera lo hace en el caso de la república o régimen intermedio; pues este régimen sólo conviene ciertamente a un pueblo "en que de modo

¹⁰⁰ *Pol.* 1290 a

¹⁰¹ *Pol.* 1296 b

¹⁰² *Pol.* 1287 b

natural se da una masa *guerrera*, que puede ser gobernada y gobernar según la ley y que distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados según sus méritos.¹⁰³

Aristóteles no prescinde de las categorías éticas e ideales en ningún momento, ni siquiera en las páginas de su *Política* que han sido acusadas incluso de maquiavelismo. Así, por ejemplo, después de señalar —escandalosamente para algunos— las medidas que convienen al tirano para mantener su régimen, concluye: "estos y otros semejantes son los rasgos característicos del tirano y los procedimientos por los cuales mantiene su poder, y *no excluyen maldad alguna*"¹⁰⁴. A la ciencia política le compete enseñar cuáles son estos procedimientos, pero enseñando, al mismo tiempo, cuál es la calidad moral de los mismos.

Para Aristóteles, el fin de la política y del estado no queda reducido al mero mantenimiento del régimen, sea éste el que sea. Ciertamente, se dice en la *Política* que "para el legislador o para los que quieren establecer un régimen de esta naturaleza, no es el único ni el mayor quehacer establecerlo, sino más bien conservarlo, pues de cualquier manera que esté constituido, no es difícil que dure un día o dos o tres"¹⁰⁵; y en la frase siguiente, se añade: "y no debe considerarse como democrático u oligárquico aquello que contribuya a que la ciudad se gobierne más democrática u oligárquicamente, sino durante más tiempo"¹⁰⁶. Sin embargo, tengamos en cuenta lo siguiente:

Aristóteles habla de "un régimen de esta naturaleza". ¿A qué régimen se refiere? No es otro que a la última forma de democracia, como bien puede comprobarse, leyendo las líneas inmediatamente anteriores. Por otra parte, en la frase siguiente, lo que concretamente se está diciendo es que debe considerarse como *democrático u oligárquico* lo que haga gobernable a la ciudad durante más tiempo: democrático y oligárquico, pero no mejor, más justo o más político. Aristóteles está refiriéndose a formas políticas corruptas; y, efectivamente, para estas formas políticas —y sólo para éstas—, la mera conservación del régimen sí puede constituir el verdadero fin, pues el mantenimiento del

¹⁰³ *Pol.* 1288 a (los subrayados son míos, y con ellos quiero resaltar el sesgo aristocrático de este régimen y su distanciamiento de la democracia, que ya hemos visto en otras páginas).

¹⁰⁴ *Pol.* 1314 a (el subrayado es mío).

¹⁰⁵ *Pol.* 1319 b

¹⁰⁶ *Pol.* 1320 a

orden representa el máximo bien que puede extraerse de ellas: mientras haya un orden —por defectuoso que sea—, será posible al menos la convivencia pacífica, y la mera convivencia es ya un cierto bien¹⁰⁷.

Estas formas son desviaciones: desviaciones del auténtico bien político. Pero ya que se desvían del bien, aún pueden conservar, por lo menos, la condición política: ser *politeia*, régimen o constitución. Recordemos el ejemplo que ponía Aristóteles: "una nariz que se desvía de la rectitud ideal" puede, sin embargo, seguir siendo agradable a la vista, pero si se acentúa la deformación, dejará incluso de parecer nariz¹⁰⁸. A la luz de esta comparación, entendemos mejor qué significa el mantenerse para un régimen desviado, y por qué es un valor y una meta. Conservación equivale a moderación: no profundizar ni acentuar la deformación que los configura, sino, al contrario, aminorarla y suavizarla. Conservar una democracia significa, en última instancia, rectificarla, procurar que sea menos democrática. De lo contrario, una democracia —al igual que una oligarquía—, a fuerza de ser democrática, dejará de ser siquiera un régimen. Lo que procede de un principio erróneo sólo puede tener su salvación en la incorrecta aplicación de dicho principio.



¹⁰⁷ Cfr. *Pol.* 1278 b

¹⁰⁸ Cfr. *Pol.* 1309 b