

Dêmos basileús o ¿por qué rechaza Aristóteles la democracia ateniense?

Dêmos Basileús, or Why Aristotle Rejects the Athenian Democracy?

Lucas Díaz López
Universidad Complutense de Madrid, España

RESUMEN En el presente artículo voy a abordar los análisis de Aristóteles sobre la democracia ateniense de sus días; para comprender en profundidad su alcance, me será necesario reconstruir antes el suelo en el que se apoyan sus reflexiones. La necesidad de este periplo propedéutico viene dada desde el momento en que es preciso explicar por qué en todo el corpus griego no hay una fundamentación específicamente democrática de la propia democracia. Los primeros pasos de este artículo, pues, se dedicarán a mostrar el horizonte en el que se inscribe la reflexión política griega: la obra política de Solón y algunos pasajes de Heródoto me servirán para ilustrar el trasfondo que anida tras esos proyectos colectivos que son las *póleis* griegas. Una vez aclarado esto, abordaré cómo los planteamientos aristotélicos retoman ese horizonte a la hora de analizar y criticar el régimen ateniense.

PALABRAS CLAVE Aristóteles; Atenas; democracia; Heródoto; isonomía; Solón.

ABSTRACT *In this paper I try to analyze the Aristotelian views about Athenian democracy. In order to understand it, I have to show the background of this thoughts. There is not a specifically democratic theory of democracy in the greek corpus: this fact needs to be explained. In first place, then, I display the background of the greek politics through Solon's political work and some passages of Herodotus. In second place, I connect this background with the Aristotelian analysis in order to show the rejection of Athenian democracy.*

KEY WORDS *Aristotle; Athens; Democracy; Herodotus; Isonomia; Solon.*

RECIBIDO <i>RECEIVED</i>	14/09/2018
APROBADO <i>APPROVED</i>	17/12/2018
PUBLICADO <i>PUBLISHED</i>	28/01/2019

NOTA DEL AUTOR

Lucas Díaz López, Departamento de Filosofía Teórica, Universidad Computense de Madrid, España.

Correo electrónico: diazlopezlucas@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2213-8065>

Tanto en la *Política* como en la *Constitución de los atenienses*, Aristóteles presenta un juicio desfavorable acerca del régimen democrático de Atenas. En este artículo voy a desgranar las razones que le conducen a ese veredicto. Antes de ello, sin embargo, es preciso desarrollar, siquiera sea brevemente, las líneas tradicionales del pensamiento político griego, sobre las que va a fundar Aristóteles sus análisis. Téngase en cuenta que, como se ha sostenido a menudo, no hay una “teoría democrática de la democracia” (Loroux, 2012, p. 181). Solo la comprensión de esta exclusión y del punto de vista que la sustenta permite delimitar las razones, específicamente griegas, del rechazo de la democracia ateniense.

Vigilar los cimientos de *dikē*

Uno de los grandes legisladores griegos del que tenemos bastante información es Solón de Atenas. Si bien es cierto que su condición de legislador ateniense por antonomasia ha ocasionado una hipertrofia de su labor legislativa, sin embargo, tenemos bastantes noticias de su actividad e incluso poemas suyos en los que habla acerca de la situación de Atenas, de su intervención política y de sus objetivos. Lo primero que procede señalar de su actuación política es que, contrariamente a ciertas interpretaciones que ven en la *pólis* un proceso de secularización (Detienne, 1982, pp. 87-108; Vernant, 1992, pp. 61-79), lo que en ella se despliega es una referencia inequívoca al plano de lo divino. Uno de los poemas más extensos que nos ha llegado de Solón así lo confirma, al comenzar descargando de responsabilidad a los dioses sobre la situación de Atenas y señalando más bien la importancia de la diosa políade en el camino exitoso de la comunidad:

Nunca nuestra ciudad morirá por decreto de Zeus
ni por voluntad de los dioses siempre felices:
pues la magnánima hija de un padre fuerte la guarda,
Palas Atenea, poniéndole encima las manos. (Solón, trad. 1968, fr. 3D,
vv. 1-4).¹

El arranque en negativo de este poema (presuntamente escrito antes de su intervención política) no busca simplemente remarcar una posibilidad, entre otras, sino que constituye la constatación de una tendencia, es decir, apunta a que la Atenas actual se encuentra en trance de destrucción. Pero esta

¹ Cito la ordenación de los poemas de Solón a partir de la edición de Diehl (1936), indicando el fragmento y los versos que se citan. La traducción corresponde a la edición de Ferraté (1968) citada en la bibliografía.

situación catastrófica no hay que imputársela a los dioses, puesto que, como se señala más adelante, los responsables son aquellos mortales que “no vigilan los fundamentos augustos / de la justicia” (Solón, trad. 1968, fr. 3D, v. 14). Son las injusticias de los mortales, por lo tanto, las que, al no tener en cuenta lo que implica *dikē*, pueden llevar a la destrucción de Atenas: el alcance de las mismas, en efecto, es colectivo y no meramente individual o familiar, sus consecuencias afectan a la *pólis* en su conjunto. Así, Solón señala:

Ya no vuelve a sanar, la ciudad que padece esa llaga;
y no tarda en caer en la vil servidumbre
que despierta interna discordia [*stásin*] y la guerra dormida,
destructora de tantos magníficos jóvenes;
pues una bella ciudad se agota enseguida, por obra,
de sus enemigos, con bandos que alientan los malos [*adikoûsi*].
Y mientras cunde por todo el común [*en démōi*] la desgracia, son muchos
los de entre los pobres que salen a tierra extranjera,
a servir como esclavos, y se atan con lazos infames. (Solón, trad. 1968, fr. 3D,
vv. 17-25).

En estos versos, Solón presenta una lectura de la situación socioeconómica de su época, marcada por la *stásis* entre los *agathoi* y los *kakoi*. El éxito o la prosperidad de los primeros ha generado una situación en la que los últimos han ido poco a poco quedando a los márgenes de la comunidad, cayendo en una situación de servidumbre o incluso esclavitud a causa del endeudamiento y los préstamos en fianza de la propia persona (Finley, 2000, pp. 169-188). Un desequilibrio tal es un síntoma de una inminente *stásis*.² De ahí la ruina colectiva que Solón ve en el horizonte y que se prestará a prevenir con sus reformas legislativas.

Es importante entender que la lectura en términos de *dikē* y *adikía* prolonga el trasfondo religioso con el que arranca el poema. En este sentido, la exención de responsabilidad a los dioses no los excluye del panorama³. Así, las referencias a la actualidad de la *Elegía a las Musas*, hablando del *kóros* de “los que tienen hoy día fortuna mayor” (Solón, trad. 1968, fr. 1D, vv. 71-73), conectan con las advertencias de la *Eunomía* sobre el *ádikos nóos* de los “caudillos

² Véase Aristóteles, trad. 2007, 2.1-5, 5.1-2, trad. 1988, V 1, 1031b26. Sobre la situación en la Atenas presoloniana, véase Domínguez Monedero, 2001, pp. 14-38.

³ Como tampoco ocurre en la *Odisea* homérica, cuando Zeus señala: “Es de ver cómo inculpan los hombres sin tregua a los dioses / achacándonos todos sus males. Y son ellos mismos / los que traen por sus propias locuras su exceso de penas” (Homero, trad. 1982, I, vv. 32-34). Sobre la continuidad entre este pasaje de la *Odisea* y el fragmento de Solón, véase Jaeger, 1966, pp. 81-88.

del pueblo” cuya *hýbris* se plasma en no saber contener el *kóros* (Solón, trad. 1968, fr. 3D, vv. 5-9). Ambos poemas obtienen su sentido al inscribirse en un horizonte piadoso que exige atender a una dinámica que excede las voluntades de los mortales y cuyo cumplimiento se denomina *dikē* (atribuido a Zeus en la *Elegía*: Solón, trad. 1968, fr. 1D, v. 17): las diferentes versiones que se dan de este proceso en el corpus griego pueden sintetizarse en que el éxito de una determinada figura (*ólbos*, *plóutos*) conlleva una situación de insaciabilidad (*kóros*, *pleonexía*) que conduce a la ceguera, la transgresión y la ruina (*átē*, *hýbris*, *tísis*).⁴ En ese proceso, pues, se muestran los límites imperceptibles en los que se mueve la acción humana, la ceguera o borrosidad del punto de vista mortal, contrapuesto a una dimensión de completa transparencia, la de lo divino, responsable de regular la dinámica que se denomina *dikē* (Díaz López, 2016).

