



# Legitimidad y conservación

Antonio Hermosa Andújar

de la polis en Aristóteles

En el proceso orquestado por la mente griega de liberar la voluntad del hombre de toda cadena ajena para imponerle únicamente las suyas propias, Aristóteles dio quizá el paso definitivo: cortó el nudo que vinculaba a la polis con los procesos naturales, sometidos a la ley incorruptible del tiempo: la necesidad de perecer; ni siquiera la república platónica, con su circunstanciada trama de medidas racionales establecidas en aras de una supuesta perfección suprema, fue capaz de sustraerse al hechizo del antiguo poder de la muerte. Enemigos como la soberbia, el deseo de lucro, el de honores, el miedo, las intrigas, etc., en los que se atrincheró el deseo de igualdad y que acaban arrasando con todo pues no la encuentran en ninguna parte; enemigos hasta ahora invencibles, puesto que el hombre los saca de su propia costilla y la naturaleza del hombre permanece idéntica a pesar de los cambios, son afrontados aquí desde un régimen que toma por protagonista al hombre común, con el que conforma una mayoritaria clase media que se identificará con la existencia sociológica de la virtud; y que entre otras novedades presenta armas tan destacadas como la sabia combinación de calidad y número y una mayor formalización del sistema político. La política es, como se ve, la sede en la que el hombre plantea su desafío al destino y a la muerte; y como el escenario en el que transcurre la batalla no es otro que la polis, hemos de dirigir nuestro esfuerzo a determinar cuál de sus diversas conformaciones posibles puede resultar victoriosa en la contienda. Ésa será, entonces, la sola polis legítima, y al examinar su constitución tendremos asimismo ocasión de constatar una parte del alcance de la deuda que la democracia contemporánea tiene contraída con la doctrina aristotélica, con el régimen en el cual se encarna: la República o *Politeia*.





ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

## I. El *zoón politikón*. La naturaleza como historia

Un hecho propio, aunque no específico, del hombre es vivir en comunidad. Se trata de un rasgo común de la especie que identifica a cada uno de sus integrantes; tenga el color de piel que tenga, habite donde habite, viva como viva, trabaje o no y trabaje en lo que trabaje, sea varón o hembra, anciano o niño, etc., el mosaico de elementos configuradores de cualquier individualidad no hace sino realzar lo constitutivo de todos: el ser naturalmente sociales.

La comunidad es, así, el teatro en el que los hombres ejecutan sus acciones y realizan su destino personal y colectivo y el marco donde se hacen valer las diferencias fisiológicas y se crean o recrean las diferencias sociales. Y quizá una entre las primeras diferencias sensibles en el ámbito de lo humano sea, precisamente, la existente entre las propias comunidades. Si bien Aristóteles no se detiene en precisar la casuística de las mismas, y aunque su foco ilumine ante todo la tradición helena, para concentrarse en el producto final y más acabado de su evolución, la polis, lo que nos dice al respecto es en verdad revelador. Nos dice, por ejemplo, que todos los humanos viven en comunidad<sup>1</sup> (siendo la polis una de ellas) y que toda comunidad tiene su propio fin específico; pero acto seguido nos dice que la comunidad mayor contiene a la menor y que el fin de la última y perfecta contiene los de las demás. Esto comporta al menos tres consecuencias y un problema. La primera de ellas es que entre la forma de la comunidad inicial y la final hay un hilo de continuidad que los cambios, por grandes que fueren, no consiguen ocultar; la segunda es que el pasado no siempre desaparece por completo en el presente; la tercera, en cambio, a diferencia de las anteriores, no es descriptiva, sino normativa: el fin de la comunidad última es mejor que cualquier otro fin precedente. La carrera iniciada por la más elemental de las formas comunitarias, la de la familia, hasta desembocar en la polis, habiendo pasado por las formas de clan, fratría, tribu o colonia, etc., no la hace desaparecer, aunque sí cambiar (en el camino, por el contrario, sí se quedan otras formas más complejas): pero lo que sí tiene lugar es un cambio en los fines de las mismas, y un reconocimiento de que sólo en la polis el hombre tiene el fin acorde a su naturaleza.<sup>2</sup>

1. Notemos que, ontológicamente, incluso los hombres que viven en un supuesto estado de naturaleza previo a su constitución en sociedad, como el postulado por un Antifonte, un Critias o, más tarde, por un Lucrecio, no por ello dejan de ser seres *sociales*; la diferencia fundamental en este punto entre uno y otra radica en el tipo de organización a que dan lugar y en el de conducta que permiten; pero en ambos los hombres viven unos *junto* a otros: reunidos, aunque no siempre unidos.

2. Ese modo teleológico de razonar no se salda sin contradicciones, siendo la principal la de tomar al *hombre* de la polis como *el* hombre sin más (un tipo de razonamiento ese, y de error, frecuentemente propagado por transmisión hereditaria).





Y ahí surge el problema: cuando decimos que Aristóteles considera al hombre como un ser naturalmente social, ¿qué estamos diciendo exactamente, que es un ser naturalmente *comunitario* o que es un ser naturalmente *político*? La conocida afirmación aristotélica de que «el hombre es por naturaleza un ser político»<sup>3</sup> da por descontada la primera alternativa para afirmar en principio sólo la segunda. Pero la respuesta, con ser clara, no está exenta de ambigüedad, ya que no raramente esos dos ámbitos tienen cabida a la vez en su argumentación.<sup>4</sup> Así pues, ¿qué significa con exactitud la frase citada más arriba?

Por su origen, naturaleza, estructura, modo de reproducción, necesidades que satisface y fines que persigue, la polis difiere cualitativamente de cualquier otra forma asociativa, humana o animal. Lejos de entrar, sin embargo, a detallar este sistema de diferencias, nos limitaremos a resaltar someramente algunas de ellas, con el doble objetivo de explicitar, de un lado, la afirmada superioridad de la polis y mostrar, de otro, la historicidad de la naturaleza humana. Puesto que la polis «es la comunidad perfecta de varias aldeas», y puesto que la aldea parece ser «una colonia de la casa» (1252b 8 y 6), esas dos formas naturales de comunidad la preceden en el tiempo. En la casa, sus miembros satisfacen las necesidades «de cada día», es decir, el sustento, el vestido, etc., y realizan dos fines naturales igualmente primarios, el de la reproducción y el de la seguridad: el primero, con la asociación entre hombre y mujer; el segundo, con la asociación entre amo y esclavo (naturales, insistimos, las dos). Respecto de la función de la aldea Aristóteles no se muestra muy locuaz, salvo para reconocerla como medio de satisfacción de necesidades naturales no cotidianas e, indirectamente, de garantizar mejor los fines anteriores, reproducción y seguridad. La polis, en la que se ha perdido ya todo vínculo de consanguinidad, «es el fin de aquéllas», tan «natural» como ellas, y aún más eficaz garantía para sus necesidades y fines. Pero, además, la polis es una comunidad con necesidades y fines propios, nuevos: «nacida para las necesidades de la vida» subsiste, en cambio, para «la vida buena», fin supremo del hombre que presupone el abandono de la necesidad merced a la creación de un

3. *Política*, 1253a 10. Citamos preferentemente por la edición de Julián Marías y María Araujo (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997), aunque también hemos tenido en cuenta la de Manuela García Valdés (Madrid, Gredos, 2000).

4. En este mismo contexto, en el que se fijan con precisión las diferencias entre la polis y los restantes tipos de comunidad, la frase continúa del siguiente modo: «y que el insocial [esto es: *ápolis*, *apolítico*] por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre», especies éstas que se concretarán acto seguido en una «bestia» o un «dios» respectivamente (1253a 14). También en la *Ética a Nicómaco* había mostrado ya idéntica ambivalencia al sostener que «el hombre es un ser político y dispuesto por naturaleza a vivir con otros» (1169b).





ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

medio específico: el bienestar.<sup>5</sup> A todo esto Aristóteles lo llama «autarquía», significando con ello que la polis es la primera y única de las comunidades establecidas por los hombres que es autosuficiente, en la cual se cierra por tanto el ciclo evolutivo de las mismas y la «naturaleza» (humana) alcanza su pleno desarrollo y perfección final.<sup>6</sup>

Con todo, no es el hecho de ser perfecta y fin de las demás comunidades la sola fuente de su supremacía sobre ellas; su estructura le suma un título más. Desde este punto de vista la casa es extraordinariamente diversa de ella, y de nuevo un medio suyo. La casa acoge en efecto dos tipos de relaciones, una entre libres y otra entre libres y esclavos; la primera se desdobra a su vez en otras dos, la paterno/filial, entre padres e hijos, y la conyugal, entre el marido y la mujer; relación entre libres, decimos, pero relación de dominación natural de los padres sobre los hijos y del marido sobre la mujer, ya que ésta posee, «pero sin autoridad, la facultad deliberativa», «y el niño la tiene, pero imperfecta», mientras que el padre/marido la posee en su plenitud. El segundo tipo de relación, la heril, se da entre el amo –el padre/marido de antes– y el esclavo, carente éste de la citada facultad.<sup>7</sup> Frente a esta doble dominación natural, bien que la primera<sup>8</sup> más atenuada que la segunda, la polis es el escenario de un nuevo tipo de poder, el poder *político*, es decir el que se ejerce por y sobre «hombres libres e iguales» (1252b 1). Se trata, como veremos, de una novedad absoluta en la historia humana, que marca un antes y un después en el proceso civilizador, y que se constituye asimismo en criterio para trazar otro tipo de diferencias: la existente entre el griego y el bárbaro,<sup>9</sup> que carente de la plena facultad deliberativa establece un poder cuasi paternal entre soberanos y súbditos que en su uso semeja al privado de la casa helena existente entre el amo y el esclavo. Nuevo poder y nueva relación entre los hombres: expresión de

5. Naturalmente, también aquí una cosa es lo que Aristóteles afirma y otra las contradicciones en las que incurre: la producción de esa condición necesaria para la vida moral que es el bienestar, como la existencia del lujo, una de sus perniciosas consecuencias posibles y de la que no se traza con claridad la frontera, presuponen el comercio entre polis, exigencia ésta no demasiado bien avenida con la autarquía.

6. Dice Aristóteles: «[...] La ciudad es el fin de aquéllas [casa y aldea], y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza», *ibid.*

7. En realidad, la imagen del esclavo trazada por Aristóteles dista de ser unívoca, pues al entrar en la polémica acerca de la naturalidad o no de la esclavitud no tarda en rectificar esa visión inicial para acabar reconociéndolo como portador de cierta moralidad y capacidad de juicio (1260a 1), si bien inferior en rango a la de los libres, a la del amo en especial.

8. También en su interior hay diferencias, pues si bien todos sus sujetos son «seres libres», «hay que gobernar [...] a la mujer como a un ciudadano, y a los hijos monárquicamente» (1259b 1).

9. Cf. François Hartog, «Conoscenza di sè / Conoscenza dell'altro», en *Storia d'Europa*, T. II, Torino, Einaudi, 1994, pp. 891-923. Cf. también: *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, Buenos Aires, FCE, 1999, pp. 111-147.



un nuevo fin que la polis acoge, intermedio entre la satisfacción de necesidades y la práctica de la virtud, a la vez que específico de la nueva vida pública: la justicia.<sup>10</sup> Con él se termina de delinear la novedad del sujeto de la polis: un ser al que sigue apremiando satisfacer sus necesidades de reproducción y seguridad, entre otras, pero que aspira ineluctablemente al bienestar a fin de realizar los otros dos fines propios –relacionados sí, pero tan irreductibles el uno al otro como los ámbitos en que se ejercen–, constitutivos del mundo de la acción, de la *praxis*: virtud y justicia.

Las distancias entre la casa (y la aldea) de un lado, y la polis de otro, se agrandan al considerar la producción y reproducción de la comunidad. La doble tarea de adquirir bienes en aras de su posterior uso, Aristóteles la fía a dos artes naturales: la economía y la crematística respectivamente. Ellas se encargan de acudir a esa inmensa y surtida fuente de provisión de recursos que es la naturaleza –una pirámide teleológicamente concebida que sitúa al hombre en su cúspide y todo lo demás sujeto a él, y en la que la violencia y la guerra son instrumentos naturales de apropiación– para poner a los pies del hombre «aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o una casa» (1256b 13). Empero, la polis aprovechará ese doble valor inherente a todo objeto, el de uso y el de cambio, para objetivar y generalizar tal facultad; y, tras mezclarla con el torrente de necesidades que van haciendo acto de aparición en el desarrollo de la vida social, con los prodigios que la inteligencia y la habilidad humanas arrancan a lo desconocido y transforman en conocimiento y técnica, etc., para fundar el mercado: un lugar de intercambio de bienes, foráneos incluso, del que proveerse. Pero ahora, el arte de adquirirlos y el de usarlos, la economía y la crematística, se valen de nuevos medios y requiere de otra mente y de nuevos procedimientos: ambas artes se han vuelto así *artificiales*, es decir, propias de comunidades más complejas que la casa o la aldea, y con consecuencias como las que casi a continuación se expondrán.

