



Democracia, concordia y deliberación pública en la *Política* de Aristóteles¹

Nuria Sánchez Madrid²

Recibido: 20 de mayo de 2017 / Aceptado: 13 de noviembre de 2017

Resumen. El artículo analiza la concepción aristotélica de las diferentes formas de democracia, atendiendo especialmente a los libros de la *Política*, con el objeto de identificar algunas conexiones entre las coordenadas teóricas de deliberación pública que se eligen en ellos y el juicio acerca de las formas políticas que consideran apropiadas. Se asume como centro de análisis un pensador clásico clave para comprender la formación del vocabulario político europeo. El trabajo toma en consideración asimismo el elogio de la *homonoia* en la Ética *Nicomáquea*, que se presenta como una condición irrenunciable de cohesión social en la *polis*, así como la desconfianza aristotélica generalizada hacia la visión política del *plethos* y las prácticas de sorteo y votación extendidas en la democracia ateniense en los siglos V y IV a.C. Se pretende extraer algunas conclusiones relevantes sobre las razones, fundamentalmente epistemológicas, que impiden a un pensador como Aristóteles entender la democracia como una forma política beneficiosa para la comunidad humana.

Palabras clave: Aristóteles; Atenas; democracia; *plethos*; *homonoia*.

[en] Democracy, Agreement and Public Deliberation in Aristotle's *Politics*

Abstract. This paper analyses the appraisal that Aristotle devotes to the different forms of democracy, specially focusing on the books of *Politics*. My main aim is to highlight the connections between the theoretical frame that authors choose to survey the grounds of public deliberation and the judgment they yield about the political formulas they consider most appropriate. I take as centre of my analysis a classical thinker in order to understand the genealogy of the European political vocabulary. The paper also aims at casting light over Aristotle's praise of *homonoia* in *Nicomachean Ethics*, where this condition appears as a necessary factor for the social union of the *polis*, and over his mistrust regarding the political requests of the *plethos* and the procedure of ballot and vote highly spread in the Athenian democracy of V and IV Centuries. I shall draw some conclusions about the reasons, usually of

¹ Este artículo ha contado con el apoyo de los proyectos *New Trust-cm* (H2015-HUM-3466), financiado por la Comunidad de Madrid, y *Pensamiento y representación literaria y artística digital ante la crisis de Europa y el Mediterráneo* (PR26/16-6B-3), financiado por la UCM/Santander, así como del Proyecto de Innovación Educativa UCM n.º 169 *Contrapicados y puntos de fuga. Las otras historias de la historia de la filosofía*. Una versión previa del escrito fue presentada y discutida con los miembros del proyecto *La recepción de la filosofía grecorromana en la filosofía y las ciencias humanas en Francia y España desde 1980 hasta la actualidad* (FFI2014-53792-R) en el Seminario Internacional de Investigación *Democracia, sorteo, representación*, celebrado en la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla del 14 al 16 de diciembre de 2016. Agradezco a los participantes en la sesión sus provechosos comentarios, que me permitieron mejorar de manera sustancial el texto allí presentado. También agradezco los comentarios recibidos por los evaluadores contactados por la revista, que me han confirmado que los procesos de encuentro y desencuentro con los otros –como con uno mismo– son afortunadamente múltiples y nada rectilíneos.

² Departamento Filosofía y Sociedad
Universidad Complutense de Madrid
nuriasma@ucm.es

epistemological nature, that hinder a thinker as Aristotle to consider democracy a political form useful for the human community.

Keywords: Aristotle; Athens; democracy; *plethos*; *homonoia*

Sumario. 1. Introducción; 2. La concepción aristotélica de la democracia; 3. La concordia [homonoia] como obstáculo de la verdadera deliberación; 4. Conclusión; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Sánchez Madrid, N. (2018) “Democracia, concordia y deliberación pública en la *Política* de Aristóteles”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 35-56.

1. Introducción

Los modelos epistemológicos que manejamos no son en absoluto indiferentes a los planteamientos políticos que favorecemos. Si se parte de la convicción de que en política se dan contenidos de verdad autoevidentes con anterioridad a todo proceso de discusión, ciertamente las dinámicas deliberativas tenderán a considerarse meros procesos de confirmación epistémica de los contenidos a los que aludíamos. Por el contrario, si se participa de un modelo más plural y contingente de acercamiento a una verdad, que va cambiando de rostro según lo van haciendo las circunstancias de la sociedad, los procesos deliberativos, fundamentales en un sistema político como la democracia griega clásica, incrementarán su valoración y resultarán tanto más determinantes en el diseño del paisaje político. No es inusual encontrar en la actualidad ejercicios profundamente anacrónicos de defensa de una suerte de republicanismo ilustrado, que se mueven en un espectro amplio que va de Kant y Marx, para los que un principio de representación un tanto sacralizado, revestido de rasgos metafísicos, desempeña la función de un escudo protector con respecto a la inautenticidad que perciben en cualquier fenómeno assembleario, en el que no puede adelantarse de antemano cuál será la posición respaldada por un apoyo mayoritario.³ A mi juicio, una recalcitrante resistencia a la pluralidad y la contingencia aguarda allí donde la deliberación se entiende más como campo de imposición de la posición considerada mejor por presuntamente verdadera, que como un espacio de experimentación y descubrimiento. Está en la mano de cualquiera advertir que deliberando uno se lleva muchas sorpresas, no solo en relación con los puntos ciegos de su propia argumentación, sino con respecto al enriquecimiento perceptivo proporcionado por los puntos de vista ajenos, pero por lo general, desde la fundamentación que el término recibe en la ética aristotélica, la deliberación es un proceso que tiende a enmarcarse bajo rasgos referidos a un individuo soberano, que no en vano requiere haber controlado de antemano las propias emociones y haber adquirido conciencia

³ Debo buena parte de mi conciencia sobre este rasgo característico de muchas teorías acerca de la deliberación política a Moreno Pestaña (2016: 480): «La deliberación política es el lugar en el que se forma la voluntad de quien persigue, en cuanto participante democrático, un bien superior a sus preferencias –por lo cual asume que puede modificarlas– o a sus componendas con los demás –con lo que reconoce que no son legítimas si degradan la deliberación–. Y ese bien superior no necesita ser el bien de un Estado o el de la nación o el de la comunidad de naciones: puede ser el de una modesta asociación de padres y madres de alumnos o el de una asociación de vecinos. La clave es que se trata de un bien del que no cabe apropiarse, sino en el que se participa dentro de una fraternidad común –la cual, como es evidente, no excluye los conflictos y hasta los antagonismos–». Vd. también Urfalino (2014).

de lo que está en nuestra mano hacer de manera individual. Desde su tratamiento en Aristóteles, la deliberación es un proceso irreductiblemente ambiguo, pues si bien sirve para subrayar las virtudes de una población que discute reunida dándose razones recíprocas, tiene en su horizonte el ideal de un sabio capaz de guiar el debate e incluso volverlo gratuito en virtud de los principios de ineludible seguimiento que presenta a la multitud. Mi contribución pretende partir de esta hipótesis de trabajo –la doble faz del escenario deliberativo aristotélico– para reconocer la eficacia de la imbricación de modelos políticos y epistemológicos en un autor clave en la formación del vocabulario político occidental como es Aristóteles y, por consiguiente, en la génesis de la sombra de inmadurez e ilegitimidad que tradicionalmente ha llevado aparejada el término democracia. Basta atender a la distinción ontológica que se establece en el libro VI de la *Ética Nicomáquea* (=EN) entre lo que parece la política asamblearia frente a la llamada prudencia civil o política para cobrar conciencia de que las virtudes dianoéticas y los procesos deliberativos colectivos marchan en paralelo en Aristóteles, sin que los segundos puedan aspirar a la excelencia de las primeras, consistente en una orgullosa inequívocidad en sus determinaciones.

No es indiferente a esta cuestión la frecuencia con que la tragedia griega nos presenta a esclavos debatiéndose entre razones incompatibles, personajes silenciados en cambio cuando se trata de hacer una semblanza de la virtud.⁴ Si bien deliberar requiere largo tiempo –se apresura a señalar Aristóteles en EN, VI 9, 1142 b5ss.–, la decisión, aunque se apoye en una deliberación previa, es rápida como un relámpago, curiosamente como el poder de Zeus, y no repara en medios, de los que más bien se ocupa el proceso deliberativo. En efecto, en un pasaje que nos remite a 1141 b25 de la obra ética mencionada, se señala que la prudencia legislativa y arquitectónica [*phronesis nomothetike*] relativa a la ciudad, esto es, la operatividad que recuerda a legados legislativos como el de Solón y Clístenes, es más elevada y exacta que la prudencia práctica y deliberativa, ejemplificada por la votación popular de decretos. Los individuos que se aplican a tales acciones se llaman políticos y «actúan como obreros manuales» [*cheirotechnai*] (EN, VI 8) –puntualiza elocuentemente Aristóteles–. Conviene no olvidar que hablamos de un pensador para el que la deliberación no es tanto progreso y tanteo, cuanto encaminamiento hacia los principios propios de la praxis –no en vano el proceso se compara con el análisis geométrico–, donde la configuración empírica de las posiciones no puede desempeñar una función determinante. En este contexto conceptual el sorteo o la votación por guijarros –los célebres *psephoi*– o a mano alzada no comparecen como manifestaciones del *aletheueîn*, sino más bien como acontecimiento siempre al albur del yerro y la mala contingencia.⁵ Si bien es cierto que Aristóteles valora positivamente la rotación en el desempeño de los cargos que permite estructuralmente el sorteo –en el Consejo y en los tribunales, los principales órganos deliberativos–, rechaza el sistema de votación

⁴ Véase las interesantes indicaciones al respecto de M. Nussbaum (1995: 93-94).