De esta forma, la retórica religiosa del proceso de *dikē* le sirve a Solón para enjuiciar su actualidad y ejecutar sus propuestas políticas. No se trata de un residuo arcaico, o de una concesión a las tradiciones de su tiempo; es tan esencial a lo que se dice que es el horizonte que suministra el proceso de *dikē* lo que hace que el propio Solón pueda remontarse desde el plano del *oikos* al de la *pólis*: es por medio del proceso de *dikē* que Solón puede indicar una conexión entre los actos de los *agathoí* y la ruina general de la *pólis*. Con ello se constata que los actos privados de una parte de la comunidad tienen consecuencias para el resto, lo que a su vez quiere decir que no vale cualquier cosa en el terreno colectivo, esto es, que la comunidad tiene una cierta estructura, unos ciertos límites que hay que respetar. El análisis político de Solón es indisoluble de sus presupuestos religiosos.

Sin nada quitar, ni añadir

La solución soloniana se encuentra también marcada por el horizonte piadoso que subyace a su planteamiento. En coherencia con su análisis de la unilateralidad de los *agathoí*, la propuesta de Solón va a pasar por establecer una distancia respecto de las posiciones en juego para evitar caer en las mismas injusticias que se están denunciando. En ese sentido, su proyecto político rechaza las peticiones unilaterales de cada bando y, en palabras de Aristóteles, busca lo mejor para la *pólis* en su conjunto (trad. 2007, 11.3). En la terminología soloniana, esto quiere decir que la *pólis* debe asumir de entrada la perspectiva de *dikē* o, si se quiere, que hay que instaurar la *eunomía* en la *pólis*.

⁴ Sobre la dinámica de *dikē*, véase Schmiel, 1989-1990. He realizado un acercamiento a la *Elegía a las Musas* (fr. 1D) de Solón en línea con lo que sostengo aquí en Díaz López, 2017. Remito a este artículo para la discusión pertinente respecto al trasfondo religioso de la obra soloniana.

En los versos finales del fragmento 3D, Solón presenta, en efecto, las consecuencias de la *eunomía* en la comunidad:

Y que el Buen Gobierno [*eunomíē*] todo lo pone en orden y a punto,
y que ata a menudo con grillos al malo [*toís adikóis*];
pule asperezas, modera la hartura [*kóron*], disipa el abuso [*hýbrin*],
marchita los brotes nacientes de la venganza [*átēs*],
endereza sentencias torcidas y embota el poder
de la insolencia, y refrena la disensión [*dikhhostasiēs*],
y frena también la mala rabia envidiosa, y el hombre
todo con él lo tiene a punto y conforme. (Solón, trad. 1968, fr. 3D, vv. 32-39).

Vemos aquí repetirse, pero para señalar su anulación o detención, los términos de la secuencia antes mencionada: *adikía*, *kóros*, *hýbris*... La *eunomía* soloniana, pues, supone una cancelación del proceso de *dikē*; en ese sentido, se anticipa a él, cumple con él: vigila sus cimientos. La forma de conseguir esta observancia de *dikē* se concreta en el fragmento 5D, que ofrece un resumen de su intervención política:

Porque es verdad que al pueblo le di privilegios [*géras*] bastantes,
sin nada quitarle de su dignidad [*timés*] ni añadirle;
y en cuanto a la gente influyente [*hoì d' eikhon dýnamín*] y que era
notada por rica,
cuidé también de estos, a fin de evitarles maltratos:
y alzando un escudo alrededor mío, aguanté a los dos bandos,
y no le dejé ganar sin justicia [*adikōs*] a ninguno. (Solón, trad. 1968, fr. 5D, vv. 1-6).

El rechazo de la *adikía* del último verso citado apunta a que la observancia de *dikē* implica un reconocimiento de las partes en disputa. La metáfora que Solón emplea para representar su actividad política confirma esta exterioridad de su punto de vista: hoplita solitario en la tierra de nadie entre las dos facciones enfrentadas (Loroux, 2008, pp. 171-188). La observancia de *dikē* conlleva asumir un punto de vista exterior a las partes en juego que, como tal, no cae en la negación de ninguna de ellas. Pero tampoco en su igualación: el *mésón* que aquí se genera no se corresponde con la figura conceptual del círculo, sino con el punto a partir del cual se miden las distancias de unas posiciones y otras.⁵

⁵ En este sentido, Vernant (1992) glosa *eunomía* del siguiente modo: “la distribución equitativa

En los versos citados, las medidas solonianas son caracterizadas como algo que no quita ni añade nada a las facciones que componen la *pólis*. Sus reformas implican, en efecto, un reconocimiento de la diversidad de la *pólis*, explicitando el distinto influjo que tienen en ella unos y otros. Mediante la *seisákththeia*, la supresión del préstamo en fianza de la propia persona y el retorno de los que fueron vendidos como esclavos, por ejemplo, se cancela la situación de negación a la que había abocado la legislación presoloniana al *dêmos*, esto es, se le restituye su papel en la *pólis*, deshaciendo la injusticia que se había cometido pero sin otorgarle más peso en ella del que debe tener.⁶ La división social en clases censitarias, a su vez, pauta una participación comunitaria gradual en función del nivel de ingresos del *oïkos*, es decir, supone una distribución timocrática de la toma de decisiones colectiva. Solón dividió así la comunidad en cuatro grandes clases según un criterio probablemente económico (aunque se halla cruzado con uno militar); las tres primeras clases podían ocupar cargos públicos mientras que la participación de la clase inferior, que la tenía, se encontraba limitada a la asamblea y los tribunales (Raaflaub, 2006).

De esta forma, la *pólis* soloniana, aun cuando impone un reconocimiento del papel del *dêmos* en la marcha de la comunidad, no constituye una *pólis* democrática.⁷ Más bien, su estratificación social y sus diferentes niveles de participación suponen un rechazo explícito de una organización semejante. El propio Solón, aunque refiriéndose a una esfera de problemas que hoy tildaríamos más de económica, expresa su distancia ante un proyecto semejante en los siguientes versos del fragmento 23D:

de las obligaciones, de los honores, del poder entre los individuos y las facciones que componen el cuerpo social” (p. 87). Este *mésón* proporcional no se aleja demasiado del *mésón* de la asamblea guerrera aquea. Así, en la *Iliada*, Aquiles llega a afirmar de Agamenón: “Mas si llega el reparto, / tu botín [*géras*] es mucho mayor” (Homero, trad. 1991, I, vv. 166-167). Véase también Homero, trad. 1991, IX, vv. 330-333. Dicho sea esto frente a la interpretación de Detienne que, pese a remitir a estas escenas de reparto desigual, defiende el carácter igualitario de esa institución (1982, pp. 94-99). Los análisis de la política de Solón permiten comprender, sin embargo, que no se da una vinculación estricta entre el *katatheînai es mésón* y la homogeneidad y la igualdad aritmética. Así como Hestia constituye el centro del hogar, y ello no implica relaciones igualitarias entre el hombre y la mujer, tampoco el que se hable de un centro de la *pólis* implica en primera instancia homogeneidad y reversibilidad (sobre Hestia y el centro del hogar, véase Vernant, 2001, pp. 135-183). El surgimiento local de esos espacios de horizontalidad es lo que debe ser explicado, y no a la inversa.

6 Véase Aristóteles, trad. 2007, 2.3. Sobre la *seisákththeia*, véase Domínguez Monedero, 2001, pp. 51-57.

7 En este sentido, es de resaltar que Aristóteles considera a la *politeía* soloniana como un régimen mixto: “pues el Consejo del Areópago era un elemento oligárquico, las magistraturas electivas, aristocrático, y los tribunales, democrático” (trad. 1988, II 12, 1273b35-40).