En efecto, antes de extraer las conclusiones del presente discurso y responder a la pregunta que lo abrió, resulta aún necesario echar una última ojeada a la especificidad de la comunidad perfecta, al objeto de obtener una más cabal comprensión de su orden y una perspectiva más clara de algunos de los peligros morales inmanentes que la acechan. Decíamos antes que también desde el punto de vista de su estructura la casa es un medio de la ciudad. ¿En qué sentido lo es? Hemos

10. El elemento central de la vida pública que, sin embargo, y pese a la fuerte inspiración helena, y en particular aristotélica, presente en su idea de política fue totalmente descuidada por Arendt (al respecto, cf. Hanna Pitkin, «Justicia. Acerca de la relación entre público y privado», *Araucaria*, 14, dic. 2005, pp. 46-47).

de volver, pues, a la relación amo/esclavo. Para vivir, como para vivir bien, los miembros de una casa requieren bienes, y la administración doméstica comprende en su seno el arte adquisitorio, el arte de hacer sobrevivir adquiriendo propiedades con las que subvenir a las necesidades. Como todo arte, para su fin se vale de instrumentos específicos; instrumentos que son de dos clases, inanimados y animados. Todos juntos conforman la propiedad, pero la diferencia entre unos y otros es también diferencia funcional: mientras los primeros son instrumentos de producción, a los que un producto sobrevive a su actividad, los segundos lo son para *vivir*: y se componen tanto de tales productos, cuanto de ese instrumento especial que es el esclavo. A estos instrumentos específicos se les llama *posesiones*. ¿Qué es entonces un esclavo? Un instrumento para la vida, y como la vida es acción, dice Aristóteles, «un instrumento para la acción». Más precisamente: es el instrumento que usa instrumentos para la acción de su amo, para satisfacer sus necesidades a fin de que éste quede liberado de la necesidad, es decir, libre: en condiciones de ejercer su tarea pública. El mismo instrumento que se vale de instrumentos para subvenir a las necesidades de la vida, crea pues las condiciones, con la misma actividad, para la vida pública; el esclavo es el trabajo ya hecho, y la recompensa ya obtenida, de su amo, que le permite ejercer su derecho a participar en cuanto ciudadano en la administración de la ciudad. Así es como puede el *amo* salir de su casa para ir a la asamblea: y cómo se convierte en *libre*, dejando de ser amo, al salir de la misma. Así pues, es precisamente de esta truculenta manera, transformando la esclavitud en una función de la libertad, como la casa se convierte en el medio privado pero necesario de la vida pública, en requisito de libertad.

¿Y cuáles son los peligros que la crematística artificial hace arrostrar al ciudadano? En aras de la supervivencia, la administración doméstica casi fundía en un solo arte la doble tarea de adquirir recursos y usarlos, y a la regla de la crematística de acumular tan sólo lo necesario plegaba la economía la suya de ceñirse a «completar la autosuficiencia natural» (1257a 6) cuando ésta no era suficiente. En todo caso, se trataba siempre de bienes perecederos, por lo que carecía de sentido su acumulación desproporcionada, al considerarse un despilfarro su deterioro. Todo cambió cuando en el aprovisionamiento de recursos era cada vez mayor el peso de lo externo a la casa e incluso a otras comunidades mayores. Se amplían y consolidan los intercambios, que preparan el advenimiento a la vida social de un héroe antaño ignorado: la moneda. Ésta no sólo los facilita, sino que los desarrolla ulteriormente con «el comercio de compra y de venta», tan distinto en su naturaleza del primitivo trueque. Comprar y vender ahora no deja de ser un cambio más y una actividad usual y común, y por eso Aristóteles, pese a las enormes diferencias en los modos de subsistencia y de reproducción, no duda en afirmar que el segundo «surgió lógicamente del otro».



No obstante, la moneda no supone sólo un cambio espectacular en los procesos de intercambio y reproducción social; su revolución es aún más moral, y hasta política, que económica, y se resume introduciendo otra novedad absoluta en la historia humana, en el sentir de Aristóteles: la desaparición de la idea de límite. Su misma condición de recurso manejable, fácilmente intercambiable y acumulable, además de imperecedero,<sup>11</sup> al contrario de los estrictamente naturales de antaño y únicos necesarios, procrea en la mente humana nuevos intereses que pronto convierte en fines, proceso que se culmina cuando, en su desarrollo, dichos fines se confunden con el medio que los realiza, la propia moneda, recreando por así decir *otro* hombre en el interior del nuevo hombre que buscaba sobre todo la virtud y la justicia, fines ahora desalojados del templo de la praxis por el nuevo dios que ahora se construye en ella su altar: el dinero. La porfía de titanes en que se convierte el alma de cada individuo se resuelve casi siempre a favor del más nuevo, y por ello la antropología aristotélica pronto contará con dos hombres en lugar de uno, ese uno en el que en principio deberían tener cabida todos los seres libres e iguales de la polis. La prueba de ese resultado la tenemos en que ya no se conforma con ese afán de lucro con el que había suplantado a lo necesario en la búsqueda de supervivencia; ni con esa búsqueda –infinita por naturaleza: tanto como la vida que los goza– de placeres con las que el cuerpo suplanta al alma –*vinganza* del esclavo en el interior del hombre libre– en el trono de la moralidad: sino que ahora monetariza «todas sus facultades», es decir, les sustrae su fin específico para reducir las a otro medio más de obtención de riquezas. «La riqueza, engalanada de virtudes» un tiempo,<sup>12</sup> se ha deshecho de sus acompañantes; ni rastro queda ya de ese «nada en exceso», de ese «recuerda que eres mortal», de ese «todo con medida», del *límite*, en suma, con el que proverbios, oráculos, poetas, filósofos, etc., han querido refrenar la acción humana para evitar sucumbir ante la némesis del destino.

Empero, las consecuencias del resultado antevisto no revisten, al menos no todas, la gravedad que cabría esperar; quizá sí la primera, a saber: que el reconocido éxito de la rebelión del esclavo contra el señor, es decir, del bienestar contra la virtud, ha producido una teoría en la que ésta ya apenas campea en la sociedad, salvo en la acción de esos renovados semidioses que son ciertos filósofos. Pero no tanto la

11. Quizá algún lector pueda pensar que esos son los argumentos de Locke para glosar la introducción del dinero en la sociedad, expuestos al tratar de la propiedad en el capítulo V de su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*; pero es que en este punto, Locke se llamó antes Aristóteles.

12. Píndaro, *Odas, Olímpica II*, 54. Píndaro, cantor de gestas aristocráticas, tenía razón en quejarse, pues era su clase predilecta la que, en los hechos, más se esforzaba por llegar antes tan bajo; un proceso que dejaba perplejo al propio Solón (cf. Christian Mayer, *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin, W. J. Siedler Verlag, 1997, p. 129).





ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

segunda, aunque el propio Aristóteles no es plenamente consciente de haber dado con el antídoto del mal, que es político y no moral, como la enfermedad que ha de curar; ésta, en efecto, no destruiría por sí misma las murallas de la ciudadela,<sup>13</sup> pero sí favorecería que otros lo hicieran, pues sus deseos carecerían de fuerzas que oponer a una segura invasión externa. Ese antídoto, como veremos, se llamará democracia. O, en el lenguaje de su autor, *politeia* (o *república*).

Al delimitar la singularidad de la polis dentro del espacio común de las comunidades nos proponíamos crear el marco en el que situar la respuesta a la cuestión que abrió nuestro discurso, esto es, si el hombre es un ser naturalmente comunitario o naturalmente político.<sup>14</sup> Comunidad como la casa y la aldea, la polis era en cambio cualitativamente diferente de ellas: semillas ambas de un tipo de convivencia que en su configuración final crea un mundo ajeno a las dos: diverso en el modo de garantizar los fines propios de aquéllas, que también incorpora a los suyos, por completo nuevos. La respuesta, se ha visto, es que los hombres son, siempre y por doquier, seres sociales por naturaleza, lo que significa que siempre y por doquier viven en algún tipo de comunidad; y también que, ni siempre ni por doquier, realizan su naturaleza, cosa que sólo ocurre cuando establecen una polis. O si se prefiere, que el hombre es, ontológicamente, un ser social por naturaleza, y sólo en la polis es un ser político por naturaleza, siendo la historia el camino por el que el primero puede transmutarse en el segundo, es decir, puede la naturaleza, social siempre, cambiar de identidad.

13. Bien que, abandonados a su suerte, no sólo dilapidarían los tesoros que allí se acumulan, sino también el futuro que les espera, pues individuos así acabarían probablemente segregando el nihilismo militante de sus conciudadanos dominados por la peste (cuyos efectos sobre sus cuerpos y mentes Tucídides narrara en manera egregia), aun sin necesidad de volver a pasar por la causa. Y entonces, se sabe, todo les sería consentido, porque sólo ellos decidirían sobre lo que quieren.

14. De ahí que nos hayamos concedido ciertos lujos que, de habernos propuesto investigar la completa casuística del *zoón politikón*, nos hubieran estado vedados, como la de prescindir de sus vínculos con el *lógos*, y de los de éste con la idea de justicia (al respecto, cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago & London, The University of Chicago, 1998, pp. 22-27). Añadamos con todo que la palabra, como la libertad de palabra o *isegoría*, ha gozado siempre de gran predicamento en Grecia, pues, como recuerda Marcel Detienne, ya «en las asambleas [de guerreros] la palabra es un bien común, un *koinón* depositado “en el centro”. Cada uno se apodera de ella por turno con el acuerdo de sus iguales» (*Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1981, p. 98, citado por María E. Díaz y Pilar Spangenberg, «La confrontación entre sofística y filosofía», *Deus Mortalis*, Buenos Aires, 3, 2004, p. 14). Y todavía Apolonio de Rodas, en el siglo III, contrapone la palabra a la fuerza como medio civilizado de relación entre los hombres (*Argonáuticas*, III, 185-190). Y ello por no hablar del celeberrimo diálogo entre Atenea y el Coro al final de las *Euménides* de Esquilo, con el cual éste cierra *La Orestía*, y con el que volveríamos a enlazar la palabra con la justicia y a ambas con la democracia (o *república* en Aristóteles).





Es la ambivalencia de dicho término, *naturaleza*, la fuente de la que pueden manar las confusiones; con ella, en efecto, por un lado, se designan realidades empíricas, mientras por otro se las compara valorando a una sobre las demás. No sólo: *naturaleza*, aplicado a la casa o a la polis, hace referencia a un dato; sólo que, en el segundo caso, se oculta el proceso que ha llevado hasta él; simplificando en extremo cabría decir que la casa es lo natural no evolucionado; la aldea, lo natural tras cierta evolución; y la polis, lo natural ya enteramente evolucionado, que se intentará mantener con la más adecuada organización pero que no admitirá ninguna transformación cualitativa ulterior: perfecto, en suma. Se comprende así que pueda decirse que para Aristóteles el hombre sea siempre un ser naturalmente social, es decir, que vive en comunidad junto a otros, pero que sólo en la polis sea un ser por naturaleza político, puesto que sólo en la polis realiza su naturaleza,<sup>15</sup> y se comprenden así las diferencias entre una y otra naturaleza humanas: que la biología social del individuo que vive en casas o aldeas (y hasta en imperios bárbaros) se convierta en biología moral en el individuo de la polis, o si se prefiere, que la polis marque el punto más alto en la jerarquía natural que reordena la vida comunitaria de los hombres; es a eso a lo que se refiere sin duda Aristóteles cuando afirma que «por naturaleza la ciudad es *anterior* a la casa»,<sup>16</sup> un juicio normativo que claramente subraya cómo lo temporalmente posterior es lo primero por su significado.

Por lo demás, nótese que cuando hablamos de evolución entre ambos extremos de la naturaleza social del hombre estamos diciendo que la misma transcurre en el tiempo, esto es, en la historia, sede permanente de lo natural humano; decimos, pues, que el movimiento y el cambio son sus elementos rectores, y un cierto progreso, una de las consecuencias de cambiar; con todo, la aparición de la polis, la forma perfecta de la asociación humana, representaría para Aristóteles el fin del cambio; del movimiento futuro quizá cupiera esperar la formación de nuevas polis, y si un día un mundo, el humano, llegare a componerse sólo de ellas, estaríamos idealmente ante el fin de la historia. Añadamos empero que Aristóteles sólo considera natural ese proceso cuando ya se ha producido, pero que no considera natural, en el sentido de lineal y necesario, el que se vaya a producir; no todas las casas generarán aldeas ni éstas se agruparán en polis, ni siquiera cuando logren, mediante adición voluntaria o forzosa, dar lugar a unidades aso-

15. Remarquemos que la llegada del hombre a su perfección natural desaloja del concepto de naturaleza todo cuanto tenga que ver con las pasiones y demás elementos susceptibles de conducir a los hombres a la maldad y la degeneración (1254b 5). Cuán paradójico hubiera resultado eso a Platón.

16. En su integridad, la frase no sólo subraya la inversión normativa del mundo naturalmente social del hombre, sino que también exhuma un cierto organicismo subyacente en su teoría: «[...] y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a las partes» (1253a 13).



ciativas mayores. No en vano, la forma polis es el fenómeno asociativo más reciente de la historia, y nada hace suponer que vaya a ocupar mañana todo el espacio de la misma; siempre será más fácil que los hombres, de salir de su infancia natural, caigan en comunidades en las que un Augusto cifrara su felicidad en celebrar el gran «triumfo de ser llamado padre y príncipe a la vez»,<sup>17</sup> a que den forma a asociaciones integradas por libres e iguales orientados por la virtud y la justicia, y emancipados en su quehacer tanto de la doble tutela del señor<sup>18</sup> o de la religión,<sup>19</sup> como fue el caso de la democracia ateniense.