⁵ Sobre las razones del abandono del sorteo en momentos cruciales de la historia política puede acudirse a Dowlen/Costa (2016: 6): «Yo me atrevería a señalar la eliminación de las relaciones de poder, derivada de la capacidad para limitar el poder de designación, como el valor más importante y primario del sorteo en cuanto método de selección de cargos públicos. Ello no significa que este sea el único beneficio que puede aportar el sorteo a la comunidad política. La ausencia de un agente activo de toma de decisiones puede ser una ventaja, en determinados contextos; la exclusión de las emociones, inherente al sorteo, podría ser asimismo útil, especialmente en contextos post-conflictivos. Además, el sorteo puede emplearse porque establece una forma de igualdad entre los sorteados o porque se requiere alguna forma de diversidad. En todo caso, hay que reconocer que esta igualdad y diversidad son consecuencias de la ausencia de relaciones de poder en el sorteo».

democrática, en la que los intereses de la población descontentadiza puede imponer su parecer. Asimismo, se reconoce que la participación activa en la vida institucional completa y educa al ciudadano, pero al mismo tiempo se sostiene que la virtud del ciudadano gobernado no es la prudencia [*phronesis*], como en el caso del gobernante, sino la opinión verdadera [*doxa alethes*] (Pol., III 4, 1277 b28-30), propia del que fabrica la flauta con respecto al flautista que la toca, a saber, quien la gobierna. Este planteamiento se acomoda bien al relato tucidídeo de un gobernante ideal –como Pericles– en el que se percibe en la práctica una suerte de *príncipe* efectivo, pero en el que no nos parece acertado reconocer una figura proto-totalitaria⁶, si no más bien alguien claramente respetuoso con la ampliación de derechos de ciudadanía.⁷

La displicencia que acabamos de señalar con respecto a la legitimación de procesos deliberativos como los populares, sobre la que sobrevuela sin duda la condena platónica de la democracia, no debe eclipsar un hecho por otra parte evidente, a saber, que Aristóteles se toma muy en serio la confrontación con el gobierno de base popular, un *factum* histórico innegable en Atenas desde el siglo V a.C. Forma parte de este esfuerzo por meditar sobre la condición política de su propio tiempo la reflexión que el libro III de la *Política* dedica al asunto de si es más conveniente que el pueblo o la muchedumbre [*to plêthos*] detenten la soberanía [*kurion*]. Si bien Aristóteles llega a aceptar esa participación política popular, se encarga de matizar su posición con un recuerdo significativo de la política moderada del viejo Solón, al que atribuye haber continuado la senda de otros legisladores sabios al reducir la participación de la masa a las funciones consultivas y judiciales, de manera que «los encargan de las elecciones de magistrados y de tomarles cuenta, pero no les permiten ejercer individualmente las magistraturas» (Pol., III 11, 1281 b32-34).⁸ La idea de que el principio de soberanía popular debe atenerse al gobierno de la ley, y no transgredirla o desentenderse de ella impunemente, atraviesa los análisis de las formas aceptables de democracia dominantes en los siglos V y IV a.C.⁹ Canfora se refiere a una «praxis consolidada» cuando valora el análisis que Aristóteles realiza del reparto entre las funciones de la asamblea, en la que podían participar las capas inferiores del censo, y las de los cargos electos –tesoreros y estrategos–, seleccionados entre los más ricos.¹⁰ También Jenofonte considera en *La Constitución de los Atenienses* –en un juicio que Maquiavelo recuperará en el siglo XVI– que «los pobres» se abstendrían de la hiparquía o el cargo de estratego por no considerarse a la altura del desempeño. Por otro lado, la apelación a la autoridad soloniana es en realidad una invocación a una prudencia a imitar, que brilla por su ausencia en el siglo IV a entender del de Estagira. En este contexto ideológico la masa en mezclanza con las partes de la ciudad que la sobrepujan en saber y juicio no hace daño, no se convierte en un miasma civil, como

⁶ Vd. Canfora (2014: 121-137).

⁷ Una exposición argumentada de las razones para sostener este matiz podrá encontrarse en Moreno Pestaña (2014: 109ss.). Ulteriores fuentes históricas que avalan esta posición se hallarán en Hansen (1991).

⁸ Vd. el comentario de este pasaje de Aristóteles en P. López Barja de Quiroga, «Aristóteles: el gobierno de los mejores», en L. Sancho Rocher (2009: 212).

⁹ Coincidimos en este punto con la postura de Bleicken (1987: 257-283), frente a estudios como el de Ostwald (1989). Ver una exposición circunstanciada del debate en Sancho Rocher (2005: 225).

¹⁰ Vd. Canfora (2014: 136): «Aristóteles, en la *Política* (libro III), dice que «mientras la asamblea es una reunión de personas de las más diversas edades que tienen el derecho de votar y deliberar, por modesto que sea su censo», al contrario, «por lo que respecta a los tesoreros, estrategos y otros magistrados más importantes, son escogidos de entre los ricos» (1282 a28-33). Repetidamente insiste en que este principio fue establecido por Solón y permaneció en vigor como «democracia hereditaria (tradicional, *patrios*)» (1273 b 35-42; 1281 b32)».

ocurre con un alimento impuro mezclado con otro puro: la cantidad de alimento se incrementa, generando mayor satisfacción, aunque la calidad resulte menos exquisita a resultas de ello. Nada más ni nada menos que una componenda semejante es la que Aristóteles recomienda una vez que la demografía ha hecho añicos su sueño de ver implantada una aristocracia y de mantener la *polis* dentro de un tamaño reducido. Recordemos el espanto con que el mismo libro III de la *Política* recoge la noticia de que los ciudadanos de la macrópolis Babilonia tardaron al menos tres días en advertir en su totalidad que la ciudad había sido tomada por el enemigo (Pol, III 3, 1276 a28). Una unidad de ser y percepción, como aquella a la que apelaba el Pericles tucidídeo y cuyo eco llegará hasta Arendt, debía ser justamente la ciudad para un griego de la V centuria, una realidad en cambio cada vez más indisponible en la centuria siguiente. Sin embargo, la aparente simpatía manifestada por Aristóteles hacia una democracia moderada no debería llevar a engaño, tomándose como resultado de la admiración hacia el poder popular, sino que por el contrario merecería la pena atender a algunos de los ejemplos, bien interesantes epistemológicamente, que nuestro autor suministra como casos en que la masa no suele equivocarse en sus juicios, relativizando la natural inclinación a consultar a los expertos, a saber, los sujetos que representan la voz de lo que en el texto aparece como *tò méson*:

En cuanto a las cuestiones que la ley no puede decidir en absoluto o no puede decidir bien, ¿deben estar al arbitrio del mejor o de todos? En la actualidad todos reunidos juzgan, deliberan y deciden, y estas decisiones se refieren todas a casos concretos. Sin duda cada uno de ellos, tomado individualmente, es inferior al mejor, pero la ciudad se compone de muchos, y por la misma razón que un banquete al que muchos contribuyen es mejor que el de uno solo, también juzga mejor una multitud que un individuo cualquiera. Además, una gran cantidad es más difícil de corromper, por ejemplo, una gran cantidad de agua se corrompe más difícilmente que una pequeña, y así la muchedumbre es más incorruptible que unos pocos: si el individuo está dominado por la ira o por cualquier otra pasión semejante, su juicio se corromperá necesariamente, mientras que en el otro caso tendrían que irritarse y errar todos a la vez (Pol., III 15, 1286 a24-35).

Un poco antes, en el mismo libro, se había apuntado, asimismo, como un caso en el que la consulta a los expertos no resultaba tan perentoria el juicio del que sería merecedora una vivienda, que compete valorar a quien la usa más que al arquitecto, de la misma manera que se había mencionado el remo, que evalúa mejor el piloto que el fabricante y, finalmente, el célebre banquete, en que son los invitados y no el cocinero los que deben juzgar. Sin duda, este tipo de textos nos ofrecen la cara más amable del pueblo a juicio de Aristóteles, de la mano de ejemplos que, si bien conciernen a lo común, no lo hacen con la intensidad de los asuntos propiamente políticos, al referirse a actividades concernientes a la producción técnica y al ocio. Podría haberse añadido el ejemplo de la masa espectadora de tragedias en las Dionisiacas. Ese pueblo tampoco se equivoca al conceder el premio al tragediógrafo, como tampoco el Consejo o el tribunal que actúan orgánicamente, no arrastrados por algunos de sus miembros o seducidos por demagogos desaprensivos. Este tipo de textos hacen pensar que el desencuentro aristotélico con el pueblo podría haber conocido otro desenlace, pero también indican qué tipo de imagen del mismo se quiere suministrar, esto es, qué actuaciones populares se decide enfocar como representativas de esta parte dominante de la población, proporcionando

el retrato de una muchedumbre que percibe el valor de lo virtuoso, sin mostrarse descontentadiza en sus manifestaciones. La elección de los ejemplos por parte de Aristóteles evidencia una profunda perspicacia retórica, pues hablamos de una masa que disfruta colectivamente del *panem et circenses*, como bienes que está destinada a usar, no de una multitud que exija públicamente una mejoría de sus condiciones de vida o una radicalización de las condiciones de su participación política. La conocida como concepción sumativa –la formulada como *Sammlungstheorie* por A. Menzel (1936)–, esencial para comprender la epistemología social que subyace a la metafísica aristotélica, concierne especialmente a aquellas situaciones en que la contribución de muchos favorece la rectitud del juicio. La misma concepción aristotélica de la verdad confirma esta apertura, que marca un giro con respecto a la línea de pensamiento socrático-platónica, como puede apreciarse en el segundo de los libros de la *Metafísica* (*alpha elatton*, I, 993 a30-34). La imagen de la asamblea como un ser humano «dotado de muchos pies y manos, y capaz de tener muchas sensaciones» (Pol., III, 1281a 42-1281b 7) alberga notas positivas cuando refleja una homogeneidad de partida, en la que no se aprecian individuos decididamente incapaces de enjuiciar nada de manera cabal.¹¹