(...) y odio

el uso de la fuerza que da el poder [*tyrannídos*] no menos

que el que los buenos [*esthloùs*] tengan igual porción [*isomoirían*] de tierra

fecunda de la patria que la que tiene un malo [*kakoísín*]. (Solón, trad. 1968, fr. 23D, vv. 19-21)

La diferenciación social tradicional, *agathoi* (o *esthloi*) y *kakoi*, es aquí respetada por Solón e incluso elevada a argumento para rechazar la indiferenciación que presupone la *isomoiría*, el reparto igualitario de tierras que pretendía la facción del *dèmos*. La *eunomía* soloniana consiste, por lo tanto, en un reconocimiento del diferente papel que juega cada parte en el devenir colectivo. En este sentido, acepta el trasfondo social de la comunidad presoloniana pero, al explicitarlo, marca sus límites: el proceso de *dikē* señala que existe un equilibrio entre los diferentes niveles sociales que debe ser respetado.⁸

De esta forma, la *pólis* que diseña Solón constituye un proyecto piadoso de observancia de los límites que impone *dikē* sobre la marcha colectiva de la comunidad. Por ello, Solón puntualiza, desde el comienzo de su poema, que no será Atenea quien destruya la *pólis*: al contrario, es la sujeción a los límites que marca el respeto y el reconocimiento piadoso de la asistencia de la diosa políade, es decir, de la diosa que representa a la comunidad, lo que constituye el fundamento de la *eunomía*, del buen reparto que delinea las partes principales del cuerpo político y las mantiene en equilibrio. Se trata, pues, de explicitar, incorporándolo a la *pólis* misma, ese mecanismo de justicia que, si se le dejara, mostraría los límites de la *pólis* al destruirla. La *dikē* que así se genera, la *dikē* política, es un modo de asimilar el cuidado de los límites, la piedad, en la *pólis* misma. No hay aquí secularización alguna; la *dikē* sigue siendo una potencia divina, sólo que ahora es una potencia divina que es observada, piadosamente, por el conjunto de la *pólis*.⁹

8 Se ha señalado a menudo el carácter conservador de las reformas solonianas: en esta línea, véase Mitchell, 1997. Sin embargo, sus medidas trascienden la tradición y han podido calificarse como una “ruptura formal” (Finley, 1986, p. 26) respecto de la aristocracia arcaica.

9 En coherencia con esta nueva situación, se alterará el sistema de prácticas religiosas arcaicas, emergiendo poco a poco la forma clásica de la religión griega, la llamada religión cívica. En este sentido, el templo, invención religiosa de este periodo, va a expresar arquitectónicamente esta vinculación que se da entre el proyecto de la *pólis* y el respeto a lo divino. Sobre la religión cívica, véase Vernant, 1991, pp. 39-48; Bruit-Zaidman y Schmitt-Pantel, 2002.

Incluso el mejor de los hombres

La *pólis* soloniana obtiene su sentido a partir de un trasfondo piadoso: el reconocimiento de los límites de la *pólis* es posible porque Solón, mediante el recurso a la dinámica de *dikē*, establece una distancia, una ruptura de la opacidad de cada posición. De esta forma, la propuesta soloniana constituye la antítesis de la deriva natural de la *stásis* entre las partes: la tiranía.¹⁰ En cuanto legislador, Solón no usurpa el centro político, es decir, el espacio de toma de decisiones colectivas, sino que lo vacía, reconociendo la pluralidad de funciones y la diversidad de participación en ellas.¹¹ A este vaciamiento le corresponderán las anécdotas referentes a la posterior marcha de Solón de Atenas: la exclusión comunitaria del legislador busca resolver el conflicto generado por la ambigüedad de su actividad, por su heterogeneidad respecto de la comunidad sobre la que ha legislado¹². El *nómos* ocupa el lugar vacío del *basileús*.

Una argumentación semejante se va a presentar en un texto de la *Historia* de Heródoto, en el que se la relacionará con algunas de las instituciones democráticas más características. En el debate persa del libro III de la *Historia*, en efecto, Heródoto pone en boca de Ótanes una suerte de justificación del gobierno del *dēmos*. En su intervención, Ótanes propone “que la dirección del Estado [*tà prégmata*] se pusiera en manos de todos los persas [*es méson Pársēsi katathéinai*]” a partir de la convicción de que el que un solo hombre gobierne “ni es grato ni es correcto” (Heródoto, trad. 1982,

10 Sobre el rechazo soloniano a la tiranía, véase Solón, trad. 1968, fr. 10D, vv. 3-4; fr. 23D, vv. 8-12. La tiranía supone una manera trivial de acabar con la *stásis* o, mejor dicho, de detenerla momentáneamente: que una facción o un miembro de ella descuelle tanto sobre el resto que pueda arrogarse para sí la marcha colectiva de la *pólis* y, por tanto, ignore el justo reconocimiento del influjo del resto en esa marcha. Dentro del esquema que proporciona el proceso de *dikē*, esta solución pronto encontrará su enderezamiento justo con la muerte del tirano y la restitución del ajuste entre las partes, con lo que volvería a iniciarse el proceso de arrogarse la capacidad de reconocimiento, etc. Esta vía, pues, se corresponde con la cadena que da lugar al proceso de la *dikē* y no representa más que el punto de culminación del combate entre unilateralidades.

11 Si el gesto soloniano implica una participación gradual de toda la comunidad, la tiranía, por el contrario, conlleva lo que Pisístrato, en palabras de Aristóteles, les dijo a los atenienses tras desarmarlos, esto es, “que no había por qué extrañarse ni afligirse por ello, sino que cada uno debía volverse a su casa a sus ocupaciones [*epi tón idiōn*], ya que de las cosas del Estado [*tōn koinōn pántōn*] se ocuparía él mismo” (Aristóteles, trad. 2007, 15.5).

12 Esta heterogeneidad se corresponde en un nivel más trivial con la asignación de un extranjero para ejecutar esa tarea. Sin embargo, la indiferencia del *aisymmētēs*, que le capacita como mediador, no se encuentra en Solón (que no duda en destacar en sus poemas la aflicción que le produce la situación ateniense: véase Solón, trad. 1968, fr. 4D, vv. 1-3), cuya propuesta, en cuanto intento de generar una exterioridad interna, será más radical que la del árbitro extranjero. Sobre la anécdota de la marcha del legislador, véase Szegedy-Maszak, 1978.

III, 80.2). Su referente polémico inmediato es, pues, la monarquía o tiranía (términos usados indistintamente en el texto). Para probar esta afirmación, en primer lugar, Ótanes remite al pasado reciente del Imperio Persa, aludiendo a los reinados de Cambises y del falso Esmerdis, marcados por la *hybris*. Su argumentación sigue así:

De hecho, ¿cómo podría ser algo acertado la monarquía, cuando, sin tener que rendir cuentas, le está permitido hacer lo que quiere? Es más, si accediera a ese poder, hasta lograría desviar de sus habituales principios [*noēmátōn*] al mejor hombre del mundo, ya que, debido a la prosperidad de que goza [*tōn pareóntōn agathōn*], en su corazón cobra aliento la soberbia [*eggínetai... hybris*]; y la envidia [*pthónos*] es connatural al hombre desde su origen (Heródoto, trad. 1982, III, 80.3).

Con ello, la intervención de Ótanes rebasa la esfera del ejemplo y apoya su propuesta en el horizonte piadoso de la *dikē*.¹³ Incluso el mejor de los hombres no escapa a un proceso que lleva de los “bienes presentes” a la *hybris*. No se trata de la calidad del monarca, pues, sino de una consideración que atribuye a todo hombre una irrefrenable tendencia a la extralimitación. El punto de vista de la excelencia no impide su inserción dentro de una trama más amplia que, en cuanto tal, excede la perspectiva del hombre. Teniendo en cuenta esta limitación constitutiva de los mortales, es preciso evitar la concentración del *arkhé*. Por ello, la propuesta de Ótanes pasa por asumir colectivamente una serie de pautas que tengan en cuenta el influjo que ejerce en toda acción esa dinámica imperceptible pero no por ello menos pregnante. El propio Ótanes denomina a su propuesta “con la designación más bella de todas”, *isonomía*, y la concreta en una serie de disposiciones en las que se puede reconocer al modelo político democrático ateniense (Heródoto, trad. 1982, III, 80.6). Sorteo de magistraturas, rendición de cuentas, poner las deliberaciones en común: estas disposiciones, según Ótanes, impiden la dinámica que conduce a cualquier hombre, incluso el mejor de todos ellos, a la *hybris* y la injusticia. Al depositar en la comunidad en su conjunto la toma de decisiones se anula el peligro inherente a la prosperidad del tirano.

De esta forma, la propuesta de Ótanes permite señalar el trasfondo de las instituciones democráticas: su objetivo es tratar de evitar la usurpación del *mésos* que conduce al desarrollo de la *hybris* del monarca. Es decir, se trata de anticipar el proceso de *dikē*, tal y como veíamos en las disposiciones solonianas.

13 Sobre la conexión entre el discurso de Ótanes y el proceso de *dikē*, véase Díaz López, 2016, pp. 219-223. Otros momentos explícitos en los que Heródoto hace alusiones al proceso de *dikē*: Heródoto, trad. 1982, II, 120.5, IV, 205, VII, 137.1-2, VIII, 13, IX, 100; etc. Sobre la dinámica de *dikē* en el texto herodoteo, véase Darbo-Peschanski, 1987, pp. 43-74.

La argumentación de Ótanes remite, pues, a un horizonte simbólico similar al de Solón, con un trasfondo teológico determinado por las representaciones tradicionales con las que, al menos desde Homero, las comunidades griegas han pensado el mundo en el que vivían.