## II. El ciudadano y la tipología de la polis. El problema de la legitimidad política

Ya sabemos que en la vida comunitaria ha habido evolución histórica, pero que no todas las formas de comunidad, ni siquiera todas las más evolucionadas, son polis; y que sólo la polis, *locus* de la seguridad, el bienestar, la justicia y la virtud, realiza de manera plena la esencia del hombre. Ahora bien, ¿la polis, es idéntica siempre a sí misma? ¿Hay un solo tipo de polis o más de uno? Y en este último caso, ¿sirven todas por igual a esos fines? Cabría formular otros interrogantes más al hilo de la nueva problemática, en especial los concernientes a la legitimidad política, pero los dejaremos ir saliendo conforme avancemos en la misma.

También para esto hay una clara y unívoca respuesta en Aristóteles, y en apariencia hasta podría ser definitiva: hay tres formas rectas de polis con sus desviaciones correspondientes; lógicamente, serían estas últimas, añadidas a la tipología original de Herodoto,<sup>20</sup> las que en principio darían al traste con las esperanzas que la virtud o la justicia, etc., depositaban en la polis para hacer acto de presencia permanente entre los hombres. Con todo, nuestra interrogación no se refería a esta evidencia, sino a los tipos rectos mismos: ¿cumplen con sus fines todos por igual?

Como es archisabido, para su clasificación Aristóteles recurre a dos criterios, uno cuantitativo, el número de los gobernantes, y otro cualitativo, el fin por el que gobiernan. Si éste es el bien común, serán rectos, y dependiendo de si quien gobierna es uno, varios o la mayoría (o todos) los regímenes serán, respectivamente, una

17. Horacio, *Odas*, 1-3.

18. Cf. sobre ello J. Ober, «The Athenian Revolution of 508/507 B.C.: Violence, Authority and the Origins of Democracy», cit. en Peter J. Rhodes, ed., *Athenian Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 260-283.

19. La vieja afirmación de Fustel de Coulanges aún hoy sigue vigente; cf. Angela Pabst, *Die Athenische Demokratie*, München, Beck, 2003, p. 61.

20. *Historias*, III-80/82. Hay una innovación más: Aristóteles alinea la democracia entre las desviadas.





monarquía, una aristocracia y una república; si, en cambio, el fin del gobierno es el bien particular, el mismo número de gobernantes dará lugar, por ese orden, a una tiranía, una oligarquía o una democracia. Insistimos entonces en la cuestión: descontados los regímenes desviados por serlo, ¿cumplen los rectos con sus preceptos todos por igual? O de otra manera: ¿es suficiente la realización sustancial de la justicia? La pregunta no es precisamente baladí, pues no es difícil intuir que donde falta la justicia formal siempre estará incompleta la justicia material; y su respuesta, por cierto, nos obliga a analizar los elementos simples constitutivos de todo régimen: ciudadanos e instituciones.

¿Qué es ser ciudadano, quién lo es? No es el *ius solis*, ni el *ius sanguinis*, como tampoco el derecho a entablar juicio lo que hace acreedor a semejante título, explica Aristóteles, quien sentencia: «El ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno» (1275a 6). La participación, pues, y en concreto en tales magistraturas, es lo que hace al ciudadano. La definición parece clara, mas quizá no lo sea tanto como pretende su autor. De hecho, acto seguido se la vincula a cada régimen particular, siendo la consecuencia inmediata que «el ciudadano tendrá que ser distinto en cada régimen». Pero con ello, lo que ha salido malparada es la definición de ciudadano recién citada, que ha perdido todo el poder de la abstracción para adquirir una virtualidad específica: ése es, ahora, tan sólo el ciudadano «de una democracia». Sucede, en efecto, que si bien en todos los regímenes se ejercen tales funciones, no todos los regímenes, en cambio, poseen órganos específicos para ejercerlas. De ahí que Aristóteles admita que la definición antedicha «pueda corregirse»; en realidad, tiene forzosamente que corregirse para definir al ciudadano de un régimen en el que «la función deliberativa o la judicial» carece de las instituciones específicas al respecto. Cierto, la «corrección» quiere mantener el sentido de lo corregido, y por ello seguirá siendo «ciudadano» el que desempeñe tales «funciones»; pero al reemplazar el órgano por la función se ha perdido algo de extrema importancia en el camino: un número extraordinariamente alto de *participantes*, que han quedado ahora fuera de la actividad pública. Por eso, cuando a continuación se concluye que «llamamos ciudad a una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía», lo que vemos es una muchedumbre compuesta de un número muy escaso de miembros, pues previamente se ha procedido al sacrificio y expulsión de la mayoría del ámbito público (1275b 9-12).<sup>21</sup>

21. Ese cambio en la definición de ciudadano, como se ve, afecta directamente a la cuestión de quién puede serlo. Retomaremos el asunto más tarde, cuando procedamos a la definición del sujeto político, uno de los momentos estelares del pensamiento aristotélico y, probablemente, de toda la tradición política occidental.



En conexión con el concepto de ciudadano, y vinculada como éste al de régimen, irrumpe la cuestión de la virtud política, que Aristóteles, en tortuoso discurso, intenta relacionar con la virtud ética al inquirir acerca de la posible identidad de las dos. Se trata de un problema engañoso e improcedente si analizado desde los propios supuestos aristotélicos y que nada aporta al problema de la legitimidad, por lo que la trataremos muy someramente. En el célebre capítulo IV del Libro III, se aborda el asunto primero en sus términos generales, esto es: si en cualquier régimen resultan coincidentes la virtud del hombre de bien con la del buen ciudadano; como se despacha con un seco no, rápidamente se pasa al caso particular del mejor régimen en absoluto, buscando ahí la ansiada coincidencia: pero el resultado es igual de desalentador. Pero como a la tercera se sabe que va la vencida, y como discurso tan prolijo, que amasa de manera informe argumentos traídos a colación desde ámbitos diversos, no gusta sentirse desairado por la realidad, al final se da con «alguien» que sí reúne en su persona a ambos personajes. La «prudencia» tiene sin duda la *culpa* de todo, pues se sabe que es virtud de mando y justo eso es lo que aúna al buen gobernante con el hombre bueno: saber mandar.

Ahora bien, ¿cómo es posible someter a comparación una virtud por naturaleza absoluta y unitaria, la virtud moral, con otra, la política, que es, siempre y en todo régimen, relativa, técnica, fragmentaria, y heterónoma?; se aplica a cada régimen, por lo que se ejerce en cada uno de manera diferente, se confunde con la habilidad para desempeñar el cargo (y un perfecto vicioso moral podría ser un gran virtuoso político, como también al revés), se engarza a la de los demás al objeto de realizar el fin de la «seguridad»,<sup>22</sup> y mide su valor por el éxito en dicha misión. ¿Cómo cabe paragonar la prudencia ética –que contribuye al gobierno racional de pasiones y apetitos– con la política, en la que no valen siempre las mismas máximas porque con frecuencia se hace frente a ese enemigo que se emboza en la novedad?<sup>23</sup> E, incluso, respecto del propio «mando» político, ¿cómo unificar el de los diversos regímenes hasta el punto de asimilarlos, como si fuera igual mandar en una democracia que en cualquier otro régimen?<sup>24</sup>

22. A Maquiavelo no hubiera importado toparse aquí con un aliado imprevisto (a decir verdad, se topará con él varias veces más), pero a Hobbes le habría dado un buen disgusto después de largar su perorata contra los clásicos.

23. Eso que ha llevado a Pierre Aubenque a decir que en Aristóteles hay, sí, una ciencia de la política, pero no una «ciencia de la acción política» («Théorie et pratique politiques chez Aristote», en AAVV, *La politique d'Aristote*, Gênevè, 1965, p. 114).

24. Podríamos alargar en demasía el discurso mostrando nuevos contrasentidos y la reaparición de viejas contradicciones, etc., etc., pero el lector nos permitirá que nos mostremos benévolo con él.



Pasemos ahora a las instituciones. Hasta su principio: la justicia. Aristóteles sintetiza su esencia en una frase tan genial como abstracta y de difícil aplicación a cada caso: justicia es igualdad para los iguales y desigualdad para los desiguales. El orden político debe rendir honores a ambos elementos si quiere ser justo; a la igualdad, reconociendo sus derechos de participación en la vida pública; a la desigualdad, reconociendo sus méritos para el desempeño de los diversos cargos públicos. Por ello, la tarea inicial consiste en arbitrar los criterios de asignación de los mismos, es decir, fijar entre las numerosas desigualdades naturales y sociales cuáles deben ser tenidas por políticas. Ni un bien cualquiera, en efecto, ni la desigualdad en su posesión, pueden aspirar sin más a constituirse en esos preciados criterios que dan derecho al ansiado tesoro, pues de ese modo bienes naturalmente diversos acabarían siendo prácticamente homogéneos, se volatilizaría la jerarquía de sus respectivos campos de referencia, los valores serían intercambiables y el más impenetrable desorden terminaría por suplantar al orden en la sociedad: ser cristiano viejo será entonces un mérito igual a saber actuar a la hora de optar al puesto vacante en la compañía de cómicos.<sup>25</sup> La pervivencia de la ciudad exige orden, y eso depende de la combinatoria que la política haga de los tres elementos específicos que la constituyen como dominio autónomo: la libertad, la riqueza y la virtud (a veces se le añade un cuarto cuando de esta última se desglora la nobleza o la cultura).<sup>26</sup>

El orden, con todo, exige más. Forma parte de la grandeza del pensamiento aristotélico haber completado los criterios de distribución de los cargos públicos con la enumeración de las funciones políticas necesarias para la vida pública y su asignación a las diferentes instituciones. El resultado, literalmente colosal, al establecer elementos específicamente políticos y generalizar su extensión a cada uno de los regímenes, configurando una estructura de poder que trasciende la peculiar organización de cada uno de ellos, es el haber logrado elaborar por vez primera una teoría del poder, así como conferir a la ciencia política el estatuto de saber inmanente, es decir, susceptible de dar cuenta por sí mismo, sin recurrir a elementos procedentes de otros ámbitos normativos, explicación de la entera vida pública. La constitución articulará, por tanto, las funciones e instituciones a los criterios, que operan como principios rectores de las mismas. La primera de aqué-

25. Hemos tomado el ejemplo de *El retablo de las maravillas*, uno de los *Entremeses* en que mejor brilla la fina ironía de su autor, Cervantes.

26. En un párrafo confuso Aristóteles llega en una ocasión a sumar dos nuevos criterios, a saber, el valor guerrero y la justicia (1283a 9); pero si ésta nada añade a la acción de los antes señalados, como ocurría al individuo y a la ciudad platónicos, el primero, en realidad, es una mera función del «pueblo republicano» (1288a 4): de ése que «produce naturalmente una multitud de temperamento guerrero capaz de obedecer y de mandar conforme a la ley [...]».





llas es la deliberativa, y es soberana en lo relativo «a la guerra y la paz, las alianzas y su disolución, la pena de muerte, de destierro y de confiscación, el nombramiento de magistraturas y la rendición de cuentas»; la segunda tiene que ver precisamente con las magistraturas, sus competencias, número y composición;<sup>27</sup> la tercera, por último, con la administración de justicia (1298a).

Ahora bien, llegados a este punto, y aun sin necesidad de ahondar en la relación entre funciones e instituciones políticas, podemos replantear en el presente contexto el objeto de nuestra búsqueda, que no es otra que la de la supuesta igual legitimidad de todos los regímenes rectos. Así pues, ¿tienen los criterios antevisitos el mismo grado de validez en cada uno de ellos, existe una correlación formalmente establecida entre las funciones a desarrollar y las instituciones encargadas de hacerlo? Un análisis más detenido del pensamiento aristotélico nos haría ver que si bien alinea los criterios unos junto a otros y les otorga el mismo valor ontológico, sin resaltar la explícita función de cada uno, ésta no es la misma en todos; libertad, riqueza y virtud, por circunscribirnos a ellos, en absoluto poseen el mismo significado político; desde las premisas aristotélicas, a la libertad se encomendaría la misión de dar satisfacción al primer componente de la justicia, la igualdad de los iguales, mientras riqueza y virtud, cada una en su propio régimen, harían lo mismo con la desigualdad de los desiguales. Libres, o sea, liberados<sup>28</sup> de la necesidad –como el amo por el esclavo–, o de la voluntad de otro –como la mayoría de los campesinos, artesanos y comerciantes–, hay diversas categorías sociales en las actuales polis griegas, nos recuerda Aristóteles (IV-4), y ésa es la condición para la participación en la vida pública. Y, en efecto, todos los que en ella están presentes reúnen la misma condición: la de ser libres. Función de la libertad es, pues, siempre y por doquier, garantizar la participación de los libres en el ámbito público.

No es ésa en cambio la función de la riqueza o de la virtud; todos los ricos y virtuosos son, sí, libres, pero no todos los libres son ricos o virtuosos (o ambas cosas a la vez). Con la participación garantizada por su libertad, con su dimensión igualitaria satisfecha de esa manera, ricos y virtuosos apelan a sus respectivas diferencias, de riqueza y de virtud, para reclamar la satisfacción de su dimen-

27. También con su interrelación constitucional, que Aristóteles ordena de acuerdo con el principio de jerarquía, y en el que las políticas son las de rango superior, frente a las de cometido privado o las religiosas (el principio de jerarquía ordenará igualmente las intrarrelaciones de las instituciones políticas, siendo la asamblea la principal). Cf. VI-8.