2. La concepción aristotélica de la democracia

La insatisfacción que Aristóteles siente en relación con las formas políticas democráticas de que tiene noticia podría explicar sus manifestaciones de cierta nostalgia hacia la aristocracia e incluso hacia ciertas expresiones de la monarquía, pero sobre todo impulsará una apología de una enigmática forma política republicana –la llamada *politela*– como justa combinación de estructuras oligárquicas y democráticas, a las que se percibe por separado como una suerte de venenos para la *polis*. La mezcla de ambas tendencias, que separadas resultan perniciosas, puede acontecer de tres maneras distintas, bien adoptando los cuerpos legales de ambas formas de gobierno, especialmente en lo concerniente a la administración de la justicia, bien tomando el término medio de lo previsto en ambas constituciones, bien combinando prácticas como el sorteo y la elección de cargos, a la manera en que –como se ha recordado arriba– Solón modificó las atribuciones de la *ekklesia* frente a la *boule*, bien buscando remedar la armonía entre la *gerusia* y los éforos en Esparta (Pol., IV 9, 1294 b). Partiré de un rasgo inequívoco de las reticencias de Aristóteles frente a las consecuencias efectivas del éxito de un gobierno popular. El libro VI de la *Política* (cap. 4, 1318bss.) contiene un ranking bien revelador de tipos de pueblo, que determina que no todos ellos son igualmente perniciosos en el desempeño de cargos públicos. El criterio subyacente a la clasificación parece ser la medida en que quienes no han nacido ni se han formado para el ejercicio de cargos públicos declinan ellos mismos su participación de los debates asamblearios, dejando la discusión en manos de los expertos. En esta clave, el texto nos transmite que:

- a) El mejor pueblo es el campesino, pues los agricultores no disponen de tiempo libre para asistir con frecuencia a la asamblea [*hoste mē pollákis ekklesiázein*, 1318 b12], especialmente si los cargos no están remunerados.

¹¹ Vd. López Barja de Quiroga, en L. Sancho Rocher (2009: 210-211).

- b) El pueblo compuesto de pastores se valora como el segundo mal menor, por estar sometido a dependencias muy semejantes a las propias de los campesinos, aparte de constituir una población muy apta para la formación de un ejército eficaz.
- c) Bastante más peligroso –y mezquino [*phaulos*]– es un pueblo integrado mayoritariamente por artesanos [*banausoi*], comerciantes [*agoraion*] y jornaleros [*thêtes*], pues tienen la costumbre de frecuentar la plaza del mercado y el casco urbano, acudiendo sin demasiadas cortapisas a la asamblea.
- d) La máxima distorsión alcanzada por el gobierno democrático refiere a contextos de interpretación laxa de la ciudadanía, especialmente practicada en momentos de crisis, en que la inclusión es más aconsejable que la exclusión, al modo de la reforma de Clístenes, que aumentó las tribus y fratrias para incrementar la democracia.

La última forma de democracia se presenta en la *Política* como democracia completa y terminal –*teleutaia* (Pol., IV 15, 1298 a31 y VI 4, 1319 b 1-2)– y última –*eschatos* (1312b 36)– y las alusiones la retratan como la forma de gobierno existente en la Atenas de finales de la IV centuria. En la primera nos encontramos con los *thêtes* –pequeños propietarios agrícolas o incluso jornaleros, los proletarios de la sociedad ateniense– tal y como dejaba su participación política la constitución de Clístenes –antes de 461 a.C.–, a saber, como una posibilidad remota, solo viable al precio de graves perjuicios para su ya exiguo patrimonio. En la cuarta encontramos a esos *thêtes* convertidos en la clase política más numerosa e influyente de la democracia ateniense, cuyas menguadas facultades epistémicas dejaban al albur de manipuladores demagogos. Como recuerda oportunamente Domènech, esa hegemonía fue indiscutible del 461 al 420 a.C. y solo se interrumpió en los breves episodios filoespartanos del golpe fallido del 411 a.C. y del que dio lugar a la dictadura de los Treinta en 404 a.C., perpetrados ambos por una «extrema derecha antirrepublicana» (Domènech, 1989: 88).¹² Como ocurre con todo ranking, Aristóteles está mostrando claramente sus cartas. Entre ellas está la profunda sospecha de que la muchedumbre solo entiende de una cosa, a saber, promover su estatus social sin reparar en los medios que le conduzcan a ese fin. Es, en efecto, bastante frecuente en esta valoración del pueblo como caja de Pandora política atribuirle un humor constante, por decirlo maquiavelianamente, consistente en el afán de lucro. La muchedumbre –*ho plêthos*– es ambiciosa, pues prefiere el rendimiento económico –*kerdos*– al honor –*time*–, a diferencia de quienes acumulan capital cultural y ético –recordemos la importancia civil que Aristóteles concede a la figura del *euergeta* o benefactor, que es el último responsable de la acción cuyos medios facilita a otro–, pero por ello mismo es fácil de comprar, se satisface con frecuencia si se le permite tener alguna parte en el gobierno o si se cuenta con ella para elegir a los magistrados y participar en la función deliberativa. A. Domènech señala oportunamente (1989: 87ss., n. 26) que las críticas de Aristóteles –como las de Platón– a los supuestos excesos de la democracia de finales del siglo V y comienzos del IV a.C. obedecen en realidad a un intento de retorno a la vieja constitución de

¹² Cfr. Canfora (2014: 126): «Entre Salamina y la tercera guerra mesenia, Atenas se ha convertido en una gran potencia marítima, cuya fuerza está en las naves; entonces el sujeto social decisivo es ahora el que está ligado al poder naval, y Pericles está obligado a entenderse con los *thêtes*».

Clístenes, que no duda en tildar de «burguesa».¹³ Se trata de un modelo de dinámica constitucional anterior a la revolución efíptica cuidadosamente escamoteada por la historiografía de la IV centuria y posterior, una de cuyas medidas estrella fue el suministro de un sueldo a los ciudadanos que participaran activamente en las instituciones. En esta línea, se elogiará el buen juicio y mesura de Solón al haber sabido equilibrar la dinámica institucional ateniense entre un Consejo –la *boule*–, al que solo las clases propietarias podrían postularse, y una Asamblea –*ekklesia*–, en la que se reúne y se pronuncia el *plêthos* (Pol., III 11). El primer órgano preparaba, también en la V centuria, el orden del día con arreglo al que el segundo tomaba sus decisiones¹⁴, entre las que se encontraba la capacidad para declarar la guerra y la paz, la elección de los estrategos, así como de los cargos no nombrados por sorteo.¹⁵ Por su parte, los tribunales [*dikasteria*] tenían legitimidad para revertir decretos aprobados por la Asamblea, previa denuncia de los mismos por la acción ciudadana. Se diagnostica así una predisposición a la manipulación en el pueblo, cuya voluntad puede ganarse fácilmente mediante dádivas que poco tienen que ver con la libertad, lo que constituye una constante en el texto aristotélico. Un pasaje de Pol., VI 5, recoge justamente este punto de vista:

Como las formas extremas de democracia son multitudinarias [*poluanthropoi*] y es difícil reunir a los ciudadanos en asamblea y sin remunerarlos, y por otra parte, cuando no hay recursos, el remunerarlos perjudica a los intereses de las clases superiores (porque hay que hacerlo forzosamente a costa de contribuciones, confiscaciones e injusticias de los tribunales, procedimientos que ya han derribado muchas democracias), cuando no hay recursos deben convocarse pocas asambleas y constituirse los tribunales con muchos ciudadanos, pero por pocos días (pues esto contribuye a que, por una parte, los ricos no teman el gasto, si los acaudalados no reciben dietas y los pobres sí, y por otra los procesos se juzgan mucho mejor, pues los ricos no quieren ausentarse durante muchos días de sus negocios privados, pero están dispuestos a hacerlo por poco tiempo); y cuando hay recursos, no debe hacerse lo que actualmente hacen los demagogos (que distribuyen el excedente, y los pobres reciben y vuelven a necesitar, porque dar a los pobres un socorro de esta clase es como intentar llenar un tonel agujereado), sino que el verdadero demócrata debe procurar que el pueblo no sea demasiado pobre, porque esto es la causa de que la democracia sea mala. Por tanto, hay que discutir los medios de dar al pueblo una posición acomodada permanente (1320 a).

El pasaje del libro VI es tremendamente indicativo de algunos condicionantes del juicio sumario dirigido a la democracia: frente a la práctica extendida en los tiempos de vacas flacas para mantener satisfecho al pueblo –expropiación legalizada de los ricos– y la tendencia a subvencionar sin tasa a los pobres –ese barril de las Danaides– en tiempos de vacas gordas, Aristóteles preconiza cultivar y casi importar o producir una población a la medida de los fines de un gobierno cabal, lo que sin

¹³ Vd. Domènech (1989: 89, n. 26): «El republicanismo antidemocrático de Platón y Aristóteles es, pues, expresión de la reacción «burguesa» moderada al gobierno de los *tetes*. Por eso Aristóteles aboga por un gobierno «moderado» de las «clases medias»; por eso condena la democracia como despotismo de los pobres (Pol. 1290 a); por eso quiere restringir el censo de la ciudadanía. La virtud ética socrática es una cosa (loable, por cierto); su punta «política», otra: es un intento de excluir a los pobres del gobierno de la ciudad».

¹⁴ Vd. Aristóteles (2000: 161).