Su señor es el *nómos*

A pesar de la continuidad con el planteamiento soloniano, la propuesta de Ótanes constituye, sin embargo, una distribución política completamente distinta de la timocrática y, por momentos, opuesta a ella. Así, por ejemplo, el sorteo de magistraturas parte de la indiferencia respecto de quién las ejerza, lo que se opone directamente a las consideraciones de Solón, que, como hemos visto, suponen una diversidad esencial en la comunidad. El *mésos* de Ótanes, por lo tanto, no es ya la distribución proporcional de la *eunomía* soloniana, sino un reparto equivalente para todos. Este asunto, precisamente, será el punto de partida de la argumentación de Megabizo, el siguiente participante en el debate: su intervención comienza señalando que acepta la crítica de la tiranía pero rechaza completamente la idea de que el *dêmos* sea competente para hacerse cargo de la dirección de la marcha colectiva. Al contrario, si lo que se pretende es evitar la *hýbris*, “no hay nada más necio e insolente [*hybristóteron*] que una muchedumbre inepta” (Heródoto, trad. 1982, III, 81.1). De esta suerte, la propuesta de Ótanes es descartada por Megabizo en función del objetivo general de su propia argumentación.

Los límites de este pasaje herodoteo respecto de la fundamentación política de la democracia se hacen aquí manifiestos. El discurso de Ótanes se compone de un tramo crítico (con la tiranía) y de uno propositivo (sobre la democracia). Sobre el uno se construye el otro, es decir, la propuesta democrática se articula dentro de los márgenes que dibuja la crítica a la tiranía, por lo que el gobierno del *dêmos* acaso no constituye más que una posibilidad entre otras de ejecución del principio que se remarca en la oposición a la tiranía (el proceso de *dikê*).

En este sentido, el tramo crítico de Ótanes es extensible, en la obra herodotea, al planteamiento general del mundo griego, por más que su propuesta positiva discrimine unas *pólis* sobre otras (Moles, 2002). En otros momentos de la *Historia*, en efecto, pueden apreciarse otras formas políticas que, si bien no se corresponden completamente con la organización democrática que propone Ótanes, sí cumplen con la oposición a la tiranía y, por tanto, con la aceptación del horizonte piadoso que la sustentaba.¹⁴ Un momento de las

14 A los espartanos se les atribuye, en el texto herodoteo, una fuerte oposición a la tiranía

conversaciones que mantienen Jerjes y Demarato, el rey espartano depuesto que se refugió en la corte del rey persa, servirá para ilustrar este punto. Ante el elogio que realiza Demarato de los griegos y de la resistencia que ofrecerán a la invasión persa, Jerjes afirma divertido:

¿Cómo podrían oponerse a un ejército tan poderoso como este mil, diez mil o incluso cincuenta mil hombres, si todos ellos gozan de la misma libertad [*eleútheroi*] y no están a las órdenes de un sola persona? Pues, suponiendo que los lacedemonios sean cinco mil, es indudable que somos más de mil contra uno. Si estuvieran, siguiendo nuestra pauta, a las órdenes de una sola persona, podría ser que, por temor a su amo, hicieran gala de un valor superior a su propia naturaleza [*phýsin*] y que, pese a estar en inferioridad numérica, se viesan obligados, a latigazos, a dirigirse contra un enemigo superior en efectivos; en cambio, si son presa del libertinaje [*eleútheron*], no podrán hacer ni lo uno ni lo otro. (Heródoto, trad. 1982, VII, 103.3-4).

La unidad bajo el látigo que propone Jerjes como criterio de superioridad se relaciona en el texto con la organización política tradicional persa (“nuestra pauta”) y se caracteriza por negar la libertad de sus súbditos, podría decirse, su cualificación concreta. Se trata, pues, de una unidad meramente cuantitativa, ya que lo que hay bajo ella es anulado cualitativamente. Sin embargo, en la dispersión griega lo que predomina es la cualidad, y esa suma cualitativa, aunque polémica, acaba imponiéndose, en el relato herodoteo, al modelo persa.¹⁵ En este sentido, el mundo griego aparece marcado por una igualdad en la que no hay (salvo en las tiranías) diferencias extremas como la que existe entre el rey persa y sus súbditos. La réplica que da Demarato a las palabras de Jerjes, tomando como modelo griego a los espartanos, insiste en esta cuestión:

(Heródoto, trad. 1982, V, 92). De hecho, serán ellos, bien es verdad que impulsados por una treta almeónida, quienes liberarán a Atenas de los pisitrátidas (Heródoto, trad. 1982, V, 62-65).

15 Véase Heródoto, trad. 1982, I, 136: “[los persas] consideran que el número [*tò pollòn*] hace la fuerza”. El contexto inmediato de este pasaje alude al número de hijos de cada persa, pero la sentencia se formula de un modo general y en la caracterización herodotea de los persas se presenta como aplicable en otros muchos niveles. Así, por ejemplo, en el plano militar, se hace especial énfasis en el tamaño descomunal del ejército persa y en el desconcierto y desorganización que implica: véase Heródoto, trad. 1982, VII, 40, 177, 184, 210, 236, IX, 59. Por el contrario, la cualificación caracteriza al ejército griego y le hace invencible: Heródoto, trad. 1982, VII, 211, VIII, 86, IX, 2.3, 62. Véase la asociación que se hace en Heródoto, trad. 1982, V, 78 entre la Atenas sometida a los tiranos y la Atenas isegórica en cuanto a su potencia militar. Sobre la asociación entre elementos políticos y fuerza militar, véase Darbo-Peschanski, 1987, p. 54; Forsdyke, 2006, pp. 233-235.

Lo mismo ocurre con los lacedemonios: en combates singulares no son inferiores a nadie, mientras que, en compacta formación, son los mejores guerreros de la tierra. Pues, pese a ser libres, no son libres del todo, ya que rige sus destinos un supremo dueño [*despótēs*], la ley [*nómos*], a la que, en su fuero interno, temen mucho más, incluso, de lo que tus súbditos te temen a ti. (Heródoto, trad. 1982, VII, 104.4).

Bajo el señorío del *nómos*, pues, los griegos parten de una suerte de igualdad inicial (no hay nadie por encima de ellos) que, sin embargo, como muestra el que sea Esparta el modelo aquí escogido, no es incompatible con una diversidad social.¹⁶ De esta forma, según lo plantea Heródoto, el rechazo a la tiranía constituye la sustancia del modelo griego (*nómos basileús*), tanto en el caso ateniense como en el espartano. Y este rechazo tiene a su base el planteamiento piadoso que presenta Ótanes: el fundamento último de la *isonomía* que caracteriza al mundo griego es la inserción de los hombres en una dinámica que les excede y que es capaz de condicionar incluso al mejor de todos ellos. La ejecución puede ser distinta, y eso explica la diversidad de modelos políticos que caracteriza a la Grecia clásica, pero el horizonte de problemas al que se enfrentan es, sin embargo, el mismo: el respeto y la observancia de *díkē* (Harris, 2006).

Esta situación explica que el uso de *isonomía* en el corpus griego tenga un sentido distinto en función de la contraposición en la que se inserte: por un lado, en oposición a tiranía, la *isonomía* se presenta como la forma típicamente griega de organización colectiva (en este sentido, la *eunomía* soloniana es *isonomía*); por otro lado, sin embargo, la *isonomía* puede llegar a ser usada para designar el peculiar reparto democrático y, en ese caso, se opone a *eunomía*, que pasa a designar, a su vez, un gobierno de corte oligárquico (Raaflaub, 1996, pp. 143-144). Hay, pues, dos niveles de la noción de *isonomía*: uno, panhelénico, en el que el “iso” designa la igualdad entre ciudadanos que supone la posición del *nómos* en el lugar del *basileús*; otro, propio de algunas *póleis* griegas, pero no de todas, en el que el “iso” designa una igualdad radical entre los ciudadanos.