28. El ciudadano de la polis al que el esclavo *libera* de la necesidad de trabajar para vivir, y que un poco después es *libre* al participar en la asamblea, contiene resumido en su persona un proceso histórico gestado a partir de las guerras médicas, en el que *eleuthería* –el único término griego para ambos hechos– empezó a denotar no ser esclavizado o dominado (por los persas), para pasar más tarde a calificar «la participación activa de todos los libres» en la *ecclesia* democrática ateniense, cf. Hanna Pitkin, «Are Freedom and Liberty Twins?», *Political Theory*, Vol. 16, N° 4, Nov. 1988, pp. 532-533.



sión no igualitaria. Será justamente así como ambas se convertirán no en criterios de mera participación, sino en los genuinos criterios de distribución de los cargos públicos unipersonales,<sup>29</sup> o bien para componer en exclusiva ciertos órganos colegiados especializados. Dentro del ámbito político, por tanto, la libertad es la portavoz del número; riqueza y virtud, lo son de la cualidad. No sólo son poder, como abstractamente cabe decir también de la libertad, sino que son directamente cristalizaciones ya cualificadas de poder, es decir: *méritos*: el derecho a reclamar la diferencia sobre los meramente libres. Y lo que es más: el derecho, cuando son muchos, a constituir dichas diferencias en régimen (y todo ello, como insiste una vez y otra Aristóteles, luego de haber separado el mérito de cualquier adscripción psicológica, sociológica o moral):<sup>30</sup> en oligarquía y aristocracia, respectivamente.

Los problemas no acaban ahí. Volvamos a la correlación entre funciones e instituciones para, limitándonos a la primera de aquéllas, la deliberativa, ver cómo la realiza cada uno de los regímenes. La frase en la que explicitamos sus competencias venía seguida casi a continuación de esta otra: «Y necesariamente todas estas decisiones se confían a todos los ciudadanos, o todas a algunos de ellos..., unas a ciertas magistraturas y otras a otras diferentes, o unas a todos los ciudadanos y otras a algunos». Y leemos acto seguido que el primer modo de proceder es el característico de la democracia, el segundo de la oligarquía, el tercero de la aristocracia y el último de la república. Las consecuencias saltan a la vista, y recogiendo también aquí las relativas a los criterios, lo que vemos es que todos los que participan en la política siguen siendo libres, pero no todos los libres –sino la inmensa minoría de ellos en algunos casos– quedan expulsados de sus dominios; lo que vemos, además, es que, nueva paradoja, algún régimen desviado, la democracia, dando cabida en su seno a todos los libres, sí honra la dimensión igualita-

29. Y ello con independencia de que sus titulares lleguen al cargo mediante sorteo o elección, o bien mediante la combinación de ambos procedimientos, como de hecho con frecuencia tuvo lugar en Atenas (*La Constitución de Atenas*, 8-1). En efecto, si bien había cargos estrictamente electivos, incluso en los de acceso mediante sorteo había también una cierta selección previa, como nos recuerda Bernard Manin (*Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 25).

30. Y si al menos en la virtud aún cabe ver la acción meritoria del virtuoso actual (aun cuando la virtud se vuelva una impostora al volverse directamente política), en la riqueza, en cambio, cabe ver, además, historia: la voluntad de un sujeto anterior al rico actual, acciones y valores pasados, quizá incluso periclitados –tal sería el genuino significado histórico de la separación recién aludida del mérito respecto de sus antiguas adscripciones–, convertidos en poder actual merced a la herencia. Tropezamos aquí, en relación con la riqueza, con una paradoja: el mismo bien que, en determinadas condiciones, forma parte del entramado de la justicia, y al que por lo tanto la vida pública ha de procurar realizar, cuando se generaliza hasta dominar la escena política, da lugar a un régimen desviado; un bien, pues, que se convierte en mal al aumentar en exceso.

ria de la justicia, mientras que uno de los rectos, la aristocracia, está muy lejos de hacerlo; y vemos, por último, que sólo uno, la república, honra, o al menos puede honrar, los dos, es decir, a la justicia en su totalidad.<sup>31</sup>

Añadamos que Aristóteles había llegado al mismo resultado de la falta de legitimidad de la totalidad de los regímenes, salvo, en apariencia y de momento, uno, por otro camino: el de la historia. Cuando aborda la segunda de las funciones a realizar en toda comunidad y se pregunta por las magistraturas, por su naturaleza y número, por «cuáles y cuántas», a este último aspecto responde de la siguiente manera: el número depende del tamaño: serán más si la polis es más grande, menos si es más pequeña. Pero, aquí, lo extraordinario es el conjunto de la argumentación y las consecuencias a las que llega, que resumiremos al lector. El tamaño incide directamente tanto en el tipo de normas que rigen el comportamiento de los ciudadanos como en la naturaleza misma del poder político; así, una polis de tamaño pequeño favorece el imperio de las costumbres en lugar del de las leyes, un mayor control de la sociedad por parte de sus gobernantes, y un mayor control de los gobernantes por los administradores de los bienes de ultratumba; y favorece igualmente que el reparto de poder entre las diversas instituciones sea menor: es decir, favorece la concentración del poder en menos voluntades: el arbitrio personal. Por ese solo hecho, la polis en la que el hombre debe realizar su naturaleza de ser naturalmente político debe ser por fuerza grande; en ella habrá una mayor tecnificación del orden jurídico-político, un mayor reparto y división del poder político y, por supuesto, una mayor participación de los ciudadanos: todo, empezando por la libertad, sale ganando en ellas (1299a 6).

La carrera hacia la deslegitimización de los regímenes rectos, con la excepción en apariencia reconocida, no ha hecho más que empezar. Pero, en lo sucesivo, en lugar de abordarla como problema fundamental, la iremos poniendo de relieve al socaire del análisis de esa *anomalía* aparente que es la república. Como ha podido entreverse, la legitimidad no está vinculada en Aristóteles a la cuestión, por entero moderna, de cuándo debe obedecerse al poder político y cuándo, por el contrario, es legítimo desobedecer, lo cual, dicho sea de paso, presupone el rechazo del principio paulino de que todo poder proviene de Dios, siendo por ende legítimo. En Aristóteles, dicha problemática se halla ligada a la de la justicia, esto es, a la de la búsqueda del orden institucional que garantice la preservación de la polis, un objetivo que presupone otro rechazo: el del vínculo entre naturaleza y/o mundo

31. De la monarquía –incluida la *ideal* del filósofo platónico transformado en semidiós por Aristóteles, quien, por lo demás, no la cree realizable– no es menester ni hablar, pues encomendaría todas las funciones a una sola persona: a un solo libre de los muchos que hay en una comunidad. Es decir, que se deslegitima por sí misma de manera automática.





divino y mundo humano, entre *physis* y *nomos*, afirmado por eximios representantes del pensamiento griego, de Hesíodo a Esquilo pasando por Píndaro o Heráclito, etc. No se traduce por tanto en una teoría de la obligación política, pero sí la comporta, aunque la subsume en la estrictamente técnica recién aludida. Empero, comparte con la anterior su carácter normativo, frente al tratamiento puramente lógico-descriptivo que del problema hará, por ejemplo, un Max Weber, quien la identifica con la espontánea autojustificación que cada régimen hace de sí mismo.

### III. La conservación de la polis. La República

Al hacer sus cuentas con la legitimidad hemos comprobado que los diversos regímenes, a excepción de la república, salían malparados. Los considerados rectos coincidían, por ejemplo, con la oligarquía, uno de los desviados, en las restricciones que ponían a la presencia de los libres en la política, al punto de convertir de hecho a la libertad en un criterio distribuidor más en lugar del salvoconducto para la participación. En cambio, la democracia, otro de los desviados, hacía profesión de fe de ilegitimidad actuando a la manera inversa, esto es, impidiendo que riqueza y virtud surtieran en ella sus efectos políticos; todos, así, hacían manifiesta su aversión a la justicia, pero mientras los primeros faltaban sobre todo a su dimensión igualitaria, la última era a la desigualdad a lo que ponía en jaque.

Es posible que contra esta sentencia, tanto la virtud como incluso la riqueza misma presentaran apelación; ésta, porque sacando a la palestra de la opinión tiempos mejores, hubiera intentado convencerla recurriendo a sus momentos heroicos, en la que los valores por los que se tasaba mejores a los humanos conformaban un sistema que sólo un puñado de grandes individuos lograba activar en su conducta; eran, en suma, los tiempos en los que la oligarquía era una suerte de aristocracia, ya que los *plútoi* eran también *eugenésteroi*, ricos y nobles a la vez (1290b 6). ¿Y a qué no apelaría la virtud en su protesta? Desde lo alto de su atalaya, desde donde se ven pequeños los comunes mortales, no dejaría de recordar su singular alcurnia y el prestigio que la acompaña, la razón que la asiste y el sumo bien que merece, para reivindicar el natural dominio de los mejores sobre el número. *Aristós*, uno no se hace en vano, clamaría contra la igualdad por muy libre que ésta sea.

Además, riqueza y virtud, cada una quizá por su lado para no mezclar orgullos, de necesitarlo echarían también mano de aquellos pasajes en los que Aristóteles navega entre dos aguas al examinar la cuestión de si determinados seres libres, como por ejemplo los artesanos, sin tiempo libre y sin conocimientos de la cosa pública, son dignos de participar en ella; se sentirían sin duda reforzadas en su





ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

posición cuando aquél muestra ocasionalmente su proximidad a los esclavos,<sup>32</sup> y plenamente avaladas en sus pretensiones (la virtud, por su parte, lo estaría además en las suyas sobre la riqueza) con esta perentoria afirmación: «La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador» (1278a 3). Lo sesgado de semejante actitud es el doble olvido que en tal caso aquejaría a las dos; pues, en términos generales, Aristóteles afirma de los libres, incluidos mujeres y niños (y hasta de ciertos esclavos, según dijimos), que, por serlo, son ya virtuosos, aunque no lo sean en la medida del sabio; y en términos democráticos que, por gobernar, «algunos ciudadanos participen de la virtud de los políticos» (1291b 18). (Si la poseen sólo «algunos» en lugar de todos o la mayoría lo veremos a continuación).

El segundo tipo de olvido las concierne directamente, y demuestra que en absoluto se han percatado de la tensión interna que domina sus respectivos regímenes, al punto de volver fútiles sus cacareadas pretensiones. En efecto, la misma barrera que riqueza y virtud desean imponer a la libertad –o mejor, a la mayoría de los libres–, a fin de evitar que se la reconozca como un poder político sin más, par a ellas; esa misma barrera, decimos, pueden, por la misma regla y con pareja legitimidad, desear imponerla los más ricos y virtuosos a los menos de sus respectivos correligionarios; y, ya en el camino, de haber un individuo excepcionalmente rico o virtuoso, hasta debería reclamar con justeza para sí la totalidad del poder en su régimen correspondiente. Aristóteles, que ha percibido dicho fenómeno con total claridad, actúa en definitiva como si no hubiese percibido que al considerar como algo político sin más a la riqueza y a la virtud, y retener, al menos a la segunda, idónea para constituirse en régimen recto, ha convertido a sus dos regímenes, oligarquía y aristocracia, en regímenes secretamente monárquicos (1283b 7-8).<sup>33</sup>

Pero dejemos ya, con sus sueños rotos, las aspiraciones de riqueza y virtud de dominar, por separado, el espacio de la política. ¿Cuenta la libertad con mejores cartas para compartir ilusión, o mejor, para alinearse junto a aquéllas y ordenar entre todas el espacio público? ¿Tienen todos los libres sitio en él? ¿Existe el régimen así ordenado? Es lo que toca ver a continuación.

32. 1260a 12-13; 1278a 2-3. Quizá aquí se ampliara la discusión para ver si, de paso, a otros que ya son ciudadanos se les podría privar del título; se traería a colación la decisión de Clístenes de pagar el aporte revolucionario de metecos y esclavos con la concesión de la ciudadanía ateniense (1276a 4-5), y se argüiría que el ser no justifica el deber ser, que el hecho (de ser ya ciudadanos) no es prueba para el derecho (de que deban seguir siéndolo), como reprueba Rousseau del método de Grocio.

33. No es la de Michels, cierto, pero el lector podrá observar ahí en acción lo que bien cabría denominarse ley de hierro de los regímenes oligárquicos, una especie de tensión latente provocada por su natural tendencia a restringir el número de miembros de la élite gobernante.