¹⁵ Vd. Hansen (1991: 95-122).

duda pasa por propiciar la existencia de una amplia clase media –*tò méson*–, cuya homogeneidad social e ideológica disminuirá los conflictos y rencillas en el espacio público. Pero esa imagen del pueblo, del que se nos dice que muestra su mejor cara cuando se trata de valorar un banquete, una vivienda o un espectáculo, en realidad no existe más que en la cabeza del teórico. Llama sin duda la atención la seguridad con que se apunta a que la más reciente forma de democracia rezuma ilegalidad, por cuanto deposita la soberanía en la masa popular y no en la ley, como deja claro su apego a gobernar a golpe de decretos. Como algunos especialistas han señalado (López Barja de Quiroga, 2009, p. 206) extraña el silenciamiento aristotélico del procedimiento de la *nomothesia* y la *graphe paranomon*, promovido por cualquier ciudadano que actúe como *ho boulomenos*, una suerte de tutela constitucional que impedía que la asamblea pudiera alterar leyes de manera insensata mediante la aprobación de nuevos decretos.¹⁶ La nueva institución aparece en Atenas de la mano de la voluntad, tan trabajada por Nicole Loraux y John Christian Laursen, de conjurar los temores asociados con la aparición de la fractura civil operada por la *stasis* mediante fórmulas que suelen propiciar una tranquila «transición» entre periodos críticos, olvidando las hostilidades del pasado.¹⁷ A partir del año 403 a.C., fecha de restauración del sistema democrático en Atenas, la comisión legislativa, elegida por sorteo entre los miembros de los tribunales, sin diferencias de censo, recibe el encargo de decretar nuevas leyes cuando sea necesario, manteniendo la coherencia con el sistema legal atesorado por la *polis*.¹⁸ Se trata de una medida que, lejos de cohonestarse con un giro inmoderado de la democracia ateniense, manifiesta una indudable salud democrática de la *polis*¹⁹, deseosa de no caer en los excesos de los Treinta.²⁰ El libro IV de la *Política* propone una posición nítida acerca del valor político de la cuarta modalidad de plantear la deliberación en la *polis*, donde «todos se reúnen para deliberar sobre todos los asuntos y los magistrados no deciden sobre ninguno, sino que sólo preparan el informe previo a la deliberación» (IV 14, 1298 a28-30). Este procedimiento es tildado de extremo y comparable a una oligarquía autoritaria o a una monarquía tiránica. Asimismo la oligarquía que se convierte en poder dinástico le parece a Aristóteles comparable con la última forma de democracia que tanto le escandaliza (Pol., IV 5, 1292 b3-10).

A mi juicio lo anterior debe interpretarse a la luz de la definición aristotélica del ciudadano, que en el libro III se traduce en la participación de funciones deliberativas y judiciales, pero no en el desempeño de magistraturas [*archai*]. Se presupone que en la *ekklesia*, en la *Boule* de los 500 y en los jurados –entre 200 y 400 miembros– se conserva la capacidad del grupo –de los pobres, de la masa– para actuar de manera cabal, sumando los talentos de unos y otros.²¹ El libro V –capítulo 8– va más allá en el reparto de tareas que separa a los *phauloi* –un término polisémico, pero que no costaría demasiado traducir por gente mezquina, descontentadiza, debido a su

¹⁶ Sancho Rocher (2005: 192-200). Cfr. Eucken (1990: 277-291). Vd. también de Wolff (1970: 12-23).

¹⁷ Vd. Loraux (2008) y Laursen/Villaverde (2011).

¹⁸ Vd. Hansen (1991: 161-177).

¹⁹ Me baso principalmente en las tesis sostenidas en el libro colectivo editado por Eder (1995), más que en las obras citadas de Hansen o en Ober (1989). Sobre esta discusión véase Sancho Rocher (2005: 178-179, 190 y 196).

²⁰ Así lo juzga Sancho Rocher, de una manera que me parece rigurosa y convincente (2005: 227): «[Los *nomothetai*] [n]o eran profesionales del derecho ni disponían del tiempo suficiente para ocuparse de la indagación en estos temas de forma continuada, por tanto no constituían un cuerpo estable del Estado».

²¹ 14 Keyt, «Aristotle's Theory of Distributive Justice», en Keyt y Miller (1991: 238-278).

podredumbre material y, consiguientemente, espiritual— de los *epieikioi*—los varones equitativos, y por ello sobresalientes y escogidos²²—, cuyo equilibrio es tan decisivo para que el fantasma amenazador de la fractura civil o *stasis* no se apodere de la *polis*. Preconiza que a los primeros se ceda la palabra y decisión en los asuntos públicos, mientras que los segundos se hagan cargo de las magistraturas (Pol., V 8, 1308 b24-28). Se aprecia aquí cierta conciencia de que la exclusión de la masa popular de la vida institucional puede ser caldo de cultivo de futuras sediciones, por lo que se señala como preferible su integración moderada y en grupo. Siempre quedará el peligro de que los magistrados seleccionados—no elegidos por sorteo— sin aplicar la criba de la propiedad y siendo el *dêmos* el que elige, «acab[e]n por ensalzar la soberanía del pueblo hasta por encima de la ley» (Pol., VI 5, 1305 a29-32). Este pasaje parece dibujar la silueta del reformador democrático Efiltes, que el autor de *La constitución de Atenas* califica de «incorruptible [*adorodoketos*] y justo hacia la república [*dikaïos pros ten politeian*]» (25.1), fortalecedor del poder del pueblo y de los tribunales frente a la *Boulé* y el Areópago. El maltrato que Efiltes habría deparado a este último órgano, legendario en el sistema político ateniense, tiene mucho de legendario, toda vez que la evolución que experimenta parece obedecer más bien a la tendencia a compartir su poder con otros órganos y al intento de fomentar la corrección de algunos arcontes y miembros de este consejo judicial.²³ El siguiente pasaje de Laura Sancho Rocher presenta con la medida necesaria, a mi entender, la posición más continuista de un modo de obrar colectivo que rompedora en que debería encajarse a Efiltes:

La actuación judicial de Efiltes aceleró esa tendencia [de pérdida de prestigio del Areópago]. Al trasladar las leyes de Solón desde la Acrópolis al ágora (Anaximenes FGrH 72 F13; Poll. 8, 128) instituyó un símbolo orientado a impulsar la actividad judicial del *demos* y, en la práctica, animó con su ejemplo a que cualquiera (*ho boulomenos*) se sirviera de las leyes para intervenir a través de las *euthynai* en la corrección de los magistrados, lo que conduciría a la acción del tribunal. Presentaría, tal vez, un proyecto para que los miembros del Areópago también se sometieran al control popular, control que, junto al de los arcontes, pasaría definitivamente al *demos* (Bulé, Asamblea y tribunales). Muy probablemente su intención no era la de acabar con el insigne consejo del Areópago, pero sí hacerlo un elemento más en la estructura democrática para que dejara de ser un residuo aristocrático al margen y por encima de la maquinaria clistéica. Una vez en manos del *demos* la supervisión general de magistrados y políticos, era lógico que las acusaciones por traición o intento de tiranía se dirigieran también a la Asamblea. Aristóteles lo llama pérdida de la *nomophylakia* (A.P., 25.1).²⁴

La lógica expresada por las medidas de Efiltes respondía a la confianza ateniense en la distribución de los poderes como medida salvífica para la *polis*. Pero el peso que en el pensamiento de Aristóteles muestra la dependencia que el mundo y el universo todo mantienen con respecto a la divinidad es considerable y responde a

²² Ambas opciones de traducción pueden confirmarse en la traducción de J. Marías y M. Araújo de la *Ética Nicomáquea* reeditada en varias ocasiones por el CEPC.

²³ Vd. Sancho Rocher (2005: 204). Sobre la ideología subyacente al escrito procedente del Liceo, *La constitución de Atenas*, véase Day/Chambres (1967).

²⁴ Sancho Rocher (2005: 205).

una óptica que no puede sino sospechar de las sorpresas que puede deparar la cesión del *arché* a ese horno de las opiniones que parte de los libros de la *Política* nos transmiten como rasgo característico de la Asamblea. Este ideal de gobierno tutelado por el Consejo, no por la Asamblea, es el que se encarna en el primer modelo de democracia analizado, en el que las magistraturas más elevadas se dejan en manos de los ciudadanos más selectos por criterio censitario, esto es, por su patrimonio, o bien por alguna marca aristocrática que los revela como más capacitados (Pol., VI 4, 1318 b 30-31). En el polo opuesto encontramos la *polis* en que todos pueden participar de la vida institucional en virtud de la implantación del *misthós*, legado de Clístenes y Efiltes, decisión que permite integrar en el orden civil no solo a agricultores, pastores, artesanos y mercaderes, sino incluso a los jornaleros [*thêtes*] que en periodos de guerra solían obrar como remeros del imperio marítimo ateniense. Ha sido señalado que el escándalo de Aristóteles por la entrega de un salario a los más vulnerables a cambio de su participación política convive en la Atenas del siglo V a.C. con la restricción de las condiciones para ser reconocido ciudadano, consistentes en la autoctonía. El libro III de la *Política* denuncia expresamente que las ventajas [*opheleias*] que ahora se extraen del desempeño de cargos públicos y del ejercicio del poder ha generado que los hombres quieran gobernar de manera continuada [*sunechôs archein*], «como si fueran enfermizos y solo disfrutasen de salud mientras están en funciones» (Pol., III 6, 1279 a13-16). Si bien asume como legado tradicional ateniense el carácter no profesional de la actividad política, la concepción de la deliberación de Aristóteles propicia precisamente su transformación institucional en un sistema de cargos profesionales, a salvo de las veleidades de quienes aspiran a enriquecerse mediante su contribución al desempeño político.²⁵ Basta atender a los procedimientos judiciales en la Atenas de la época para comprender que el sistema favorecía los rasgos más democráticos del proceso, al protagonizarlo una deliberación democrática, dejando únicamente los arbitrajes y *anakrîseis* preliminares en manos de la equidad [*epieikeia*] esperable en los arcontes.²⁶ La aparición de los *thesmothetai*, hacia el 350 a.C., a raíz de las noticias entregadas por Esquines, comisionados encargados de revisar anualmente las leyes existentes marca claramente una tendencia profesionalizante en el trato con las leyes²⁷, que también aconseja la creciente importancia concedida a las grandes magistraturas económicas²⁸, contrafigura del demagogo deseoso de conquistar el beneplácito de la masa asamblearia.