Un *dêmos* análogo a la tiranía

La democracia ateniense se corresponde con el uso particular de *isonomía*, es decir, con la igualdad plena entre ciudadanos, pero, si es cierto lo visto hasta

16 Para Aristóteles, la *politeía* espartana consiste, como la *eunomía* soloniana, en un gobierno de tipo mixto, aunque ineficiente, que combina la monarquía (en la figura de los reyes), la aristocracia (en la gerusía) y la democracia (en el eforado). Véase Aristóteles, trad. 1988, II 9, 1270b23-26; IV 9, 1294b19-34.

aquí, esa igualdad se contempla como una forma específica de cumplir con el uso amplio, es decir, con el rechazo de la tiranía. Así refiere Aristóteles, de hecho, la historia de la deriva democrática de Atenas en su *Constitución de los atenienses*. En efecto, tras la expulsión de los pistrátidas y antes de detallar las reformas que conducirán a asentar la democracia ateniense, Aristóteles se detiene por un momento en señalar el carácter antitiránico de los alcmeónidas, remarcando el trasfondo en el que se insertan esas medidas (trad. 2007, 20.4-5). En este marco contrario a la tiranía, se instauro el régimen de Clístenes, primer puntal de la democracia ateniense, al mezclar las tribus y reorganizar el juego de fuerzas tradicional (Aristóteles, trad. 2007, 22; Lévêque y Vidal-Naquet, 1964). A partir de entonces, entre vaivenes y oscilaciones, la comunidad ateniense irá profundizando poco a poco en medidas que potenciarán el papel político del *dêmos*, como la supresión del Consejo del Areópago por parte de Efiltes.¹⁷ La Guerra del Peloponeso supondrá el culmen de este proceso:

Pasados cuarenta y ocho años tras la batalla de Salamina, siendo arconte Pitodoro, estalló la Guerra del Peloponeso, en cuyo transcurso las clases populares [*ho dêmos*], que se habían refugiado en la Acropolis y se habían acostumbrado a recibir un sueldo [*misthophoreîn*] por participar en las expediciones, tomó [sic] la decisión, en parte voluntariamente, en parte forzadas a ello, de administrar por sí mismas los asuntos políticos de la ciudad [*tên politeían*]. (Aristóteles, trad., 2007, 27.2).

La mistoforía, como veremos, y la presencia continua del *dêmos* en el interior de la *pólis*, van a posibilitar la radicalización democrática de Atenas. Todavía bajo el mando de Pericles, según Aristóteles, Atenas conseguirá mantener su buen rumbo, pero, tras su muerte, la situación empeorará drásticamente hasta dar forma a la *politeía* que Aristóteles contempla como actual:

Finalmente, fue entonces cuando se llegó al actual régimen que confirió los mayores poderes [*tên exousían*] a la mayoría. En efecto, entonces el pueblo se hizo dueño [*kýrion*] de todo, y todo quedó regulado por los decretos y los tribunales en los que el pueblo era el único soberano [*ho kratôn*]. (Aristóteles, trad., 2007, 41.2).

17 Sobre las reformas de Efiltes contra el Consejo del Areópago, véase Aristóteles, trad. 2007, 25. Un breve resumen de sus consecuencias: “las funciones políticas, tales como la salvaguardia de la constitución y la rendición de cuentas de los magistrados, fueron transferidas al Consejo de los quinientos y a los tribunales populares” (Guariglia, 2010, p. 169). Anteriormente, Aristóteles ha señalado que, después de las Guerras médicas, al encargarse el Consejo del Areópago del gobierno de Atenas, “los ciudadanos conocieron un gobierno benévolo en esta época” (trad. 2007, 23.2). Sobre el carácter aristocrático del Consejo del Areópago, véase Aristóteles, trad. 2007, 3.6.

Con ello se llega al régimen que Aristóteles describe con detalle en la segunda parte de la obra (trad. 2007, 42 y ss.), es decir, a la Atenas de su actualidad (Keaney, 1992). La descripción que sigue no contiene ninguna objeción explícita, limitándose a detallar las instituciones, su función y su contexto. La *Política* es más bien el texto al que tenemos que acudir si queremos comprender las razones del rechazo aristotélico.

En ese texto, los análisis generales que Aristóteles le dedica a la democracia pasan por distinguir diferentes formas en las que se va dibujando un proceso gradual de atribución de responsabilidades al *dêmos*. Así, de unas organizaciones democráticas más restrictivas en las que se impone que “no sobresalgan más los pobres que los ricos” (puesto que aquellos son siempre mayoría) o que “las magistraturas se conceden a partir de los tributos [*timēmáton*] pero siendo estos poco elevados” se pasa a otras que permiten ya a cualquier ciudadano participar en las magistraturas; de entre estas, se distinguen además dos tipos: aquellas en las que se da esta situación, pero “la ley es la que manda [*árkhein dê tôn nómon*]”, y aquellas en las que no (Aristóteles, trad. 1988, IV 4, 1291b30-1292a6). Este último tipo es la democracia más radical (*dēmokratía teleutaía*: Aristóteles, trad. 1988, IV 6, 1293a1-10), en la que el *dêmos* tiene la última palabra en cualquier asunto y coincide con la descripción que se ofrece de la *politeía* actual de Atenas en la *Constitución de los atenienses*.¹⁸

El problema fundamental de esta organización política es, precisamente, su radicalidad democrática: la omnipotencia de la asamblea implica que los *nómoi* pueden ser en cualquier momento sustituidos por los decretos y, por tanto, dejan de tener vigencia.¹⁹ En este sentido, esta democracia culminada supone el gobierno del *plêthos* y no del *nómos*, lo que la asemeja al peor de los regímenes políticos:

El pueblo se convierte en monarca, uno solo compuesto de muchos, ya que los muchos ejercen la soberanía, no individualmente, sino en conjunto. (...) Un pueblo de esta clase, como si fuera un monarca, busca ejercer el poder monárquico, sin estar sometido a la ley, y se vuelve despótico, de modo que los aduladores son honrados, y una democracia de tal tipo es análoga [*análogon*] a la tiranía entre las

18 Sobre la relación entre este tipo de democracia y las reformas de Clístenes, véase Aristóteles, trad. 1988, VI 4, 1391b2-22.

19 Los decretos son medidas concretas que, en principio, buscan particularizar la rigidez universal del *nómos* para adecuarlo a la “naturaleza de las cosas” (Aristóteles, trad. 1949, V 10, 1137b13-29). El problema, pues, no es tanto la existencia de decretos, que son necesarios para llegar donde no llega el *nómos*, sino que sean prioritarios respecto de este.

monarquías. Por eso su carácter [*éthos*] es el mismo: ambos regímenes ejercen un poder despótico sobre los mejores, los decretos son como allí los edictos, y el demagogo y el adulator son una misma cosa o análoga. (Aristóteles, trad. 1988, IV 5, 1292a15-21).

Esta analogía ataca directamente el sentido mismo del proyecto democrático, al menos tal y como lo planteaba Ótanes: si la *isonomía* ha de proclamarse para evitar el gobierno de un hombre, el gobierno de todos los hombres no deja de tener el mismo problema. Se repite aquí, pues, la crítica que hará Megabizo al señalar que, si lo que se quiere es evitar la *hybris*, la solución no puede ser la de dar rienda suelta a la *hybris* del *dêmos*. En una tiranía, en efecto, el lugar del *basileús* está ocupado por un solo hombre, lo que hace que los *nómoi* sean revocables por los edictos del tirano; de igual modo, en la democracia más radical el *dêmos* y sus decretos hacen las veces de tirano.²⁰

De esta forma, el juicio de Aristóteles sobre la democracia ateniense de sus días señala un problema grave de su organización como *pólis*. Si la estructura de la *pólis*, como hemos visto, se diseñaba a partir del rechazo del gobierno de los hombres (incluso el mejor de ellos), es decir, a partir del vaciado que suponía la instauración del *nómos* como *basileús*, lo que hallamos al cabo de la deriva política ateniense es una anulación de esa misma estructura. La *isonomía* democrática llevada hasta sus últimas consecuencias acaba destruyendo la *isonomía* en sentido amplio.

Iguales en algo, iguales en todo

Para Aristóteles, las diferentes formas de *politeta* constituyen respuestas diferentes a una misma cuestión: el problema de *dikē*.²¹ Aunque al cabo de su historia, seguimos todavía en la Grecia antigua y esta *dikē* tiene las mismas resonancias que hemos visto en Solón. Existe, no cabe duda, una diferencia, puesto que en Aristóteles sí que hallamos ya una cierta acotación del problema. El debate sobre *dikē* se ha constituido entre tanto en debate político, es decir, se ha delimitado como problema de la *pólis*.²² Pero la *pólis* no es cualquier cosa, sino la forma específica de existencia del *ánthrōpos*, por lo que su problemática

20 Sobre las relaciones entre la tiranía y la democracia extrema ateniense, véase Aristóteles, trad. 1988, V 11, 1313b32-1314a1. Ya Platón había explorado las continuidades entre la práctica de los tiranos y la de los demagogos en la discusión de Sócrates con Polo en el *Gorgias* (466a y ss.).