### *La definición del sujeto político*

En una obra maestra como es la *Política*, salpicada aquí y allá de genialidades, el capítulo undécimo del libro tercero quizá sea la joya de la corona. En él se le pone nombre y rostro al sujeto de la política, que en el capítulo anterior había mostrado su heterogénea posibilidad. Varios candidatos, en efecto, aspiraban aquí al título: un tirano, los ricos, las clases superiores, el mejor de todos, el semidiós platónico hecho hombre, la masa. ¿Cuál de ellos está en grado de satisfacer la condición ya planteada y en parte respondida? Libres eran todos, pero la desigualdad surgía porque ricos hay pocos, virtuosos aún menos, y enfrente tienen a una mayoría de pobres;<sup>34</sup> y si bien es posible que alguien sea pobre y virtuoso o rico y virtuoso simultáneamente (1291b 18-19), lo cierto es que la sociedad se organiza sociológicamente alrededor de cada uno de los tres criterios que rigen la vida política: la libertad –la deidad de los pobres, a la que invocan en aras de su participación en la misma–, la riqueza y la virtud. Cada grupo, bien delimitado de los demás, pese a ciertas fronteras comunes, se separa de los otros por sus valores e intereses, cuya defensa entonces sólo la presencia en el ámbito público puede garantizar: de ahí las protestas de cada grupo cuando alguno de los otros dos logra imponer su dominio y convertirlo en régimen. Ahora bien, si esto es así, cada vez que no participen todos en la política, ésta pierde una parte constitutiva de la misma y se gana enemigos entre los que habían de ser sus defensores; sea un tirano o un dios el monarca que gobierne, sean los ricos o los notables, y con independencia de la bondad de sus respectivos gobiernos, cuando eso ocurre la totalidad de los honores públicos recae sobre una parte restringida del público, los más vuelven a la maldición de la pobreza de la que un Pericles los había sacado,<sup>35</sup> y la libertad obtiene del ámbito público la dudosa recompensa de ver cómo la mayoría de sus protegidos devienen sujetos privados, con los mismos derechos políticos de los esclavos. Sólo queda, pues, un sujeto posible: la masa. ¿Caben esperanzas a la polis de sobrevivir con ella al timón? ¿Cómo lo hará?

Hay al menos dos razones que explican y justifican la posible constitución de la masa como sujeto político legítimo, cualitativa una y cuantitativa la otra. La masa, en efecto, la conforman individuos mediocres si individualmente considerados; pero reunidos, sus capacidades se juntan para conformar un individuo

34. Entre ricos y pobres, las únicas clases ontológicamente enfrentadas de la sociedad, se situará por cierto otra. Pero aún es pronto para que la veamos hacer acto de presencia.

35. Cf. su *Oración Fúnebre*, par. 37, que en este punto parece adquirir el valor de un testimonio personal (el propio Aristóteles le reconocerá reiterada ecuánimemente el valor de su obra, en su *Política* como ya antes en su *Constitución de Atenas*, 27-3; a este respecto cf. M. M. Markle, «Jury Pay and Assembly Pay at Athens», en P. J. Rhodes, ed., *Athenian Democracy...*, *op. cit.*, p. 103).



que, en inteligencia y virtud, supera (o, al menos, iguala) el potencialmente conformado por los mejores. No sólo: vistos por separado, su insensatez e imprudencia les llevaría a cometer grandes errores; pero tomados de nuevo en su conjunto, constituyen una fuerza que, de no estar presente en las instituciones, sería temible si se volviese contra ellas, lo que es de esperar al no tener quién defienda sus intereses en ellas, lo que sí garantizaría en cambio su desafecto de la ciudad. Mayor virtud e inteligencia por un lado, más fuerza por el otro, hacen de la masa un sujeto político legítimo.<sup>36</sup> La libertad vuelve a ser factor de participación política, y los libres tornan a saberse diferentes, de hecho y de derecho, de los esclavos. Su fuerza, por cierto, la más poderosa de las que quepa reunir en la polis, será el más eficaz aliado a disposición del ideal autárquico de la misma. Por lo demás, el hecho de ser y actuar como sujeto colectivo marca a fuego el tipo de tareas a desarrollar en la ciudad: las propias de la función deliberativa, lo que convierte a la asamblea por un lado, y a determinados consejos y tribunales de otro, en su natural *locus* institucional.

Aristóteles rebate acto seguido las dos posibles objeciones de las que su discurso puede hacerse acreedor, y que, descarnadas, son: juzgar (y elegir), en cualquier técnica, es cosa de los técnicos, principio ése también aplicable a la técnica política; y: es absurdo que el ciudadano mediocre mande sobre los ciudadanos de bien. Las réplicas, casi igual de descarnadas, son: a la primera, que las técnicas son sumas de funciones; por ende, también lo son de individuos; y ambos, funciones e individuos, son diferentes; todos ellos son técnicos, los unos más especializados, los otros menos: pero todos tienen capacidad de juzgar; los productos elaborados son asimismo sumas de funciones: la fabricación y el uso son también diferentes, que implican a individuos diferentes: y si bien todos tienen capacidad de juzgar, quienes lo usan, es decir, quienes viven la circunstancia del objeto fabricado, están en mejor disposición de hacerlo. La conclusión es terminante: la masa puede deliberar y juzgar; y a esa conclusión se llega con la segunda réplica, resumida en la afirmación de que, en efecto, no manda el individuo particular de cada órgano, sino el propio órgano.

Tratemos ahora de adentrarnos en el corazón de la Asamblea al objeto de desenrañar el significado inherente a su simple existencia. Lugar donde la política

36. Nótese que eso, por sí mismo, entraña una revolución política, pues deslegitima por la vía moral a las ya autodeslegitimadas, por la ley de hierro que las rige, oligarquía y aristocracia. En la medida en que los pobres dominan la masa, y ésta se revela sin embargo como sujeto político legítimo, riqueza y virtud se quedan sin armas para defender su presunción de ser constitutivamente bienes políticos; o, dicho de otro modo, pierden su condición de *méritos*, por lo que ya no serán suficientes por sí mismas para obtener los cargos que requieren de “conocimientos especiales” (1298a 7).



hace justicia a la libertad al reunir en ella a los libres sin excepción, es igualmente, como ya viera Pericles, la prueba y la garantía de que una Salamina no pasa en vano,<sup>37</sup> es decir, de que la multitud ha hecho su entrada en la historia con la intención de quedarse. La Asamblea no es un mero lugar físico donde azarosamente se junta la gente que pasaba por allí para dar su parecer sobre lo primero que se le ocurra y luego siga su camino;<sup>38</sup> es una institución, y por lo tanto un elemento permanente de la polis del que se ha reglado todo cuanto le concierne. A la asamblea acuden los individuos, en ella formalmente se reúnen para deliberar y tomar decisiones, y ese sencillo hecho supone sin más la mayor revolución política hasta el momento.

En efecto, al reunir en ella a los individuos, los saca de la invisibilidad social en la que se hallan ordinariamente sumidos en su vida privada y sus relaciones laborales, les quita la máscara del anonimato con la que la pobreza cubre su vergüenza,<sup>39</sup> y al asignarles a cada uno su puesto en ella, e igualarles en derechos y obligaciones, les devuelve por así decir su nombre y su rostro, les recrea públicamente su identidad: al tiempo, añadamos, que crea en ellos sujetos nuevos. Porque esos individuos, albañiles, comerciantes, artesanos, campesinos, etc., siguen, desde luego, siendo tales; pero desde el momento en que se les reúne para tomar decisiones públicas, se les está presuponiendo capacitados para hacerlo, es decir, se les están reconociendo facultades que antes se les negaban. No son los individuos de Platón, fisiológicamente vinculados a ser lo que hacen y a transmitir por herencia a sus vástagos lo que ellos son (con penosas excepciones), o los de Jenofonte, sino los atenienses de Pericles, naturalmente capacitados para hacer bien más de una cosa, ensanchando así el reino de lo humano. A consecuencia de la nueva identidad, el sujeto se halla cada vez más individualizado frente al grupo social de pertenencia, pues es su reflexión y su voto personales lo que se produce durante el proceso decisorio, lo que conlleva un aumento de su cuota de responsabilidad personal en la vida en común y un cierto agonismo frente a los demás por sacar adelante sus propias opiniones;<sup>40</sup> otra consecuencia es que el sujeto adquiere un interés nuevo, común, que comparte con los restantes miembros, centrado en el destino de la polis, ahora vinculado con el suyo personal, y que se emancipa en mayor o menor grado del interés de la pobreza, con el que en principio hacía causa común

37. Acerca de la significación no sólo militar, sino también cultural de la victoria griega en Salamina, cf. V. Davis Hanson, *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*, Madrid, Turner-FCE, 2004, pp. 45-79.

38. Que es prácticamente lo que da a entender Aristófanes en su *Los acarnienses*.

39. La participación de los pobres en la asamblea y los tribunales es el tema fundamental del artículo antes citado de Markle.

40. No es preciso destacar aquí, de puro sabido, el papel fundamental de la retórica en ese empeño.





junto a los demás pobres en contra de los ricos, y del que en parte le rescató la libertad al llevarlo a la asamblea.<sup>41</sup>

Reunirse en asamblea significa aún mucho más. Mientras que Pericles aludía a la presencia de la masa en ella como una propiedad natural del régimen democrático, Aristóteles la justificaba además porque allí tenía lugar la creación del superhombre; el semidiós ápolis bajaba a la tierra, el filósofo platónico regresaba a la polis luego de su huída al reino suprasensible de las ideas persiguiendo la de bien, pero con una forma totalmente impensada para ellos: el nuevo superhombre era simplemente la reunión institucional de los hombres de siempre, los únicos reales. En la asamblea, mediante el intercambio de opiniones y su coronación final como decisión, tenía lugar el milagro antropológico de hacer que los individuos fueran más de lo eran, y el filosófico de hacer mejores a los hombres sin obligarles a mutar naturaleza. A tales cambios había dado lugar la mera existencia de la Asamblea, antes incluso de verla funcionar.<sup>42</sup>

Cuando lo hace, de inmediato se activa otro milagro filosófico que ya había tenido también lugar, el de la transformación de la cantidad en cualidad. Los individuos comprenden de inmediato que en las deliberaciones sobre cualquier punto de la agenda su opinión no puede dejarse arrastrar por su interés personal, y que éste no puede coincidir con su egoísmo. La *luz y taquígrafos* que preside el desarrollo de cada sesión obliga al egoísta a mantener ocultas sus pasiones más

41. Un análisis en profundidad de toda esta problemática puede verse en el por tantas razones sugestivo e interesante libro de Julián Gallego *La democracia en tiempos de tragedia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2003; cf. en concreto la sec. II, del cap. II, *La emergencia del pueblo como sujeto político*, pp. 65-78.

42. De este *superhombre* colectivo, de este *artificio* político no hay, como cabe suponer, ni rastro en la ética aristotélica, en la que los sujetos, lógicamente, son siempre individuales; y ello no sólo nos da idea de hasta qué punto la política rebasa el marco ético creando una novedad humana radical desconocida en su interior (ni siquiera su propio hacedor ha sido capaz de captar el significado de su invención); o de hasta qué punto, por extensión, la justicia va mucho más allá que la virtud, y la felicidad se ha vuelto colectiva, pública, durante una fase de su largo camino por la «vida completa» del individuo (*Ética a Nicómaco*, 1101a). Ello significa asimismo, si nuestra lectura de la política es correcta, que en el interior de la misma se ha de dar este segundo paso que nosotros hemos dado identificando a la república como único régimen legítimo (y que obligaría, por ejemplo, a renunciar al inicial concepto relativista de justicia adaptado a cada régimen [1129b], análogo al concepto de virtud en la *Política*): un paso de tanta o mayor envergadura como el que, en la obra mencionada, daba el autor al señalar la necesidad de pasar de la ética a la política a fin de completar «en lo posible la filosofía sobre el hombre» (1181b) (un paso, añadamos, que si Manfred Riedel hubiera sabido dar, le habría hecho renunciar a la petición de principio con la que correlaciona el principio normativo del *zoón politikón* con las varias formas de dominio representadas en las diversas polis, cuyo desenlace lógico consistiría en la imposibilidad para el pensamiento aristotélico de plantear la cuestión de la legitimidad del dominio en la polis; cf. *Metafísica y metapolítica*, Buenos Aires, Alfa, 1976, pp. 102-103).





rastreras, a orillar sus intereses de parte, a revestir sus intenciones inconfesadas con las galas de la razón; primero, porque el dedo de la acusación pública pronto señalaría al que hiciera profesión de fe ventajista, y segundo porque aunque consiguiera engañar a sus conciudadanos, si no es el único, los votos de los egoístas se anularían entre sí; y si no lo es, el voto del deshonesto quedaría aplastado por la montaña de votos contrarios; el método asambleario, por tanto, deviene eficaz procedimiento en sí mismo contra el egoísmo o la arbitrariedad. Ello es así, añadamos, porque Aristóteles presupone como sujeto político «una masa no demasiado envilecida».<sup>43</sup> De hecho, la existencia de facciones o banderías sería una señal de alarma respecto de su moralidad; y la proliferación de aquéllas, la trompeta que anuncia su descomposición. Una masa así se aproximaría peligrosamente al estado en el que Tito Livio creyó encontrar a sus conciudadanos, es decir: «incapaces de soportar sus vicios y el remedio de los mismos».<sup>44</sup>

Además de obstaculizar la aparición y el desarrollo de todo germen de injusticia en la vida pública, la Asamblea tiene otra dimensión positiva; puesto que los hombres que en ella se reúnen son los hombres reales, con sus conocidas limitaciones en lo que hace a inteligencia y moralidad, cabría esperar de las decisiones un resultado acorde a quienes las adoptan, es decir, tan limitadas como ellos. Era ésa, recuérdese, una de las objeciones de sus enemigos. Sin embargo, la virtud de la Asamblea es que potencia la racionalidad humana, multiplicando el producto la suma de los factores que lo crean. Y si ello es así no se debe sólo a que forman parte de la misma todos los libres, es decir, también «los mejores», que «mezclados» con los demás les contagian una parte de su sabiduría que aumentará sin duda la cualidad de la decisión conjunta (1281b 9); un elemento quizá aún más poderoso es la interrelación de las opiniones que tiene lugar en la misma; descartadas sus motivaciones espúreas, saltan a la palestra resaltando cada una determinados aspectos del asunto en cuestión, por lo que al sumarlas, añadiendo los diferentes aspectos parciales, vistos por unos ojos ciegos, en cambio, a otros, se obtiene la más cabal perspectiva posible sobre el objeto de debate; el voto vendrá entonces a refrendar el qué hacer con el objeto que la reflexión pública ha iluminado en todos sus ángulos.