Aristóteles cifra veladamente el fracaso al que está condenada toda democracia en la falta de preparación del *demos* para lo público, carencia manifiesta en su incapacidad para explicarse y hacerse oír adoptando los códigos retóricos al uso en la asamblea. Este problema –Canfora lo recuerda hábilmente²⁹– comparecía centralmente en una de las comedias de Aristófanes, la más antigua (425 a.C.) además, *Los acarnienses*, que Agustín García Calvo tradujera entre nosotros con claros toques folclóricos. En ella, el agricultor Diceápolis, cansado de los desastres que le ha generado la guerra, espera paciente ante una asamblea a la que no se dan prisa en acudir ni siquiera los pitranos. Veamos un extracto del monólogo inicial, en el que el protagonista no

²⁵ Sobre esta tendencia antiprofesionalizante de la actividad política, vigente a lo largo del siglo IV a.C., véase Maio (1983: 16-45).

²⁶ Sobre este asunto remitimos a Sancho Rocher (2007-2008: 952).

²⁷ Vd. Sancho Rocher (2005: 199).

²⁸ Vd. Sancho Rocher (2005: 222-223).

²⁹ En Canfora (2014: 91ss.).

oculta su profunda decepción por la marcha de los acontecimientos políticos en su tierra, ni su displicencia para con la ciudad, así como su apego al terruño en que no se le permite vivir en paz:

Ni los diputados comparecen; no, que llegan
a deshora, y luego, claro, dándose de codazos
avanzan a los escaños de primera fila
en tromba todos juntos. Y que la paz se firme
o no, les importa un rábano. ¡Oh, país, país!
Y yo el primero siempre a la Asamblea vengo
del pueblo, aquí me siento, y viéndome aquí solo,
suspiro, me desperezo, bostezo, pedorreo,
en la arena escribo, arranco pelos, echo cuentas,
mirando allá hacia el campo, en amores de paz,
en odio de la ciudad, añorando aquel mi pueblo,
que nunca oyó pregón de «¡Compren el carbón!»
ni «Aceite» ni «Vinagre», ni de comprar sabía,
sino que él de todo daba, y ¡fuera intermediarios!
Así que ya, sin más, hoy vengo preparado
a gritar, a patear, a ladrar a los oradores,
si alguno habla de otra cosa que la paz.
pero hélos ahí los Diputados de mediodía.
¿No lo decía? Eso es aquello que os contaba:
todo bicho arrempujándose a la preferencia
(*Los acarnienses*, vv. 20ss. trad. cast. de A. García Calvo).

Se trata de un texto paradigmático de la crítica política ejercida por la comedia griega clásica, que pone en evidencia que a pesar de la intensa cultura civil ateniense, los esclavos y metecos cuadruplicaban la población dotada de derechos de ciudadanía.³⁰ Por su parte, Hansen advierte que si bien entre los siglos V y IV a.C. obtienen la ciudadanía entre 15.000 y 40.000 atenienses, en la colina de Pnyx, donde se celebraban la mayor parte de las asambleas, no había cabida para más de 6.000 individuos, de manera que tampoco cabe presuponer en el conjunto ciudadano un fervor político que le condujera mayoritariamente a participar activamente en la vida de las instituciones.³¹ A diferencia de la información suministrada por los libros de la *Política*, *La constitución de Atenas* sostiene enfáticamente que la introducción del *misthos* respondía al intento de conseguir que la *ekklesia* contara con el quórum necesario para que pudiera votarse en los tiempos estimados a mano alzada [*cheirotonia*].³² Una nota más sobre la cultura democrática vigente en la Atenas del siglo V la aporta el que las autoridades tuvieran que recurrir –como alude Diceópolis– a colocar unas cuerdas rojas que conminaban a los ciudadanos a acercarse hacia la Pnyx, la colina al oeste de la Acrópolis. La frecuencia con que la gente del campo, más preocupada por sus quehaceres cotidianos que por la marcha de los asuntos públicos, se abstenía de participar de las deliberaciones políticas, una costumbre

³⁰ Jones (1957: 10-17) y Sealy (1987: 7-9).

³¹ Hansen (1984: 24-27).

³² Vd. Aristóteles (2000: 151). Vd. también Gauthier (1996: 231-250).

que Aristóteles considera tan salutífera para la *politeia*, obedecía con toda seguridad al contexto del convulso siglo V, pero la entrega en la cuarta centuria de un salario a cambio de la participación en la *ekklisia*, correspondiente poco más o menos a la dieta de un día, consiguió favorecer decididamente la integración en la dinámica institucional de las capas más pobres de la *polis*.³³ No debe silenciarse asimismo que los pingües beneficios suministrados por el trabajo esclavo en las minas en poder de Atenas y los tributos entregados por las *poleis* pertenecientes a la Liga délico-ática rebajaban la vulnerabilidad económica y social de las clases más pobres de la *polis* por excelencia. El recurso interesado y francamente populista al apoyo popular por parte de un imperio naval en decadencia resulta motivo de escándalo para la equilibrada organicidad política deseada por Aristóteles. A mi juicio, Canfora acierta al señalar que Aristófanes entrega claves hermenéuticas importantes para no marrar al interpretar de la afirmación del Pericles de Tucídides, según la cual Atenas no hace distinguos entre pobres y ricos, sino que simplemente atiende a quienes hacen algo de provecho para la ciudad [*echon ti agathon drásai ten polin*]. El príncipe de una Atenas que ya contaba con una fuerte base popular no estaba pensando sin duda en una universalización del uso de la palabra en las instituciones, sino en un reparto de tareas bien diferente. La comedia se especializa, pues, en poner de manifiesto los mecanismos de barbarie que aguardan bajo los sublimes documentos de cultura. Aristófanes pronuncia un elogio de aldea frente a la corte demagógica con la que Aristóteles estaría de acuerdo hasta cierto punto, a saber, siempre que tal distinción de formas de vida diera a cada uno lo suyo, a saber, a los campesinos las condiciones para ocuparse de sus medios de sustento, y a los mejores la oportunidad de manifestarse públicamente como entendidos acerca de lo común. Puede ser que la palabra pronunciada a favor del pueblo en la asamblea estuviera secuestrada por los demagogos, pero Aristófanes señala que el grito, la interrupción, el pateo y el insulto siempre estaban a la mano de los miembros de la muchedumbre. Semejantes armas, de una naturaleza marcadamente corporal, no podían sino resultar preocupantes para el teórico simpatizante de una frontera discursiva inflexible entre las clases sociales, esto es, la existente entre la vergonzosa *phone* y el honroso *logos*, como se señala en el mismo comienzo de su *Política*. Por ello, la participación en una institución tan representativa de la democracia como el Consejo debía mantenerse a juicio de Aristóteles todo lo posible al margen de la recepción de prestaciones económicas, al incentivar esta medida la incorporación de individuos incapaces de hacer uso de la palabra con mínimas dotes oratorias. El libro VI de la *Política* lo presenta precisamente en estos términos:

La institución más democrática es el Consejo [*boule*], cuando no hay abundancia de recursos con que pagar a todos, porque entonces privan de su fuerza [*dunamis*] incluso a esta magistratura, ya que el pueblo cuando dispone de salarios suficientes, transfiere a sí mismo todas las decisiones. [...] Es también democrático pagar a todos los miembros de la asamblea, los tribunales y las magistraturas o si no a los magistrados, los tribunales, el Consejo y las asambleas principales, o a aquellas magistraturas que requieran una mesa común. Además, como la oligarquía se define por el linaje, la riqueza y la educación, las notas de la democracia parecen ser las contrarias a estas: la falta de nobleza, la pobreza y el trabajo manual (Pol., VI 2, 1317 b30ss.).

³³ Buena parte de estas informaciones son analizadas por Lucardie (2014: 45-47).

Nuevos ricos, por un lado, y trabajadores precarios e indigentes, por otro, carecen de una visión adecuada de lo común, esto es, acerca de lo que resulta propiamente político, pero la visión constitutivamente jerárquica –arquitectónica– de lo político en Aristóteles concede a los nobles una capacidad inasequible para ninguno de los dos grupos mencionados para gobernar *comme il faut*. Aristóteles sabe que ese ideal es inaplicable en la actual Atenas, aunque no desespera con respecto a la posibilidad de intentar modificar los deseos de la población mediante acciones contundentes, que incrementen la *homonoia* ciudadana.