21 Véase, por ejemplo, Aristóteles, trad. 1988, III 9, 1280a7-25; VI 3, 1318a19-26.

22 Este acotamiento se expresa explícitamente en el siguiente pasaje: “la justicia [*dikē*] es el orden [*táxis*] de la comunidad civil” (Aristóteles, trad. 1988, I 2, 1253a38).

tiene todavía un alcance universal.²³ Sea como sea, también en Aristóteles *dikē* constituye el principio que hace a la *pólis* ser lo que es y, por lo tanto, constituye una respuesta sobre su entidad, el señalamiento de sus límites. Por ello, *dikē* no es convención, no admite cualquier forma de organización, aunque sí alberga una constitutiva variedad.²⁴

En cualquier caso, y desde el momento en que *dikē* consiste en reconocimiento de lo que la *pólis* es, eso implica un punto de vista global sobre ella y, como tal, una cierta igualdad: la igualdad de los ciudadanos frente al *nómos*, que, como hemos visto en Solón y en Heródoto, no tiene por qué traducirse en una igualdad de los ciudadanos entre sí. El siguiente texto de la *Política* permite poner de relieve que el horizonte de la *pólis* (es decir, la observancia de *dikē*) siempre implica esta referencia a una igualdad establecida por el *nómos* (*isonomía* en sentido amplio), y no una igualdad numérica como tal:

Pues la igualdad es de dos clases: la igualdad numérica e igualdad según el mérito [*kat' axían*]. Entiendo por numérica lo que es idéntico o igual en cantidad o tamaño, y según el mérito lo que es igual en proporción [*tò lógō*]. Por ejemplo, numéricamente, tres excede a dos y dos a uno en igual cantidad, y proporcionalmente cuatro sobre dos es igual que dos sobre uno, pues igual fracción es dos de cuatro y dos de uno, en ambos casos es la mitad. Y aunque todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo [*tò haplôs díkaion*] es la igualdad según el mérito, disienten, como se dijo antes, los unos [esto es, los demócratas] porque, si son iguales en un aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros [esto es, los oligarcas] porque, si son desiguales en algún aspecto reclaman para sí la desigualdad en todo. (Aristóteles, trad. 1988, V 1, 1301b29-39).

El debate sobre la *politeía*, pues, no gira en torno a la *dikē haplôs*, que pasaría por la defensa de la *isonomía* en sentido amplio, es decir, de la igualdad *kat' axían*, sino que la discrepancia aparece cuando se trata de determinar en función de qué mérito debe establecerse esa igualdad. En este sentido, en diversos pasajes de su obra, Aristóteles señala que hay tres (o cuatro) referentes de esa igualdad meritatoria, que caracterizan diferentes formas de *politeía*:

23 Viene aquí al caso recordar los análisis aristotélicos con los que se abre la *Política* que señalan que el *ánthrōpos* es un *dsōon politikón* puesto que tiene *lógos*, es decir, no solo manifiesta placer y dolor, sino también, y ante todo, “lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto [*tò díkaion kai tò ádikon*]” (Aristóteles, trad. 1988, I 2, 1253a8-15).

24 La concepción convencional de *dikē* se corresponde, en el pensamiento aristotélico, con el planteamiento sofístico: véase Aristóteles, trad. 1988, III 9, 1280b5-12. Véase también Platón, *Teeteto* 172a-b.

Todos están de acuerdo, en efecto, en que lo justo en las distribuciones [nómais] debe consistir en la conformidad con determinados méritos [kat' axían tinà], si bien no coinciden todos en cuanto al mérito mismo, sino que los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza y los aristocráticos en la virtud. (Aristóteles, trad. 1949, V 3, 1131a25-29).

Como vemos, no se trata de que la democracia defienda la igualdad y el resto no, sino que la igualdad que defiende la democracia es de un tipo que se adscribe a todo hombre libre. Ahora bien, en cuanto todo *polítēs* es libre, se deshace el criterio de proporcionalidad; todos son igualmente iguales en ese aspecto. En este sentido, la proporción que se establece en función de la libertad convierte la igualdad proporcional constitutiva de la *pólis* en una igualdad aritmética. De ahí que, en la *Ética a Eudemo*, Aristóteles sostenga lo siguiente:

Y puesto que lo equitativo lo es o en función del número o en función de la proporción [kat' analogían], también lo serán las formas [eidē] de lo justo, de la amistad y de la comunidad. En efecto, en función [de la igualdad] de número se fundan la comunidad democrática y la amistad entre compañeros, pues se miden por el mismo patrón; mientras que en función [de la igualdad] de proporción lo son la aristocrática —la mejor— y la monárquica. (Aristóteles, trad. 2002, VII 9, 1241b33-37).

Vemos, pues, que en este texto Aristóteles sostiene que la democracia se basa en la igualdad aritmética, contradiciendo lo citado anteriormente acerca del acuerdo general en torno a la igualdad proporcional. Esta divergencia, sin embargo, es aparente, puesto que el pasaje apunta a una cuestión que se encontraba *in nuce* en los análisis anteriores. En efecto, cuando se establece una proporcionalidad debe ser entre, al menos, cuatro términos (dos y dos: A es a B lo que X es a Y, de modo que A es a X lo que B es a Y), pero, en el caso de la proporcionalidad democrática, el criterio asumido no permite discernir entre los miembros de la *pólis*, por cuanto todos se caracterizan por ser iguales en ese punto (es decir, A = B). De esta forma, la igualdad proporcional deviene igualdad aritmética: a todos los corresponde lo mismo porque todos son iguales entre sí. El texto de la *Ética a Eudemo*, simplemente, expresa este problema de una manera aproblemática.²⁵

25 La tesis de Jaeger (1995) del carácter original de la *Ética a Eudemo* (pp. 262-297) o la opinión generalizada de la hermenéutica aristotélica de señalarla como obra temprana (Anagnostopoulos, 2009) podría servir para explicar la discrepancia en este pasaje y las afirmaciones de la *Política*, indicando una profundización en el planteamiento aristotélico del problema de la democracia por parte del texto más tardío. En cualquier caso, más allá de hipótesis genéticas, el planteamiento de fondo se mantiene: la igualdad aritmética incumple la proporcionalidad que constituye la *dikē haplōs* y, ya sea que esa igualdad la caracterice de inicio

En efecto, lo inquietante de la democracia, dentro de los planteamientos que hemos visto, es que se postula como un modo de cumplir la exigencia de proporcionalidad, aunque esa manera pueda acabar por deshacerla e instaurar la igualdad aritmética. De esta forma, y conectando con lo anterior, se podría decir que, para Aristóteles, la democracia es aquella forma política que, buscando respetar el principio de *díkē*, acaba por deshacerlo internamente. Por ello, la democracia es, para Aristóteles un extremo que debe ser contenido, si no quiere destruirse como tal.

Las medidas de contención, precisamente, van en sentido contrario al proceso de profundización democrática que hemos visto antes. De hecho, según señala en la *Política*, la mejor democracia para Aristóteles es aquella que se encuentra estructurada de tal forma que al *dêmos* le es imposible acudir constantemente a las asambleas:

El mejor pueblo es el campesino, de modo que es posible establecer también una democracia donde la muchedumbre vive de la agricultura o de la ganadería. En efecto, por no tener mucha fortuna [*ousían*] están tan ocupado [*áskholos*] que no puede asistir con frecuencia a la asamblea; y por no tener las cosas necesarias, pasan el tiempo en sus trabajos y no desean lo ajeno, sino les es más grato trabajar que dedicarse a la política [*politeúesthai*] y ejercer el mando, cuando las ganancias que se sacan de los cargos no son grandes; pues la mayoría aspira más al lucro que al honor [*timês*]. (Aristóteles, trad. 1988, VI 4, 1318b9-1318b17).

Es decir, la mejor democracia es aquella en la que el *dêmos*, al no disponer de *skholé*, no puede ejercer su gobierno continuamente y se ve obligado a establecer un *nómos* que se haga cargo de la mayoría de las disposiciones.²⁶ Por lo tanto, la mejor democracia es la que menos espacio deja al *dêmos* para gobernar. Y la peor, desde luego, es la que más desarrolla la propia forma de la democracia: aquella que proporciona una abundante *skholé* al *dêmos* por medio de la mistoforía (Aristóteles, trad. 1988, IV 6, 1293a1-10). Este pago

o sea una consecuencia de su peculiar proporcionalidad, la democracia queda rechazada por ello. De hecho, en la propia *Política* aparecen formulaciones parecidas a las de la *Ética a Eudemo*: “De hecho, la justicia [*tò dikaion*] democrática consiste en tener lo mismo según el número y no según el mérito, y siendo esto lo justo, la muchedumbre forzosamente debe ser soberana, y lo que apruebe [*dóxei*] la mayoría, eso tiene que ser el fin [*télos*] y lo justo” (Aristóteles, trad. 1988, VI 2, 1317b3-6).