Con el voto, resumen del proceso deliberativo efectuado por la voluntad de cada uno, se obtiene la decisión del conjunto, emanada de la voluntad de la mayoría;<sup>45</sup> de ahí surgirá la acción que emprenda la comunidad en su deseo de conservarse, proceso ése que se inició descomponiendo la hipotética Razón social en un número

43. Y culturalmente homogénea, habría debido añadir (1282a 14).

44. *Historia de Roma desde su fundación*, Prefacio, 10.

45. «La opinión de la mayoría prevalece en todos los regímenes» (1294a 7).



de opiniones par al de individuos que las emiten en la Asamblea, y que será infinito en tanto perdure la polis con su actual orden, puesto que cada decisión adoptada y la acción a que da lugar no son sino un paso más en la construcción del propio destino (obligado punto de llegada luego de que Prometeo<sup>46</sup> robara a los dioses el fuego sagrado, abriendo así por primera vez el futuro del hombre a las sombras de la incertidumbre, o lo que es igual: al poder de su libertad). En sus fases intermedias, los ciudadanos podrán incluso recuperar cierto agonismo heroico intentando significarse públicamente mediante su capacidad de persuasión, es decir, un modo de prevalecer sobre el otro que erradica la violencia de sus relaciones con él. La opinión completa así la revolución que significa la mera existencia de la Asamblea; si su modo de ser práctico es convencer en lugar de vencer, su modo de ser teórico supone la sustracción de la política de los dominios de la ciencia y de la Verdad, así como de la cohorte de coacciones que naturalmente acompaña a todo objeto sobre el que no se puede discutir; la opinión es la nueva e igualitaria verdad de cada individuo, tanto más legítima cuanto que la emite en la Asamblea y la compara con la de los demás libres e iguales, y cuanto que una verdad ahí emitida se halla en mayor o menor grado desvinculada, según vimos, tanto de la posición social como del previo interés de clase del emisor. Por último, esa misma opinión, pero ya como opinión pública, es decir, como decisión y futura acción, por haber sido formalmente adoptada en la Asamblea será siempre legítima aunque fuera errónea y aunque se demostrara ineficaz.

La definición del sujeto político nos ha revelado la ilegitimidad de los regímenes considerados hasta ahora. La cuestión, sin embargo, no está cerrada, pues de quedar la cosa como está se corre el peligro de que cuando la política empieza a hacer por fin justicia a la historia, y la teoría ha hallado las condiciones de posibilidad para el ejercicio de esa política, la inexistencia de las instituciones adecuadas traslade la nueva realidad hacia la ilusión de la utopía. Así pues, ¿hay un régimen para ese sujeto? Sabemos al respecto, por un lado, que dicho sujeto ha experimentado al final de su odisea teórica una ampliación de su número, al incorporar al mundo de los libres también a los «mejores» de entre ellos, y no reducirlo sólo a los pobres, que son sólo la mayoría; y, por otro, que aún nos queda un régimen por analizar, la república. ¿Están hechos el uno para la otra? El *sí, quiero*, lo veremos, aún nos deparará otra sorpresa, esto es, una ulterior profundización en la composición y naturaleza del sujeto.

46. Acerca del «astuto Prometeo» y de su significación cultural, cf. Jean-Pierre Vernant, *El universo, los dioses, los hombres*, Barcelona, Anagrama, 2000, cap. III, pp. 61-81.





### *La ordenación de la república*

La entrada de la república en la escena pública es, a decir verdad, bastante humilde; es la penúltima en lista de los regímenes políticos sometidos a consideración, por delante sólo de la tiranía, y si bien su *pedigrí* es una buena razón para separarla de tan nefasta compañía, sin embargo, un exabrupto teórico emitido sin venir a cuento también hallaba un inesperado motivo para semejante orden: después de todo, venía a decir Aristóteles, vistas desde el cielo de la mejor de todas, las restantes formas de gobierno podrían ser consideradas sin más como sus formas corruptas.<sup>47</sup> Humildad ésa que se hace igualmente notar en su definición, pues en principio la república no es sino «una mezcla de oligarquía y democracia». La república, por tanto, una de las formas rectas de polis, saldría de la síntesis de dos de las formas corruptas; la matemática política es distinta de la otra, pues aquí menos más menos no da menos, sino más. Dicha sorpresa prosigue otra:<sup>48</sup> la forma corrupta de algo está en la *raíz* de ese algo, lo precede en lugar de seguirle: la lógica política también es distinta de la otra, según se ve. Y recurrir a la historia sólo nos ayudaría, en el mejor de los casos, a consolarnos de esta segunda *sorpresa*, pues podría mostrarnos en parte el origen de lo puro en lo corrupto, y con ello que el origen temporal no siempre coincide con el racional; pero de nada valdría ante la primera.

¿Qué se mezcla de la democracia y de la oligarquía para producir una república? Según Aristóteles, los procedimientos de ambas en lo relativo al funcionamiento de los órganos, a la composición de los mismos y a la asignación de los cargos, lo que se lleva a cabo sea estableciendo un término medio común entre las disposiciones de ambas, sea combinándolas. Por ejemplo, para asistir a la asamblea la democracia no establece como requisito ningún tipo de renta, en tanto la oligarquía sí fija una alta: la república, en tal caso, determinaría una renta intermedia en aras de la participación en la misma;<sup>49</sup> en lo concerniente a la administración de justicia la democracia establece una paga al pobre, y no fija multa alguna al rico, para que la ejerzan, mientras que la oligarquía opera exactamente al revés: impone una multa al rico que no la ejerce en tanto se desentiende del pobre: una república mantendría ambos procedimientos, la paga al pobre y la multa al rico; respecto de la atribución de cargos públicos, la democracia se inclina por el sorteo y no tiene en cuenta la renta, donde la oligarquía opta por la elección y entre los de

47. Eso sí, no dejaba de recordarse que en el interior del mundo corrupto hay partes más corruptas que otras, y que la república está entre las que menos (1293b 8).

48. Otra, decimos, pero podríamos haber dicho otras, ya que la asociación inicial entre república y democracia se ha perdido parcialmente en la síntesis.

49. Ello equivale a decir que dejaría fuera de la asamblea un número indeterminado de pobres libres.



renta alta: la república se quedaría con la elección oligárquica, pero sin discriminar por la renta, como en la democracia.

La mezcla es satisfactoria, concluye Aristóteles, cuando la república «parece ser a la vez ambos regímenes y ninguno» (1294b 10), y el resultado parece darle la razón; en el hijo se reconoce a los padres, aunque sin duda más a la democracia que a la oligarquía gracias a la presencia de la libertad a lo largo del entero proceso del poder; y añade además su granito de arena porque, a diferencia de la democracia, no considera mérito el número y, a diferencia de la oligarquía, no lo identifica con la riqueza: electos pueden, ahora que el mérito ha dejado de ser propiedad de una clase o de una casta, llegar a ser también los pobres con merecimientos.

Ahora bien, con ser importante, ¿es ése el único cambio aportado por el hijo a la familia, la exclusiva novedad con la que la república se presenta en el mundo frente a la democracia y la oligarquía? Cuando analizamos la composición del sujeto político constatamos la visible semejanza de la masa con los pobres a los que la democracia hace libres, pero también pudimos identificar en ella rasgos que impedían su natural identificación: el número, cierto, pues englobaba también a los ricos y a los «mejores», ese puñado de *aristoi* en los que los demás miraban al espejo que deseaban ser;<sup>50</sup> el número, pues, pero ante todo una organización institucional que automáticamente rebajaba la rígida conexión de antaño entre posición social, interés y opinión, añadiendo un interés colectivo que subrayaba la autonomía que la política iba adquiriendo en la sociedad. ¿Será por tanto dicha «masa» el sujeto político de la república?

Procedamos aristotélicamente y empecemos por el principio, es decir, por los individuos que la constituyen. Frente al régimen perfecto en absoluto (el mejor en toda circunstancia, con el filósofo-rey o semidiós al frente), e incluso frente al régimen perfecto relativo (el mejor en una circunstancia dada, encabezado por algún Platón local), Aristóteles aspira a realizar en la república la utopía fundando el mejor régimen real posible. Para ello renuncia a pensar la política desde el máximo de la calidad, vale decir, desde la cúspide de un individuo que por virtud o educación suponga un ideal inalcanzable para la mayoría de los mortales y represente en sí mismo una escisión antropológica irreparable. El centro de la vida pública lo debe ocupar el hombre común, cuyo nivel de educación y virtud es el suficiente como para, en interrelación con sus iguales, instituir la justicia en la polis. La república, el régimen que aspira a convertirla en su enseña, debe por tanto estar al alcance «de la mayoría de las ciudades y de la mayoría de los individuos» (1295a11 1), pues no en vano la mayoría de las ciudades están compuestas de hombres comunes.

50. En Pericles ya estaban todos juntos, e igualmente el interés común y la novedad de un individuo más autónomo y personalmente responsable.



Antes de proseguir conviene observar que Aristóteles sabe perfectamente que el sujeto recién respunteado es una conquista histórica, no identificable plenamente con ninguno de los tipos antropológicos –el pobre, el rico, el notable– que hasta ahora hemos visto deambular por el ámbito de la política, aunque pueda presentar ciertos rasgos similares. Y que tan histórica como esa conquista es el conjunto de consecuencias que conlleva, bien sean políticas (el régimen en que se organiza) o espirituales, pues la vida pensada desde el hombre común es una vida desvinculada del determinismo biológico-cultural que tantos estragos produjo en el pensamiento antiguo y moderno al anegar la historia en las aguas de la naturaleza, convirtiendo el ser de tantos pueblos en su único deber ser posible. La presencia del hombre común en la historia, en la contemporánea polis helena, supone cortar el nudo gordiano que ligaba la política a toda suerte de adscripciones cualitativas (morales especialmente) o sociológicas, a ciertos contextos sociopolíticos o a determinadas tradiciones históricas.<sup>51</sup>

El hombre común presente casi por doquier en la polis es el hombre medio, tan abundante en «todas»<sup>52</sup> las ciudades como para haber constituido ya su propia categoría social: la de los *mésoi* o clase media, situada entre «los muy pobres» y «los muy ricos» (1295b 4). Situación ésa que la hará ser no sólo intermedia, sino también intermediaria, la ungida por el destino con los óleos sagrados de la virtud y de la justicia. En efecto, fijémonos en su posición: ocupa el «término medio» entre las dos clases extremas, es decir, el lugar elegido por la virtud para guardar equidistancia entre los vicios de los extremos; un término medio, nos recuerda aquí Aristóteles, que «está al alcance de cada individuo», la revolución antropológica que está en la base de las demás revoluciones, y que empieza, como vemos, con su restricción sociológica a la clase media.

Una estrambótica falla en el pensamiento aristotélico ha cristalizado, según se ve, en la analogía que mecánicamente equipara el término medio de la virtud, que en realidad es, cualitativamente, el punto más alto moral frente a las puntas hundidas en el suelo de los extremos, con la posición físicamente central que sociológicamente ocupa la clase media frente a sus respectivos extremos, analogía que remata su orgía irracional transformándola en natural depositaria de la virtud.<sup>53</sup>

51. Como suele ocurrir, el autor que rompe con tantas cadenas no siempre logra salir indemne de su proeza, y en algún momento vuelve al cascarón; en el caso de Aristóteles no es infrecuente advertir la cadena de hierro que a veces ata a un régimen específico con *su* tipo humano característico.

52. Obsérvese la desaparición de la restricción anterior: antes se trataba sólo de la mayoría de las ciudades (*taís pleistais póleis*); ahora, en cambio, en todas (*en apásais dé taís pólesin*).

53. La falla no termina ahí, sino que prosigue en otras consecuencias ya no visitadas por el pensamiento aristotélico, como la de no reconocer divisiones en el seno de la clase media, como si los dos extremos de la misma, más próximos quizá a las respectivas clases antagónicas que a su propio centro, no



Paradójicamente, el razonamiento de Aristóteles es tan sólido que *mutatis mutandis* podría haberlo mantenido aun no convirtiendo en funcional para el mismo predicar la virtud como un atributo de la clase media. ¿Es esa clase media el sujeto político de la república, coincide con la masa antevista?

El sólo hecho de ser depositaria de la virtud por mor de su moderada posición y su moderada «posesión de los bienes de fortuna» la capacitarían naturalmente para lo primero si con eso fuera suficiente; pero se requiere alguna condición más, por ejemplo la de constituir gracias a su número una fuerza suficiente en grado de regir la polis: y ésa ha sido precisamente la labor desempeñada por la historia, que en su desenvolverse ha aumentado el número de habitantes de las ciudades recomponiendo a la vez las relaciones entre ellos; justo «por eso las que ahora llamamos repúblicas se llamaban antes democracias» (1297b 11), y si esto ocurre ya significa que en el presente están ya dadas las condiciones moral y material para que la clase media haga honor a su cualificación, y detente y ejerza la autoridad política. Tal menester lo llevarán a cabo en dos modalidades posibles: o por sí sola cuando su número sea suficiente, o, de no serlo, en *coalición* con alguno de los extremos, de acuerdo con la situación, para así refrenar al otro, tarea que no le resultará difícil ante la impensable alianza de los mismos (1297a 5).<sup>54</sup> La mayoría que construye la voluntad de la polis está, pues, garantizada.