3. La concordia [*homonoia*] como obstáculo de la verdadera deliberación

La denominada *concordia* –tal será la traducción clásica que Marías y Aráujo eligieron para el término *homonoia*– encierra una operación retórica que debe ser cuidadosamente desentrañada, a saber, la conversión de la obediencia que el necio debe a quien es merecedor de autoridad y ejercicio del mandato en la clave de salud orgánica en el cuerpo civil. Si quienes no están preparados para gobernar no reconocen a su vez las virtudes y capacidades de quienes sí lo están, la armonía del conjunto social desaparece y comienzan los temibles conflictos civiles y políticos. La lógica del poder no admite la imparcialidad. Nuestra traducción –de nuevo Marías avanza en esta dirección– del término *to meson* por esta palabra castellana –lo imparcial– desorienta al lector: el punto de vista mesurado, intermedio, cabal y equilibrado no es una suerte de abstracción con respecto a la multiplicidad perspectivista de todos los puntos de vista que los diferentes grupos sociales puedan adoptar, sino la selección del mejor, del más ponderado, del escogido, como no podía ser de otra manera en un pensador convencido de la hegemonía que la filosofía primera ha de ejercer sobre cualquier orden discursivo. No en vano, ante una colectividad civil, la pregunta por la justicia no indagará tanto por ejemplo cómo distribuir los bienes de manera equitativa entre todos los miembros, sino que más bien se preguntará quiénes son los individuos más capacitados para dirigir y gobernar. A estos últimos habrán de obedecer los restantes ciudadanos de la *polis*. La vida política se ocupa de *lo común*, pero significativamente requiere subordinar el todo social a la dirección de quienes muestran sobradas dotes de mando. Encontramos en ello la huella de la exigencia de criterios metafísicos y teológicos que remiten a la unidad, la perfección y la excelencia como filtro impuesto por Aristóteles al *plêthos* social, en el que es preciso aislar los elementos intelectivamente dominantes y fiables para que la política pueda iniciar su curso. Una señal del ascendiente que Aristóteles concede al establecimiento y mantenimiento de un “acuerdo” entre las partes de la ciudad, construida precisamente sobre la negación del grito indignado, la encontramos en el libro IX de la *Ética a Nicómaco*, donde se propone denunciar una *stasis* que interrumpe el orden civil articulado por la *philia*, a saber, la defección de una parte de la población en nombre de intereses ilegítimos a ojos del pensador. Veamos adónde nos conduce la descripción del conflicto social dentro de la *polis*:

[L]a unanimidad [*homonoia*] no consiste en pensar todos lo mismo, sea esto lo que fuere, sino lo mismo y para el mismo, como cuando tanto el pueblo como las clases selectas piensan que deben gobernar los mejores [*tois aristous archein*]; porque entonces todos pueden lograr lo que desean. Así, pues, la concordia parece ser la amistad civil

[*politike philia*], como en efecto se la define, puesto que su objeto es lo que conviene y se relaciona con la vida. Esta clase de unanimidad se da en los buenos [*en toîs epieikesin*], pues estos están de acuerdo consigo mismos y entre sí, y teniendo, por así decirlo, un mismo deseo (porque siempre quieren las mismas cosas y su voluntad no está sujeta a corrientes contrarias como un estrecho), quieren a la vez lo justo y lo conveniente, y a esto aspiran en común. En cambio, en los malos [*phaulous*] no es posible la unanimidad excepto en pequeña medida, lo mismo que la amistad, porque todos aspiran a una parte mayor de la que les corresponde de ventajas y se quedan atrás en los trabajos y servicios públicos. Y como cada uno de ellos procura esto para sí, critica y pone trabas al vecino, y si no se atiende a la comunidad, esta se destruye. La consecuencia es, por tanto, la discordia [*stasiazein*] entre ellos al coaccionarse los unos a los otros y no querer hacer espontáneamente lo que es justo (*EN*, IX 6, 1166b-1167 a).

El pasaje, clave para entender la envergadura que la *philia* tiene en la teoría política de Aristóteles, no tiene desperdicio para lo que nos proponemos esclarecer. El texto puede considerarse una variación, pretendidamente menos retórica, al formularse como análisis conceptual, del discurso que Menenio Agripa, hábil orador de extracción popular, pronunciara ante la plebe embravecida y retirada al Monte Sacro durante la sublevación del 494 a.C., episodio histórico referido en el libro II de *Ab urbe condita*. Recordemos brevemente su nervio argumental: el patriciado romano se comparaba con el estómago de un cuerpo y las clases trabajadoras con las manos y los pies cuyo trajín permitía alimentar al cuerpo civil y especialmente al baricentro civil mencionado. La rebelión de esos miembros, en caso de declararse en huelga, solo podría desembocar en la muerte del cuerpo todo, pues ¿no genera acaso el estómago bien alimentado evidentes beneficios para el resto de los miembros, a los que mantiene saludables y dota de energía? Una retórica semejante, que compara las partes del cuerpo civil con funciones fisiológicas y disposiciones anímicas, alienta el texto que acabamos de leer de Aristóteles, uno de los que mejor retratan su visión de la lógica social de la *polis*: son hombres mezquinos y malos ciudadanos tanto quienes rehúsan seguir realizando faenas útiles a la comunidad como quienes se hurtan al desembolso orientado al gasto público. Pero analicemos el pasaje con algo de detalle: ¿Todos pueden lograr lo que persiguen cuando los mejores –los escogidos– gobiernan? Efiltes, el maestro político de Pericles, hacia el que este mostrara notable ambigüedad durante su desempeño político³⁴, no había participado de ese parecer, como demuestra la reforma institucional que introduce en Atenas. Su ascenso al cargo de estratega respondía a una posibilidad legal, pero transgredía

³⁴ Vd. Canfora (2014: 126): «Efiltes es asesinado poco después de la reforma. No se puede decir que se haya aclarado nunca quién lo mandó matar. Plutarco (*Vida de Pericles* 10.7, NSM), en su inmensa doctrina, apunta entre otros a Idomeneo de Lámpsaco, amigo de Epicuro, quien decía saber que había sido el propio Pericles el que había dado la orden. Plutarco vivió cinco siglos después, pero había leído tanto sobre esa época remota que en algunos aspectos sabe más que Tucídides. [...] Tomemos con cautela la noticia de la eliminación de Efiltes como obra del mismo Pericles. Efiltes era de todos modos como un cuerpo extraño, era un *pobre*: esto lo dicen claramente las fuentes. «Pobre»: cosa rara en el plantel político ateniense. ¿Por cuánto tiempo iba a resignarse a ser su «segundo»?». Resulta asimismo extremadamente interesante la atención que Loraux dedica al proceso de expulsión de la historia de la democracia ateniense de la figura de Efiltes, que valora en los términos de un «asesinato» digno de análisis psicoanalítico, en el que lo más difícil no es el hecho, sino el borrado de las huellas (Loraux, 2008, pp. 69-74). Cita como ejemplo de ese «borrado» el hecho de que en *Vida de Pericles* –no hay sintomáticamente ninguna *Vida de Efiltes*– Plutarco afirma que Efiltes fue un intermediario del que se sirvió Pericles para restringir buena parte de las funciones del Areópago.

una praxis consolidada, como ha señalado con perspicacia Canfora. La asociación que Aristóteles realiza, por una parte, de la bondad con la voluntad sin fallas de los varones equitativos y ecuanímenes [*epieikioi*] y, por otra, de la mezquindad con los desgarros de los deseos populares resulta a la luz de estos datos cuando menos sospechosa. La identificación con el vicio en política, con la pereza anímica y el deseo inmoderado de beneficio de lo público de quienes declaran lo que hoy en día calificaríamos de huelga –o una retirada al Aventino o al Monte Sacro, como las que la plebe romana acostumbraba a acordar en sus desencuentros con el patriciado– es muy intensa en el texto. También se advierte tal efecto retórico en una definición de la forma de gobierno democrático contenida en el libro V:

La democracia [...] parece estar definida por dos cosas, la soberanía del mayor número y la libertad [*eleutheria*], pues la justicia parece consistir en la igualdad [*to ison*], la igualdad en que tenga poder soberano lo que la muchedumbre acuerde [*doxei*], y la libertad y la igualdad en hacer cada uno lo que le plazca. De suerte que en tales democracias vive cada cual como quiere y a pedir de boca, como dice Eurípides. Esto no está bien, nadie debe considerar el vivir de acuerdo con el régimen como una esclavitud [*douleia*], sino como su salvación [*soteria*] (Pol., V 9, 1310 a29ss.).

El pasaje contiene una reticencia retórica que sin embargo se transforma pronto en su contrario, a saber, en una llamada de atención innegable, que abre paso a un claro foco pragmático en el texto, al no nombrar directamente a esos sujetos que consideran el vivir de acuerdo con un régimen político como una esclavitud. Pero no cabe duda para el lector atento de que se trata de individuos descontentadizos, obstaculizadores de la vida civil, proclives a la *pleonexia*, atentos fundamentalmente a los bienes materiales. Gente poco de fiar. Incapaces de reconocer que no contribuyen lo necesario –no podrían hacerlo– al mantenimiento del bienestar y seguridad en la *polis*. Lo más indignante para Aristóteles es que estos sujetos exigen beneficios que no guardan proporción alguna con la contribución que han prestado a la ciudad. No puede negarse que cuando Hannah Arendt –véanse por ejemplo las últimas páginas de *Sobre la revolución*– encuentre en los viejos textos de Aristóteles elementos de inspiración para devolver a la política su antiguo esplendor, asume sin complejos la lógica interna de este tipo de discursos. La creencia fuertemente enraizada en la cultura griega en la justicia del merecimiento –la llamada justicia proporcional o geométrica–, muy por encima en el juicio del teórico con respecto a la justicia aritmética o correctiva, legitima la concepción de la política como un oficio para el que debe elegirse a quienes más descuelen por su interés por lo público. Arendt llegará a hablar de una verdadera «élite popular», expresión oximórica donde las haya, conformada por todos aquellos para los que el alejamiento de la felicidad pública –que no de la felicidad privada– es motivo de sufrimiento. Con tal propuesta, Arendt pretende minar el perfil profesionalizante del político que ampara el sistema de partidos y llega a coquetear con las dudas acerca de la legitimidad del sufragio universal. ¿Por qué todos deberían jugar un papel en política cuando no todos muestran un interés patente en el cuidado de lo público? Pero avanzar en esta dirección imprimiría a nuestra contribución un curso expositivo que no es el que nos hemos marcado en esta ocasión.