26 Argumento desarrollado en Aristóteles, trad. 1988, IV 6, 1292b25-29: “Cuando los campesinos y los que poseen una propiedad [*ousía*] moderada tienen la soberanía del régimen [*politeías*], gobiernan de acuerdo con las leyes [*politeúontai katà nómous*], pues, al tener que vivir de su trabajo, no pueden disponer de tiempo libre [*skholádsein*], de modo que poniendo al frente [*epistéantes*] la ley convocan solo las asambleas necesarias”.

por acudir a la asamblea libera a los más pobres de la necesidad y les suministra esa *skholé* necesaria para poder dedicarse a los asuntos colectivos. Una medida semejante necesita, sin embargo, de una provisión abundante de recursos: el imperio ateniense de la época clásica es así condición material de la democracia culminada (Mossé, 1987, pp. 43-47; Finley, 2000, pp. 60-84).

El cuidado de la *areté*

Unas breves palabras sobre la propuesta política aristotélica, sobre todo en relación a lo que hemos visto al comienzo del artículo. En diferentes lugares de su obra, como es sabido, Aristóteles ofrece un esquema de las diferentes formas de gobierno que obedece a dos criterios: por un lado, la cantidad de los gobernantes (uno, varios, todos) y, por otro lado, la cualidad del gobierno que ejercen (recto o desviado).²⁷ En el cuadro generado por la superposición de estos criterios cabe destacar que, en la dualidad cualitativa correspondiente al gobierno de todos, Aristóteles sitúa a la democracia del lado del gobierno desviado, dejando el lugar del recto para un régimen que denomina sin más “régimen”, es decir, *politeía* (a veces traducido por “república”). Algunos autores han intentado salir del paso de esta distribución aristotélica mediante un razonamiento de este tipo: la fila del “todos gobiernan” representaría la democracia en general, cuya buena o mala aplicación corresponderían a una casilla u otra, según la democracia se gobernase por la ley (gobierno recto, *politeía*) o por la retórica asamblearia (gobierno desviado, al que estos intérpretes denominan “demagogia”).²⁸ Sean cuales sean los motivos que subyacen a este lavado de cara demócrata de Aristóteles, los textos no dejan lugar a dudas: lo que allí se llama democracia es, siempre, un régimen que se considera una desviación (*parékbasis*) respecto de la forma correcta de gobernar (y tanto peor cuanto mayor sea el grado de culminación democrática).²⁹ Desde

27 Véase Aristóteles, trad. 1949, VIII 10, 1160a30-b22, trad. 1988, III 7, 1279a27-b10, IV 2, 1289a25-29. La distinción aristotélica puede remontarse a la triada presentada en el debate persa de Heródoto (De Romilly, 1959).

28 Una argumentación similar puede encontrarse en diferentes libros de texto y manuales de historia de la filosofía, pero también en libros más especializados: véase, por ejemplo, Barnes, 1999, pp. 133-134, donde reduce la “compleja taxonomía de las constituciones” a monarquía, aristocracia y democracia, igualando dos formas rectas y una desviación. De un modo más elaborado, Álvarez Yágüez (2009) señala que la “propuesta alternativa” de Aristóteles “de *politeía* o república venía a ser una rectificación de lo que veía como una especie de asamblearismo desordenado y peligroso, manipulado por gentes sin interés en el bien común, que conducía a la tiranía, pero, al fin, se trataba de una *corrección dentro del mismo marco que definía la democracia*” (p. 76, subrayado del autor).

29 No es pertinente, pues, partir de la desviación (como hace, por ejemplo, Álvarez Yágüez

luego, el elogio de la democracia que se da implícito en este retorcimiento hermenéutico puede contener la mejor de las intenciones, pero doy por supuesto que es una exigencia racional inexcusable el no defender una buena causa por medio de una injusticia (aunque sea interpretativa): la democracia actual debe ser justificable por sí misma y dice muy poco de ella o, mejor dicho, de la capacidad del pensamiento actual, el que se tenga que recurrir para ello a situaciones históricas completamente diferentes de la nuestra.

Para entender la clasificación aristotélica hay que atender al criterio que permite diferenciar las diferentes agrupaciones de hombres y señalar a un tipo determinado de ellas como *póleis*. Ya desde las primeras líneas de la *Política* (trad. 1988, I 1, 1252a1-2) ha establecido Aristóteles que toda *koinōnía* se establece con respecto a “algún bien”.³⁰ En este sentido, el objetivo de la *pólis* no deja de ser en cierto modo redundante, lo que es señal de su “perfección” como comunidad: no se ha establecido para vivir, sino para vivir bien (Aristóteles, trad. 1988, I 2, 1252b27-30). Que esta sea la causa final de la *pólis* no quiere decir que se cumpla, pero sí implica que se intente conseguir, lo que apunta hacia un “cuidado de la *areté*” que debe ser rector para toda *pólis*:

En cambio, todos los que se preocupan por una buena legislación [*eunomías*] indagan sobre la virtud y la maldad cívicas. Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no solo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud [*perì aretēs epimelēs*], pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar [*symmakhía*] que solo se diferencia espacialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio [*synthékē*] y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos [*tôn dikaiōn*] de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos. (Aristóteles, trad. 1988, III 9, 1280b5-12).

al entender la *politeía* como corrección de la democracia: ver nota anterior): el punto de vista teleológico de Aristóteles (y del pensamiento griego en general) toma como punto de referencia para la definición de algo su “perfección”, su “culminación”, su *telos*. Así, cuando Aristóteles habla del *ánthrōpos*, a pesar de que esta palabra no excluye de por sí a las mujeres o a los bárbaros, es palmario que se refiere al *anēr*, al varón libre adulto griego, único que cumple, según el propio Aristóteles, con los requisitos que adscribe al “ser humano”. Así, por ejemplo, se dice en la *Política*: “Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad [*ákuron*]; y el niño la tiene, pero imperfecta [*atelés*]” (Aristóteles, trad. 1988, I 13, 1260a12-14). Es la forma recta, pues, la que debe servir de patrón para entender la desviación, no a la inversa. Sobre la hembra como “desviación” del macho, véase Aristóteles, trad. 1994, IV 3, 767b8. Sobre la jerarquía sexual en Aristóteles, véase Femenías, 1994.

30 Por lo demás, esto no es algo específico de las comunidades, de hecho, toda acción humana se dirige hacia “algún bien” (Aristóteles, trad. 1949, I 1, 1094a1-2).

En este sentido, el impulso de toda *pólis* es constitutivamente aristocrático, en cuanto su comunidad de objetivos pasa por un mejoramiento que se contrapone a esas alianzas de hombres que se constituyen con miras a objetivos necesarios, pero peores, como la defensa o el comercio. La *pólis*, pues, no consiste en cualquier agrupación de hombres, sino en una que tiene una finalidad perfecta. Es precisamente este objetivo de la *pólis* como *koinōnía* lo que establece un principio que permite diferenciar entre las *politeíai* correctas y las desviadas (entre las que se encuentra la democracia): si se mira por este bien común o no (Aristóteles, trad. 1949, VIII 10, 1160a30-b22, trad. 1988, III 7, 1279a27-b10).

Al subrayar el horizonte perfecto que constituye el proyecto comunitario que es la *pólis*, Aristóteles conecta su reflexión con los principios que regían la tarea legislativa soloniana. Un gobierno que tenga en cuenta la dimensión de lo mejor debe pasar por respetar los límites de la comunidad y la diversidad de elementos que se da en ella. Y esto apunta, precisamente, a una distribución de cargos y responsabilidades políticas acorde con la contribución de cada cual a ese perfeccionamiento:

Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta [*teleteías*] y autárquica. (...) Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad [*tèn politikén koinōnían*] existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia [*sydsên*]. Por eso precisamente a cuantos contribuyen en mayor grado a una comunidad tal les corresponde una parte mayor de la ciudad que a los que son iguales o superiores en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riqueza, pero son superados por aquellos en virtud. (Aristóteles, trad. 1988, III 9, 1280b29-1281a8).