Por lo demás, el hecho de que dicha voluntad pueda surgir no sólo de la prevalencia numérica de la clase media, sino también de una *coalición* de clases, en la que sólo ella es la parte fija y dominante, tiene un significado político trascendental, pues en situación así, lo que no ha logrado espontáneamente el devenir histórico de la polis –asegurar la concordia interna mediante la aplastante superioridad numérica de la clase media– lo puede hacer la voluntad de los hombres. Dos intereses sociológicamente contrarios que se unen políticamente niegan ciertamente un desarrollo que individualice el debate en la asamblea tanto como su conclusión, el voto; lo niegan, decimos, pero lo preparan, pues en las negociaciones entre intereses y en la gestión del objeto del interés *común*, no sólo surge una cria-

---

admitieran contagio alguno con ellas, pese a la necesaria colaboración prescrita en determinados casos (añadamos aquí que razonamientos de ese calibre se encontrarán en la filosofía política europea dos milenios después; y en esos nuevos contextos, afirmaciones, por ejemplo, como la de que la clase media «tiene el saber de la antigua espiritualidad, la capacidad de la antigua nobleza», proferidas por un Dahlmann, cuando a esa clase media se la identifica sociológicamente con la burguesía, se señalan conflictos entre las clases y hay un Estado por gobernar, etc., devienen a la vez máximas ideológicas y síntesis de programas de gobierno; la cita proviene de Riedel, «Política e Historia. F. C. Dahlmann y el fin de la tradición aristotélica», en M. Riedel, *Metafísica...*, *op. cit.*, t. II, p. 152).

54. Como cabe deducir del razonamiento, la política en Aristóteles es ya *téchne* en su doble sentido de *técnica* y de *arte*, bien que aún no llegue, como tal arte, a ese grado de sofisticación que llega a traducirse en producir extraños compañeros de cama (1297a 5).



tura nueva que tiene su existencia en el ámbito público en exclusiva, sino que, por lo mismo, una vez más se prueba la indeterminación de la posición sociológica sobre las opiniones y los intereses políticos, y, en suma, esa ya afirmada inmanencia de la política respecto de la sociedad. Pero es que, además, esa imbricación de clases distintas y enfrentadas en un interés común, es decir, en objetos y acciones comunes significa además que se ha empezado a preparar el terreno para que una clase pueda *actuar por* la otra en determinadas circunstancias, y que en ese mismo punto, individuos de ambas clases puedan intercambiarse entre sí. Dicho con otras palabras: se han empezado a crear las condiciones materiales para la representación política.<sup>55</sup>

La clase media es pues el nuevo sujeto político: ¿coincide con la masa antevista? No y sí, y lo primero entraña una nueva alteración en el *antiguo* orden de ideas. ¿Por qué no? La irrupción histórica del centro parece haber convulsionado los actuales extremos, hasta el punto de volverlos irreconocibles. Sujetos moderados y virtuosos, los miembros de la clase media obedecen por ello, sin grandes esfuerzos y con el natural placer, los dictados de la razón y de las leyes, sus dos reconocidos demiurgos. Así, su actitud frente a los cargos públicos es realmente ejemplar, apostilla Aristóteles: ni los desean por sí ni, por su sentido de responsabilidad pública, los rechazan cuando se les ofrecen. Los demás, en cambio, sin importar qué extremo del arco social ocupen, son ménades danzantes en el torbellino de las pasiones, que les arrastra fuera de la vida racional, incluida su dimensión pública. Sea por su exceso de riqueza<sup>56</sup> o de pobreza, la voluntad de un sujeto así es un mero títeres de las pasiones, en concreto de la soberbia los primeros, que les transmuta en grandes delincuentes, y de la envidia los segundos, que los reduce a pequeños malhechores; ambas vidas paralelas confluyen en un punto común: su incapacidad para obedecer a la razón y a las leyes. Todo grande ha asistido desde niño a la escuela del lujo y del arbitrio, preclaros maestros que ya desde entonces les

55. Que la cantera de la representación política haya sido abierta por el pensamiento político aristotélico se ve en otros puntos del mismo, como, por ejemplo, al señalar que en las deliberaciones de la asamblea podrían no estar todos, pero que los presentes, nombrados o elegidos por sorteo, deben pertenecer por igual a «las distintas clases» (1298b 13) (es decir, en el interior de cada clase los intereses, al ser idénticos, permiten que unos individuos *estén por* otros, tal y como apuntara previamente al señalar que cabría simplificar el gobierno en las democracias haciendo que no todos juntos deliberaran en las asambleas, sino que lo hicieran «por turnos» [1298a 4]); o bien cuando admite la posibilidad de que «el pueblo vote lo mismo» que los ricos en una aristocracia, o al menos se abstengan de votar en contra (1297b 15). Aunque hubieran de transcurrir muchos siglos antes de su explotación, la cantera, empero, estaba ya ahí.

56. Y aquí, sorprendentemente, incluye a todo sujeto que posee en exceso alguna *virtus* (como si ésta no significara de por sí excelencia), es decir, al que sobresale en belleza, fuerza o nobleza; e incluye asimismo a sus contrarios.



sustraen de la capacidad de obedecer y hasta la voluntad de hacerlo; una vez adultos, la potencia que les rodea desata sus últimos vínculos con sus pocos iguales, de los que no admite orden alguna, y el que nunca aprendió a obedecer se sacia sólo cuando puede ejercer una autoridad despótica. Sus enemigos de clase, sujetos al imperio de la necesidad, han vuelto la dominación más llevadera volviéndose ellos mismos serviles. Semejantes a esclavos que nunca supieron mandar (1295b 4-7).

Como puede apreciarse, tales ricos –incluidos ahora en el nuevo catálogo de *héroes* antisociales– y tales pobres no se corresponden ni con los que al principio daban lugar a sus regímenes apropiados, oligarquía y democracia respectivamente, pues aunque nunca fueran dechados de virtud sí tenían al menos capacidad para gobernar, ni con los que después poblaban la «masa» antevista. No sólo han perdido su primitivo poder, sino que han visto evaporarse incluso su misma humanidad.<sup>57</sup> Al respecto, el cíclope de Eurípides es sólo más fuerte que ellos, pero no peor: tan sólo la pesadilla de su futuro hecha ya realidad. Dicho con otras palabras: no sólo la clase media es una clase nueva: nuevos lo son también los actuales grandes y el actual *vulgo*. ¿En qué son idénticas entonces la clase media y dicha masa? Sin duda, en el superhombre que intelectual y moralmente logran componer, y en las consecuencias prácticas que ello tiene para la vida en comunidad, que son varias, si bien aquí sólo traeremos a colación, una vez concluido nuestro análisis del orden republicano, la principal.

Instituciones que dan cabida a la cantidad y al mérito, un sujeto político en grado de administrarlas, sólo una cosa falta al orden para encarnar la justicia: la existencia de buenas leyes que sean obedecidas. Con independencia de que sea o no su autor, el nuevo sujeto posee en su propia constitución interna una de las garantías necesarias al respecto: en su inteligencia, la capacidad de crearlas (o de modificarlas, cuando las circunstancias lo exijan),<sup>58</sup> y en su voluntad, amaestrada por la razón y la virtud, la fuerza para obedecerlas. Por lo demás, el resto del ordenamiento aporta la garantía que le falta para completar su perfección: al mezclar sabiamente cantidad y cualidad, evita entre otros efectos que el dinero capacite a la voluntad para comprar el poder, como ocurre en algunas democracias actuales, granjeándose la adhesión de todos; al repartir el poder político en diversas instituciones, impide entre otros efectos el de su concentración, es decir, que el poder actual capacite a la voluntad para adueñarse del restante: en suma, que los que «no son aún tan fuertes como para gobernar sin ley», puedan llegar a serlo en el

57. Formarían, en efecto, «una ciudad de amos y de esclavos, pero no de *hombres libres*» (subrayado nuestro).

58. Libro II, 1268b - 1269a, 16-25.



futuro, como sí ocurre en algunas oligarquías actuales (cf. IV-6). Y creada así la condición formal para la obediencia a las leyes, la obediencia entra a formar parte del proceso natural del poder legítimo, mientras las leyes<sup>59</sup> se convierten en el poder supremo de la polis, evitando en fin el surgimiento de una clase media *soberana*, versión republicana de la democracia soberana o de la oligarquía soberana, y en general de cualquier régimen en el que la voluntad de los hombres esté por encima de las leyes, rasgo éste que redondea el ciclo degenerativo del poder. Una voluntad por encima de la ley es una voluntad sin ley, un *quiero* rodante en grado de arrasar con cuanto se tope a su paso, y al que desde un principio se quiso poner coto fijando el control político como una de las tareas inmarcesibles de la función deliberativa, a desempeñar por la asamblea. Y es que, como señalará más tarde, «la posibilidad de hacer lo que se quiere no puede reprimir lo que de malo hay en cada hombre» (1319a 7). Ese *quiero* omnipotente rodando por la sociedad no sería pues la semilla de su destrucción, sino la cosecha ya recogida por la sociedad.

Pasemos ya a la consecuencia aludida. Es evidente que el orden político en el que se encarna la justicia lleva consigo un premio añadido: puede durar.<sup>60</sup> La mayor homogeneidad cultural y social del nuevo gobernante colectivo supone ya de entrada una más amplia generalización de la igualdad por toda la polis, o lo que es igual, una mayor extensión de la concordia en el interior de sus fronteras. La sola existencia de la clase media, tal y como Aristóteles nos la presenta, suprime automáticamente muchas de las zozobras que agitan la vida pública cuando se halla gobernada por uno cualquiera de sus extremos, inyectándole una alta dosis de estabilidad. Pero, además, como el poder del nuevo sujeto es poder que ya no tienen los antiguos, al privarles del mismo le sustraen también la carga de odio con la que lo ejercen, tan potente que ni requiere de ocasión propicia para estallar. La mayor tecnificación de la política inmanente al nuevo orden se hace por tanto a

59. La función soberana de las leyes dentro del orden republicano se configura así como un requisito inmanente a la legitimidad del mismo; pero es sólo uno y, creemos, ni siquiera el principal. De ahí que no compartamos la tesis de Gabriel Livov, que en un brillante y recomendabilísimo artículo asocia a las mismas y a su hacedor, el legislador, el problema de la legitimidad política. Así, además de resultar legítimo más de un régimen (podrían llegar a serlo todos, salvo aquéllos en los que son soberanos los hombres), se llega a la conclusión, por entero contraria a la aquí defendida, de que ninguna polis populosa sabría ser legítima (cf. G. Livov, «Eunomía. Ley y legitimidad en la filosofía política de Aristóteles», *Deus Mortalis*, 3, 2004, pp. 75-115; la afirmación aludida se halla en p. 104).

60. Esta afirmación contradice la tesis de J. Gallego, para quien el «orden» sería algo episódico en toda sociedad, habida cuenta del ineliminable «conflicto político subyacente» (*op. cit.*, p. 78). En realidad, con su tesis, Gallego no hace sino llevar a la teoría (aristotélica) lo que fuera su visión de la práctica política de Atenas (pp. 65-66), lo que aquí, en aplicación particular de su punto de vista general expresada al principio de su obra, no hace sino mostrar el paralelismo de la teoría con los hechos. Pero una visión de la política aristotélica que se salda con ser un mero notario de los hechos significa haber infravalorado el papel y la significación de la república en la misma.



costa de una mayor supresión de la violencia en la misma. Dicho con otras palabras, eso significa sencillamente que Aristóteles ha resuelto el arduo problema de la conservación de la polis con la creación del orden republicano. La nueva correlación de mérito y número que en él se establece, la reordenación de las clases sociales que conlleva, la justicia en la que se salda, es decir, el poder que por todo él ejerce la igualdad, cortan de raíz el amplio ejército de causas con el que la búsqueda de la igualdad despliega sus fuerzas en pos de la justicia en los regímenes mal organizados (1296a 12-13).<sup>61</sup> En lo sucesivo, todo factor desestabilizador, o todo agente destructor, provendrán sólo del exterior.

La clase media, como se ha visto, juega un papel clave en la obtención de ese fruto, la conservación de la polis, hasta entonces prohibido de la política, hasta el punto de que ese rasgo definidor de la república servirá a su autor de ideal regulador<sup>62</sup> cuando aborde dicho problema en los restantes regímenes, para lo que predicará, desde luego, que sean más y tengan más fuerza sus partidarios que sus detractores: pero también que «el legislador haga siempre en su régimen un sitio a la clase media» (1296b 4).

Añadamos para concluir este tema que, desde un punto de vista antropológico, el perdurar de lo humano, y en concreto la conservación de la polis con independencia de los avatares que salpican su desarrollo histórico, significa culminar el proceso de separación entre mundo humano y mundo natural, copresente siempre en la cultura helena junto al rival;<sup>63</sup> el intento de explicación inmanente de los fenómenos naturales llevado a cabo por la filosofía desde sus orígenes, o la afirmación socrática de que nada hay en los astros en grado de determinar la volun-

61. En los libros V y VI Aristóteles aborda expresamente el problema de la inestabilidad política, un tema que a nivel teórico representa una novedad absoluta en el pensamiento político en general hasta el renacimiento (recuérdese que es uno de los grandes méritos atribuidos a Maquiavelo).