Como vimos, es una percepción extendida en la polis griega el que la *stasis* interrumpe el movimiento natural de la *polis*, de suerte que introduce en esta la

violencia, a la que Aristóteles no reconoce ninguna capacidad para drenar sus efectos más perniciosos, como sin embargo propondrá el republicanismo maquiaveliano. He ahí la expresión más acabada de lo que ocurriría en política en caso de que la visión democrática más radical triunfara de manera inequívoca. A ojos de nuestro pensador, sencillamente las leyes dejarían de estar vigentes si el poder estuviera controlado por una parte de la población acostumbrada a interpretar todos los acontecimientos desde el interés que puedan tener en ellos –«trayendo todos los asuntos al pueblo [*panta anagontes eis ton dêmon*]»– (1292a). Sus voceros y manipuladores de opinión son los demagogos. Veamos cómo se valora la forma considerada extrema de democracia:

[En ella] el soberano es el pueblo [*plêthos*], no la ley [*nomos*]; esto tiene lugar cuando tienen la supremacía los decretos [*psephismata*] y no la ley. Y ocurre por causa de los demagogos. En las democracias de acuerdo con la ley no hay demagogos, sino que son los mejores ciudadanos los que tienen la preeminencia, pero donde las leyes no tienen la supremacía surgen los demagogos. Pues el pueblo se convierte en monarca, constituyendo uno con muchos, porque los muchos tienen el poder no como individuos, sino en conjunto. Homero dice que no es bueno el gobierno de muchos, pero no está claro a qué gobierno de muchos se refiere, si a este o al gobierno de muchos individuos. Un pueblo así, como monarca, trata de ejercer el poder monárquico no obedeciendo a la ley, y se convierte en un déspota, de modo que los aduladores son honrados, y esta clase de democracia es, respecto a las demás, lo que la tiranía entre las monarquías (Pol., IV 4, 1292a).

El pasaje del libro IV de la *Política* conecta con fuerza la aparición de la forma de gobierno democrática con el eclipse del respeto hacia la ley, esto es, de la autoridad del *nomos*. Segundo paso: la ley razonable –el *nomos aneu orexeos* de Pol, III 14– encarna a juicio de Aristóteles la visión de la realidad propia de los selectos, a saber, los mejores, quienes parecen destinados por sus cualidades y pretendida imparcialidad para gobernar. Último paso: el *plêthos* es fundamentalmente miope en sus juicios, salvo cuando juzga en grupo y no movido por su anhelo de *kerdos*, de suerte que nunca estará en condiciones de pronunciar tesis que tengan en cuenta a la *polis* en su conjunto. Lo que el pueblo quiere solo le interesa a él mismo –a diferencia del grupo de los individuos selectos, que saben lo que interesa a la *polis* en su conjunto– y la única manera de atraer al cuerpo civil hacia sí será el recurso a conductas de carácter tiránico. Con todo, subyace a tales valoraciones un elemento muy relevante de la cultura material de la política griega clásica, a saber, el uso del voto llamado *psephisma* –si bien el voto a mano alzada estaba más extendido–, con arreglo al cual los miembros de la asamblea se pronunciaban con ayuda de guijarros [*psephis*] que insaculaban en un recipiente.³⁵ Pues bien, el mecanismo de votación está a la base del procedimiento legislativo por decretos, cuyo proceder –según denuncia Aristóteles– «nunca puede ser universal» [*ouden gar endexetai psephisma einai katholou*]. No es de extrañar su reacción furibunda ante la aparición de este procedimiento y sus semejantes, como el permitido por el célebre *kleroterion*, si bien hablamos de una máquina altamente compleja que el mismo Aristóteles describe con detalle al final de *La constitución de los atenienses* (64.1):

³⁵ Hansen (1984: 46-49).

una vez que cada juez haya puesto su *pinakion* en la caja y en ella está inscrita la misma letra que se encuentra en su *pinakion*, y después de que el encargado agite la caja, el *tesmoteta* saca un *pinakion* de cada caja.

Los *pinakia* eran una suerte de carnets de identidad de los ciudadanos que permitían que la elección de los jueces quedara en manos del azar. Como describe de la manera más objetiva Aristóteles, los candidatos a jueces introducían sus *pinakia* en las ranuras del *kleroterion*, cada uno en la letra –de *alfa* a *kappa*– correspondiente a su demos. A su vez, el *kleroterion* funcionaba con la ayuda de los *kuboi*, pequeñas esferas de mármol introducidas en un orificio vertical cuyo movimiento «decidía» si un determinado grupo de ciudadanos actuaría como magistrado en el *dikasterion*.³⁶ ¿Por qué rechaza Aristóteles la aplicación efectiva de una maquinaria que garantizaba un sorteo limpio y parecía conocer bien? Es cierto que sus críticas se dirigen con mayor fuerza hacia los *psephoi* con que los jueces expresaban su voto, pero que también empleaban los miembros de la Asamblea, aunque en general hay una sospecha evidente ante lo que se percibe como una concesión a lo irracional y una merma en el buen juicio. Quizás encontremos alguna indicación al respecto en las ya clásicas consideraciones de Jean-Paul Vernant³⁷ acerca de los prejuicios que el mundo griego manifiesta ante los artilugios técnicos y que Aristóteles declarará sin ambages en sus escritos sobre mecánica. En efecto, la máquina propiamente no piensa, no puede hacerlo con la finura de la inteligencia humana, un planteamiento que la Modernidad se encargará de declarar periclitado. Frente al modelo de saber, profundamente delimitado por imágenes estéticas del tipo oscuridad/claridad, particular/universal, fundamento/superficie, ignorancia/saber, los guijarros lanzados al recipiente no se topan con los principios por medio de una suerte de anamnesis eidética, sino que producen ellos mismos su propio sentido, un sentido múltiple, coyuntural –moldeado al calor de lo *kata sumbebekos*–. Nada de eso podía resonar aristotélicamente sino como una suerte de venganza de un infinito malo, en el que nunca sabemos del todo si nos hemos equivocado o hemos hecho lo mejor posible en nuestras decisiones ciudadanas, pues siempre lo deliberado siempre es susceptible de recibir una corrección ulterior. Con la votación no se inaugura un espacio de libertad para Aristóteles, sino más bien de posible manipulación del voto de un pueblo necio

³⁶ Sobre el funcionamiento del *kleroterion* y la elevada cualidad de los *psephismata* producidos en la Atenas clásica, podrá consultarse con provecho el trabajo de Rossetti (2016: 244), que llama la atención sobre el contraste entre la articulada práctica política y la escasa teorización que recibe: «Frente a la complejidad de la vida pública de Atenas, podemos constatar que no encontramos en dicha *polis* ni profesionales del derecho, ni textos didácticos para los que quieren llegar a ser *grammateis* o, ¿por qué no?, para los que quieren formar parte de la vida pública como profesionales. Lo que parece faltar es la oferta formativa en nociones jurídicas básicas, sobre las reglas contempladas para las instituciones, y en especial sobre las instrucciones a seguir para volver a redactar correctamente un acta, un informe, una noticia que posteriormente los heraldos harían pública, una lista ordenada para finalizar un decreto; todo ello para el interés de quienes aspiraban a ser nombrados secretarios o de aquellos que querían entrar en la política. [...] Nada nos permite hablar sobre la enseñanza para los que quieren ser *grammateis*, o cumplir con otra función pública, ni de otro tipo de escuela especializada, con la sola excepción de los cursos de alto nivel impartidos por los sofistas (pero estos eran cursos de oratoria, no de cómo se redactan los documentos públicos). Lo que significa que el aprendizaje se quedó en un nivel muy empírico. Cuando menos esto es lo que parece. Se puede adivinar cierta contradicción entre la calidad de los «productos jurídicos» que hemos examinado y la falta de oportunidades para aprender bien a cumplir con unas tareas técnicas bastante complejas».

³⁷ Vd. el cap. «Observaciones sobre las formas y los límites del pensamiento técnico en los griegos» en Vernant (1985: 280-301).

por parte de interesados demagogos. Toda una imagen desencaminada de la libertad toma forma aquí, en la cultura material desplegada por las instituciones democráticas atenienses, un legado que debe ser correctamente calibrado si es que se desea tomar alguna decisión sobre los fundamentos epistémicos de la democracia griega. El libro VI de la *Política* define la concepción democrática de la libertad en los siguientes términos:

Una característica de la libertad [*eleutheria*] es el ser gobernado y gobernar por turno [*to en merei archesthai kai archein*] y, en efecto, la justicia democrática [*to dikaion to demotikon*] consiste en tener todos lo mismo numéricamente [*kath'arithmon*] y no según los merecimientos [*kath'axian*], y siendo esto lo justo, forzosamente tiene que ser soberana la muchedumbre, y lo que aprueba la mayoría, eso tiene que ser el fin y lo justo. [...] Otra es el vivir como se quiere [*tò zên hos bouletai tis*], pues dicen que esto es resultado de la libertad, puesto que lo propio del esclavo es vivir como no quiere (Pol., VI 3, 1317 b3ss.).

La desaparición del reconocimiento aristocrático del mérito a favor de una valoración en términos meramente aritméticos de la comunidad civil es percibida por Aristóteles como una amenaza para el orden de la *polis*, pero como él mismo acepta en este libro de la *Política*, es preciso asumir que las formas políticas que Atenas adopte en el futuro habrán de tomar en serio la abundancia de individuos como una realidad incontrovertible. La «soberanía de la muchedumbre» es un factor peligroso para el mantenimiento de una normatividad que distingue con toda claridad entre el hombre libre y el esclavo, toda vez que, como el propio texto anuncia, cierta idea de libertad en boga en las democracias más recientes se muestra rayana con el modo de vida de los esclavos.