62. La expresión, cierto, contiene un eco kantiano, pero en Aristóteles está lejos de ser una metáfora. Cabría hablar perfectamente de *proceso de republicanización* para designar el esquema seguido por su autor al objeto de insuflar vida a esos productos necesariamente perecederos que son los regímenes ilegítimos; esquema que consiste básicamente en que éstos renuncien en su reforma a su propia ley interna para adoptar otros procedimientos: los que, precisamente, les da en préstamo la república (así, por citar un ejemplo, la reforma de los regímenes pasa siempre por cumplir la siguiente prescripción: «que el legislador debe siempre en su régimen hacer un lugar a la clase media» (1297a 5). Por lo demás, la modernidad de Aristóteles está lejos de agotarse en preceder a Kant: también los famosos conceptos típico-ideales de Weber han sido precedidos por la construcción aristotélica del concepto de «democracia» al inicio del libro VI, en el que incluye once elementos democráticos a fin de estudiar la fenomenología de la misma, pese a reconocer que ninguno de los tipos existentes los reunirá todos (1317a 6-10).

63. No se vayan a malinterpretar estas palabras haciendo degenerar la idea en la estúpida afirmación de que el hombre nada tiene que ver con la naturaleza; se trata sólo de negar la validez de toda forma de explicación animista, sea cual fuere su parentesco con la trascendencia, que pretenda establecer la filiación estructural entre la acción humana y el curso de la naturaleza.





tad humana, o la explicación tucídidea de los hechos históricos sin intervención de agentes externos al hombre, etc., son algunos de los hitos que jalonan la separación de la causalidad humana respecto de la natural; con Aristóteles, al desterrar la circularidad de una vida descompuesta en las tres fases naturales del nacimiento, el desarrollo y la muerte, y que tiene en la idea de ciclo<sup>64</sup> su más acabada representación, la temporalidad lineal se introduce en la acción humana. El devenir de la polis ya no girará sobre un eje externo que le haga perder vestigios de identidad conforme aumenten los giros hasta su definitiva desaparición, sino que, como el velero de García Lorca, flota sobre el tiempo: es decir, sobre sí misma hacia ese horizonte que es el futuro que su propia voluntad le traza. Definitivamente, el fuego robado por Prometeo ha dejado ciegos a los dioses y ha puesto al destino en manos del azar, o mejor, de lo indeterminado,<sup>65</sup> animando ahora por entero la existencia humana.

#### IV. La actualidad de Aristóteles

Elaborar un orden político en paralelo con la evolución histórica y que hiciera justicia a la estructura social, que reuniera en un todo armónico principios, funcio-

64. Presente en Platón y que lo estará en Polibio, como es sabido. Con todo, el ciclo no tiene lugar de la misma manera en ambos, pues mientras en Platón el ciclo es, digámoslo así, un proceso de decadencia *lineal*, hasta llegar a su último grado, en Polibio, en cambio, al caminar el movimiento en zigzag permite al menos que de una forma corrupta de gobierno surja luego otra recta, o lo que es igual: que un bien nazca del mal. La complejidad de la existencia humana queda mejor iluminada de esta manera.

65. Es manifestación de esta indeterminación del destino humano, de un futuro abierto y gestionable por los hombres, la afirmación expresa de que «todos» los regímenes mencionados pueden combinarse, como atestigua la existencia de «aristocracias oligárquicas y repúblicas un tanto democráticas», etc. (1317a 3); *mutatis mutandis* esa idea forma parte de la idea de régimen mixto, y por lo tanto es obra de la voluntad, como también la aplicación práctica de algunas de las consecuencias implicada en la formulación de un concepto abstracto de poder como el antevisto, que conlleva la presencia de funciones análogas en todos los regímenes e instituciones –esta vez no todas análogas– que las ejercen. Esa simple afirmación tiene un alcance gigantesco para la antropología, pues comporta esa historia abierta a la que antes aludíamos, es decir: que el pasado condiciona sin determinar el futuro; que la sociedad condiciona sin determinar la política; y que la política actual condiciona la ulterior sin determinar su evolución. Esa mezcla, en fin, es típica además de los atribulados tiempos que han precedido el actual, por lo que también la historia, que incluye las consecuencias no queridas y las ni siquiera imaginadas de decisiones previas, ha aportado su granito de arena en las «combinaciones» que, enturbiando la claridad de los hechos pasados, contribuye a garantizar la libertad humana para el futuro (de haber visto cómo el pensamiento aristotélico recoge esta evolución, y por lo tanto diversas modalidades históricas de oligarquía o democracia, A. Pabst no habría tenido por absoluta la afirmación aristotélica de que ambos regímenes son tan contrarios como los vientos del norte y del sur; véase *Die Athenische Demokratie, op. cit.*, p. 18).





ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR

nes, órganos y clases sociales, que racionalizara el funcionamiento de los poderes, sometiera a sus titulares a las leyes y redujera a su mínima expresión la presencia de la violencia en la vida pública, es decir, y por decirlo de otra manera, un orden político en grado de conservarse por sí mismo, resume según hemos visto la memorable empresa que Aristóteles intentó plasmar en su doctrina. Bloquear desde su inicio la presencia de la arbitrariedad por una trama institucional tan perfectamente arquitrabada que sellara todo resquicio por el que irrumpir en la vida pública, e impedir la fatal marcha que la lleva a camppear sobre la totalidad del sistema del poder, fue quizá la magna lección política legada por Aristóteles, que ilustres discípulos se encargarían intermitentemente de propagar: un Spinoza, por ejemplo, intentado socializar como poder político la totalidad del poder natural de una comunidad, y considerando semejante proyecto como la cabal solución al problema político, muestra dos milenios después cuán larga seguía siendo la sombra del maestro.

Fue un ideal teórico, mas también, al presuponer para su realización la forja de una especie de superhombre colectivo ebrio de inteligencia y virtud, una pía ilusión. No hay rasgo alguno de la especie humana en general, aunque lo haya de alguno de sus miembros en particular, que autorice a creer en la posibilidad de tan edificante espectáculo; no hay ninguna escena en la historia de los hombres en la que fundar su representación, cuando sí sobran, en cambio, las que apuntan hacia todas las demás direcciones, incluidas las del más puro horror. Con independencia de que aun ni en el mejor de los casos resulta totalmente deseable, pues un producto así se constituiría eliminando de su materia prima un sinnúmero de propiedades a través de los cuales los seres humanos reales dan rienda suelta al conjunto de deseos, preferencias, fines, valores, etc., que vuelven únicos a todos ellos; diferencias ésas, en suma, en principio legítimas en sí mismas aunque puedan generar conflictos –el humus de la libertad, como reconocerán más tarde un Maquiavelo, un Madison o un Tocqueville–, y cuyas raíces no provienen todas de la fisiología o de la psicología, sino igualmente de la propia ética, pues los bienes a los que legítimamente optan, como Aristóteles mismo entreviera, opuestos por su naturaleza, no pueden armonizarse todos en un único y cerrado sistema moral, pese a la abundancia de platonos interesados en lo contrario.

Con independencia de que no es totalmente deseable, decíamos, sucede que tampoco es posible. Es verdad que en una comunidad cuyo número no es demasiado extenso, y en la que la totalidad de los varones libres están presentes en la Asamblea, el órgano colectivo supremo de la misma, nos hallamos en unas condiciones casi ideales para que los poderes taumatúrgicos de la libertad desplieguen su máximo efecto, y que el mercurio del termómetro que mide el sentido cívico alcance cotas insospechadas. Pero, aun así, le será imposible extirpar el poder que la





codicia, la envidia, la ambición, la ira, etc., ejercen sobre el corazón del hombre, o el que el prejuicio, el servilismo o la superstición ejercen sobre su mente, con lo que el terreno aparecerá siempre abonado para que, donde aún no han hecho acto de su maniquea presencia las ideologías, puedan los demagogos<sup>66</sup> explotar tales vetas y dividir a los hombres en buenos y malos, al futuro en nuestro o suyo, y velar así por que los derechos del odio tengan vida fácil en la sociedad. Los estragos con los que el bienestar cobra el peaje de su necesidad a la virtud explican con facilidad por qué ahora la corona de gloria que rodea la frente del nuevo héroe social está hecha de dinero, máxima expresión de aquél, y dan una pista de que se requerirá mucho más que una buena organización política, un elevado nivel de cultura, una educación difusa, y hasta ejemplos que seguir, para redimir al hombre de su pacto con el demonio. No hay por qué recurrir a lo extraordinario y ser Fausto para merecerse un Mefistófeles; los yacimientos de maldad existentes en el alma del hombre común tampoco habrán de esperar a acontecimientos igualmente extraordinarios, que muestren cómo el buen padre y leal servidor Eichmann puede, en determinadas circunstancias, convertirse con total buena conciencia en una pieza más del engranaje que pone en funcionamiento la burocrática administración del crimen. Ni a esos otros, también imputables a la irresponsabilidad humana aunque parezcan naturales, que tienen una frecuencia más ordinaria; es decir, Aristóteles no tenía que esperar a ver cómo un avión se estrella en la selva peruana para asistir al espeluznante espectáculo en el que unos indigentes campesinos, ante la consabida excusa de que el grito de guerra con el que el hambre hiere los estómagos es razón suficiente para erradicar hasta el último vestigio de moralidad, teatralizan su canibalismo moral. Y no le será necesario, decimos, porque ya otro acontecimiento, más natural pero también intermitente, tuvo ocasión de brindarle idéntico espectáculo: la peste de Atenas, cuyo curso narrara el magno Tucídides, ya puso en evidencia ese mismo canibalismo en individuos más ilustrados y menos necesitados que los mencionados campesinos, y cómo el tremendo *carpe diem* en que el reflejo de la muerte en sus ojos había consumido su alta moralidad anterior se nutría del mismo fuego con el que hasta ayer las antorchas iluminaban los templos de sus dioses.

Todo ello, naturalmente, no erradica del paisaje humano las gestas de humanidad que lo adornan, ni los vínculos con los cuales ciertas ideas y pasiones, y determinados intereses, libran su diaria y mucho menos heroica batalla por la supervivencia, y sin los cuales no habría ni individuos ni sociedad; pero sí pone

66. También sobre ellos habremos de volver en la segunda parte de nuestro trabajo, a fin de mostrar su cara mejor o, como diría Moses Finley, su condición funcional en la democracia ateniense («Athenian Demagogues», en Rhodes, *op. cit.*, p. 180 y s.).



de relieve que, una de las ausencias en el ordenamiento republicano, se convierte sin más en un defecto; sabemos por el propio Aristóteles que la capacidad de hacer lo que se quiere no limita el mal que nos es posible infligir, lo que es motivo suficiente, además de necesario, para intentar resolver cabalmente el problema del control político. Aristóteles lo fía básicamente a los tribunales y a la Asamblea, pero no plantea una cuestión principal: *quis custodiat custodes?* A poco que los miembros de la clase media sean seres humanos reales, ese vacío lleva al nuevo poder a un paso del abismo de la política: el de la creación de un poder soberano independiente, esto es, por encima, de las leyes.

Cabría ampliar la lista de insuficiencias democráticas de la doctrina aristotélica, por ejemplo, con el hecho de que la nueva constitución parece favorecer aquello que desea combatir, la arbitrariedad del despotismo, desde el momento en que, al no ser la división y racionalización de las diversas funciones políticas expresión de un poder unitario, se abren las temidas grietas por las que aquélla podría irrumper en el proceso político, con lo que se sabe que la ha de seguir; o con esa otra ausencia a la que tal dedo apunta: la de una fuente única del poder político; etc., etc.

No es sin embargo nuestro propósito hacerlo; deseamos concluir más bien recordando ciertas proezas teóricas presentes en la obra del estagirita, algunas de las cuales han sobrevivido a la leyenda de destrucción que acompaña el paso del tiempo: la necesidad de que la entera sociedad decida su destino y la participación política como medio para hacerlo, la vinculación *orgánica* entre clase media y república (o *democracia* para nosotros), la libertad como principio y fin de la constitución, el requisito de la *areté* del ciudadano y su conexión con su responsabilidad pública para el mantenimiento de la constitución, la formalización y racionalización del entero proceso del poder, la legalidad como tope irrebalsable para la acción de los poderes públicos, el mérito como único modo de fijar distinciones públicas entre los ciudadanos, la secularización que implica separar las magistraturas políticas de las religiosas (aspecto éste descuidado por nosotros), etc.; y, ciertamente, el orden filosófico en el que todo ese conjunto de ideas se enmarca: la convicción de que los hombres son los únicos protagonistas de su historia, que viven en un mundo no predeterminado por ninguna fuerza oscura y externa a ellos, y en el que son capaces de crear formas *artificiales* de convivencia susceptibles de vencer, también aquí, al dios de la naturaleza, el tiempo; susceptibles, en suma, de perdurar. En este sentido, la actualidad de algunas de las ideas aristotélicas que acabamos de resumir, saltando por encima de las barreras que han ido oponiendo las sucesivas épocas, no son sino, justamente, la mejor profecía de su propia verdad.

Universidad de Sevilla