4. Conclusión

Para evitar la fábrica de ignorancia que Aristóteles asocia con la política de decretos populares, propia de las constituciones donde, al modo de la reforma de Efiltes, todas las grandes decisiones se consultaban al pueblo, incluidas de manera preferente las decisiones judiciales, se recomienda promover la formación de una sólida clase media en las *poleis* que se pretenda gobernar, al tratarse de la población más apta para la obediencia y el alternativo ejercicio del mando:

[L]a clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehúye, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades. Por otra parte, los que están provistos en exceso de los bienes de la fortuna, fuerza, riqueza, amigos y otros semejantes no quieren ni saben ser mandados, y esto les ocurre ya en casa de sus padres siendo niños, pues a causa del lujo en que viven, ni siquiera en la escuela están acostumbrados a obedecer, mientras los que viven en una indigencia excesiva están degradados; de modo que los unos no saben mandar, sino solo obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna clase de autoridad, sino solo ejercer ellos una autoridad despótica; la consecuencia es una ciudad de esclavos y de amos, pero no de hombres libres, y una ciudad donde los unos envidian y los otros desprecian, lo cual está muy lejos de la amistad y la comunidad política. Porque la comunidad implica la amistad: los enemigos no quieren compartir ni siquiera un camino. La ciudad debe estar constituida de elementos iguales

y semejantes en el mayor grado posible, y esta condición se da especialmente en la clase media [*toís mesois*] (Pol., IV 11, 1295 b).

Esta dimensión social –*to meson*– comparece, pues, como remedio contra los excesos que dinamitan la *polis* en una implacable lucha de clases. En el libro III se suministrarán fundamentalmente dos argumentos para consolidar esta idea. En primer lugar, se ofrece el ejemplo del médico o del gimnasta que tuviera que dar con un árbitro en condiciones de indicarles cómo deben enfrentarse a una operación o a una competición pública. Esa sería misión de los expertos y los profesionales de que hablamos sabrán de antemano que deben consultar a quienes poseen su mismo saber sin tener que someterse a la exposición pública que a ellos les espera. Esa falta de exposición –de quien no tiene que competir en público– vuelve a esos sujetos instancias epistémicas más fiables que los primeros, lo que nos pone frente al problema de la «injusticia epistémica» –estoy pensando en planteamientos recientes de Miranda Fricker³⁸–, derivada de una actitud selectiva de los *topoi* discursivos legitimados que adultera de inicio todo proceso deliberativo. A pesar de su visión colectivista del saber, al que muchos pueden aportar su contribución correspondiente y generar un progreso, Aristóteles mantiene, como no podía ser de otra manera en virtud de su dependencia de una lógica esencialista, de la que procede una imagen piramidal, un planteamiento profundamente jerárquico de la episteme, para el que no conoce ni tiene la misma conciencia de lo conocido el sabio que los técnicos o los obreros manuales. Puede tomarse como ejemplo de este modelo de racionalidad el del arquitecto, los capataces y las cuadrillas de obreros manuales del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles. En segundo lugar, el tribunal, la asamblea y el pueblo saldrán ganando si la multitud es consultada, siempre que no estén dominados por tecnócratas ni demagogos singulares, pues el *archon* no es el juez, el *bouleuta* o el *eclésiastes*, sino las instituciones señaladas como un solo hombre, pero con muchas cabezas y pies. También apela Aristóteles, como vimos más arriba, a una imagen bien arraigada en su pensamiento: quien mejor entiende de una casa, de un remo o de un banquete no es el arquitecto, el fabricante o el cocinero, sino quien usa –*ho chromenos*– (Pol., III, 11, 1282 a) cada uno de esos productos. Sin duda, la idea de muchedumbre que aparece en estos textos revela una concepción del *plêthos* ciertamente idealizada: el pueblo que disfruta unido de un banquete es justamente el que olvida sus disensos internos, que sencillamente suspende por mor del goce del tiempo de ocio. Un banquete no es el mejor momento para visibilizar las diferencias. La receta aristotélica para evitar que la escalada de insatisfacción popular alcance cotas preocupantes para la forma constitucional reconoce que «hay que discurrir los medios de dar al pueblo una posición acomodada permanente» (Pol., VI 5, 1320 a35), concediéndoles subvenciones para poder adquirir pequeños terrenos o para emprender negocios o dedicarse a la agricultura. «[Y] si esto no puede hacerse con todos» –enfatisa el texto– se distribuirá por partes, teniendo cada tribu o las partes en que la *polis* esté dividida su turno para la participación en los honores políticos. «Es propio de una clase superior hábil e inteligente distribuirse los pobres y darles los medios necesarios, orientándolos a algún trabajo» (1320 b4ss.). Luego, la pobreza se interpreta como un problema de orden público, del que las clases más

³⁸ Véase su imprescindible estudio sobre las estibaciones epistémicas, morales y políticas de este fenómeno (Fricker, 2007).

pueriles y aristocráticas, en caso de ser lo suficientemente astutas, deberían hacerse cargo subsidiariamente, con el propósito de suprimir fuentes posibles de sediciones y sublevaciones. En efecto, la no participación de los honores por parte de una mayoría, esto es, el sentimiento de exclusión, explica las revoluciones acontecidas en muchas aristocracias (Pol., VI, 7). Por ello, cualquier régimen que precie su propia subsistencia no debe «permitir el engrandecimiento excesivo de ningún ciudadano» (1308b), intentando mezclar a pobres y ricos de manera que estos se transubstancien en la anhelada clase media, «pues así se deshacen las sediciones que tienen por causa la desigualdad» (Pol., VI 8, 1308 b31ss.).

La esperanza aristotélica se basa así en la confianza en que los conflictos de clase resulten superados mediante una suerte de intervención política que modifique lo suficiente las características del tipo de población, incentivando la aparición de la llamada «clase media», pero también en un simétrico rechazo de la conversión de la deliberación en un proceso discursivo que parte de posiciones conocidas para adentrarse en escenarios de momento inusitados. La *Política* aristotélica propone una reflexión teórica acerca del gobierno de lo común que debería darnos que pensar en relación con nuestra dependencia de semejantes esquemas de pensamiento, especialmente en lo concerniente al elogio del silencio e inacción del *plêthos*, a saber, la parte de la población que vitorea y vitupera, que exige más beneficios de los que aporta a la *polis* y se niega a obedecer a quienes realmente saben. Hablamos de una figura política con fuertes raíces retóricas, imposible de configurar si no es desde decisiones muy firmes acerca de lo que tiene o no valor en política y en la deliberación.

5. Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe griego-castellano y trad. cast. por J. Marías y M. Araujo, CEPC, Madrid, 1999.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, introd. por E. Lledó, trad. cast. Por J. Pallí, Gredos, Madrid, 1995.
- Aristóteles, *Política*, ed. bilingüe griego-cast. y trad. cast. por J. Marías y M. Araujo, CEPC, Madrid, 1999.
- Aristóteles, *Constitución de Atenas*, ed. A. Tovar, Madrid, CEPC, 2000.
- Bleicken, J., «Die Einheit der athenischen Demokratie in klassischer Zeit», *Hermes* 115/3 (1987), pp. 257-283.
- Canfora, L., *El mundo de Atenas*, Barcelona, Anagrama, 2014.
- Day, J./Chambres, M., *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Amsterdam, 1967.
- Domènech, A., *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Barcelona, Crítica, 1989.
- Dowlen, O.,/J. Costa, *El sorteo en política. Cómo pensarlo y cómo ponerlo en práctica*, Ediciones Doble J «Colección Efiates», 2016.
- Eder, W., *Die athenische Demokratie in 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart, 1995.
- Eucken, C., «Der aristotelische Demokratiebegriff und sein historisches Umfeld», en *Aristoteles', Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Friedrichshafen/Bodensee, Patzig ed., 1990, pp. 277-291.
- Gauthier, Ph., «Sur l'institution du misthos de l'assemblée à Athènes», en Pierart, M., *Aristote et Athènes*, 1996, pp. 231-250.

- Hansen, M.H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Oxford, Blackwell, 1991.
- Hansen, M.H., *Die athenische Volksversammlung im Zeitalter des Demosthenes*, Konstanz, Universitätsverlag, 1984.
- Jones, A.H.M., *Athenian Democracy*, Oxford, Blackwell, 1957.
- Fricker, M., *Epistemic Injustice. Power & Ethics of Knowing*, Oxford, 2007.
- Keyt, D. y Miller, F. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, 1991.
- Laursen, J. Chr., /Villaverde, M.J. (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011.
- Loraux, N., *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Lucardie, P., *Democratic Extremism in Theory and Practice. All power to the people*, London, Routledge, 2014
- Maio, D.P., «Politeia and Adjudication in Fourth-Century B.C. Athens», *American Journal of Jurisprudence* 28 (1983), pp. 16-45.
- Moreno Pestaña, J.L., “¿Cuándo cabe esperar que exista deliberación?”, R.R. Aramayo/C. Roldán/F. Álvarez/F. Maseda (eds.), *Homenaje a Javier Muguerza en su 80 cumpleaños*, Madrid, Ediciones CSIC, 2016, pp. 473-482.
- Moreno Pestaña, J.L., «Pericles en París», *Pensamiento* 70 (214), pp. 99-119.
- Nussbaum, M., *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995.
- Ober, J., *Mass and Elite in democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of People*, Princeton, 1989.
- Ostwald, M., *From Popular Sovereignty to Sovereignty of Law*, University of California Press, 1989.
- Rossetti, L., «Hos Technikos. La Atenas clásica. ¿Una polis sin profesionales del derecho?», *Ius Fugit* 19 (2016), pp. 231-245.
- Sancho Rocher, L. (ed.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009.
- Sancho Rocher, L., «Condicionamientos democráticos y sistema judicial ateniense», *Veleia* 24-25 (2007-2008), pp. 939-953.
- Sancho Rocher, L., «¿Qué tipo de democracia? La politeia ateniense entre 403 y 322 a. C.: la politeia ateniense entre 403 y 322 a. C.», *Studia historica. Historia antigua*, 23 (2005), pp. 177-229.
- Sealy, R., *The Athenian Republic. Democracy or the Rule of Law?*, University Park, The Pennsylvania State U.P., 1987.
- Urfalino, Ph., *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*, Buenos Aires, Prometeo Editorial, 2014.
- Vernant, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1985.
- Wolff, H.J., *Normenkontrolle und Gesetzbe-griff in der attischen Demokratie*, Heidelberg, 1970.