En este texto se establece una graduación de la participación política en función de la *areté* de los miembros de la comunidad. Por lo tanto, la *politeía* más adecuada para Aristóteles parecería ser la aristocrática (o la monárquica, en el caso de que hubiera alguien con una *areté* hiperbólica: Aristóteles, trad. 1988, III 13, 1284a3-b33). De hecho, estas son formas consideradas rectas en el cuadro de formas de gobierno. Sin embargo, la reflexión aristotélica incluye un tercer régimen que, aunque menos excelente, presenta características propias que lo hacen más plausible y estable (Berti, 2012, pp. 80-87). Se trata de lo que Aristóteles denomina, sintomáticamente, *politeía*, que no es una

democracia regida por leyes (esto sigue siendo democracia, es decir, gobierno desviado, aunque sea mejor que su forma culminada), sino un régimen mixto de participación política semejante al que hemos visto en el caso de Solón o de Esparta.³¹ En efecto, en la misma línea que la intervención soloniana, Aristóteles señalará que la diversidad de partes de la *pólis* debe ser reconocida para no caer en la *stásis*.³² Ni siquiera las mejores formas de gobierno, que Aristóteles identifica a menudo con la monarquía o la aristocracia pueden impedir esto, por lo que solo un régimen mixto, es decir, un régimen donde todos participen del gobierno, aunque proporcionalmente, es capaz de ofrecer una respuesta adecuada y estable a la cuestión que plantea *dikē*.³³

Ante la democracia ateniense de sus días, pues, Aristóteles quiere poner de relieve algo que, quedando como trasfondo, ha acabado por perder su rendimiento específico. La *isonomía* en sentido amplio, y el reparto proporcional que articula, es el horizonte desde el que toda *pólis* emerge, pero la *pólis* democrática, sin embargo, desarrolla esta noción de tal modo que acaba por anularla como tal, hasta el punto de asumir, en el mundo clásico, un papel análogo al de la tiranía en el periodo arcaico. El análisis aristotélico constituye así el canto del cisne de la reflexión política griega que, en medio de la descomposición de la *pólis* clásica, intenta, sin mucho éxito, hacer recordar el horizonte perfectivo en el que se desarrollaron los proyectos isonómicos.

31 La continuidad con el régimen soloniano puede verse en el siguiente texto: “y un tercero [régimen] fundado en la propiedad [*apò timēmátōn*], que parece propio designar timocracia, pero suele llamarse república [*politeían*]” (Aristóteles, trad. 1949, VIII, 10, 1160a32-34). Sobre el régimen mixto, véase Aristóteles, trad. 1988, IV 11, 1295b3-11, donde se rechaza el exceso y se declara que “lo moderado [*tò métrion*] y lo intermedio [*tò méson*] es lo mejor”. Sobre la *politeía* aristotélica, véase Álvarez Yágüez, 2009, pp. 84-88.

32 Véase sobre la diversidad de partes de la *pólis* y su relación con la pluralidad de formas de *politeía*, Aristóteles, trad. 1988, IV 3, 1289b27-28. La unilateralidad legislativa como causa de *stásis* es defendida en Aristóteles, trad. 1949, IX 6, 1167a22-1167b3, trad. 1988, V 1, 1301a25-39, 2, 1302a24-32. En este sentido, la participación del *demos* no será completamente rechazada por Aristóteles (ello supondría un regreso a Dracón, por así decir), sino limitada a ciertos ámbitos, que coinciden, por lo demás, con la propuesta mixta soloniana: véase Aristóteles, trad. 1988, III 11, 1281b25-31. Sobre la relación entre la participación de los diferentes niveles sociales y la *politeía* mixta, véase Guariglia, 2010, p. 182.

33 A pesar de la tensión que se da en el texto aristotélico entre una *basileía* o una *aristokratía* casi se diría que imposible y una *politeía* plausible pero menos excelente, parece que la propuesta aristotélica, si se asume una perspectiva relativa a las disposiciones usuales de las *pólis*, es decir, excluyendo la posibilidad del gobernante casi divino, sería la de que “el régimen de tipo medio es el mejor” (Aristóteles, trad. 1988, IV 11, 1296a7). Conviene señalar que esta tensión tiene su expresión en la aporía entre “si conviene más ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes” (Aristóteles, trad. 1988, III 15, 1286a7-9).

Referencias bibliográficas

- Álvarez Yágüez, J. (2009). Aristóteles: *peri demokratías*: La cuestión de la democracia. *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política*, 41, 69-101. doi: <http://doi.org/10.3989/isegoria.2009.i41.664>
- Anagnostopoulos, G. (2009). Aristotle's works and the development of his thought [Las obras de Aristóteles y el desarrollo de su pensamiento]. En G. Anagnostopoulos (Ed.), *A companion to Aristotle* (pp. 14-27). Malden, Estados Unidos de América: Blackwell.
- Aristóteles (1949). *Ética a Nicómaco* (M. Araujo y J. Marías, Trad.). Madrid, MD: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles (1988). *Política* (M. García Valdés, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Aristóteles (1994). *Reproducción de los animales* (E. Sánchez, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Aristóteles (2002). *Ética Eudemia* (C. Megino Rodríguez, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Aristóteles (2007). *Constitución de Atenas* (A. Guzmán Guerra, Trad.). En VVAA, *Constituciones políticas griegas* (pp. 35-139). Madrid, MD: Alianza.
- Barnes, J. (1999). *Aristóteles* (M. Sansigre Vidal, Trad.). Madrid, MD: Cátedra.
- Berti, E. (2012). *El pensamiento político de Aristóteles* (H. Aguilà, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Bruit-Zaidman, L. y Schmitt-Pantel, P. (2002). *La religión griega en la polis de la época clásica* (M^a de F. Díez Platas, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Darbo-Peschanski, C. (1987). *Le discours du particulier: Essai sur le enquête hérodoteène* [El discurso del particular: Ensayo sobre la investigación de Herodoto]. París, Francia: Seuil.
- De Romilly, J. (1959). Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote [La clasificación de las constituciones de Heródoto a Aristóteles]. *Revue des Études Grecques*, 72, 81-99. doi: <https://doi.org/10.3406/reg.1959.3571>
- Detienne, M. (1982). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (J. J. Herrera, Trad.). Madrid, MD: Taurus.
- Díaz López, L. (2016). La envidia de los dioses y los límites de los mortales. *Tales. Revista de filosofía*, 6, 217-226.

- Díaz López, L. (2017). Piedad y prosperidad: una lectura de la *Elegía a las Musas* de Solón. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 50, 83-104. doi: <http://dx.doi.org/10.5209/ASEM.56829>
- Diehl, E. (1936). *Anthologia lyrica Graeca* (Vol. 1). Leipzig, Alemania: Teubner.
- Domínguez Monedero, A. J. (2001). *Solón de Atenas*. Barcelona, CT: Crítica.
- Femenías, M. L. (1994). Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles: Un “salto” necesario. En E. Pérez Sedeño (Coord.). *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua* (pp. 65-77). Madrid, MD: Siglo XXI.
- Finley, M. I. (1986). *El nacimiento de la política* (T. Sempere, Trad.). Barcelona, CT: Crítica.
- Finley, M. I. (2000). *La Grecia antigua: economía y sociedad* (T. Sempere, Trad.). Barcelona, CT: Crítica.
- Forsdyke S. (2006). Herodotus, political history and political thought [Heródoto, historia política y pensamiento político]. En C. Dewald, & J. Marincola (Eds.), *The Cambridge companion to Herodotus* (pp. 224-241). Cambridge, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Guariglia, O. (2010). Democracia: origen, concepto y evolución según Aristóteles. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 33, 157-190. doi: <https://doi.org/10.14198/DOXA2010.33.09>
- Harris, E. M. (2006). Solon and the spirit of the laws in archaic and classical Greece [Solón y el espíritu de ellas leyes en la Grecia arcaica y clásica]. En J. H. Blok, & A. P. M. H. Lardinois (Eds.), *Solon of Athens. New historical and philological approaches* (pp. 290-318). Leiden, Holanda: Brill.
- Heródoto (1982). *Historia* (Vols. 1-5; C. Schrader, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Homero (1982). *Odisea* (J. M. Pabón, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Homero (1991). *Iliada* (E. Crespo Güemes), Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Jaeger, W. (1966). *Five Essays*. Montreal, Canadá: Mario Casalini.
- Jaeger, W. (1995). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (J. Gaos, Trad.). México D. F., México: FCE.
- Keaney, J. J. (1992). *The composition of Aristotle's Athenaion Politeia: Observation and explanation* [La composición de la *Athenaion Politeia* de Aristóteles: observación y explicación]. Oxford, Inglaterra: Oxford University.

- Lévêque, P. y Vidal-Naquet, P. (1964). *Clisthène l'athénien: Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle à la mort de Platon* [Clístenes el ateniense: Ensayo sobre la representación del espacio y del tiempo en el pensamiento político griego desde el fin del siglo VI a la muerte de Platón]. París, Francia: Les Belles Lettres.
- Loraux, N. (2008). *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía* (A. Iriarte, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Loraux, N. (2012). *La invención de Atenas: historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"* (S. Vassallo, Trad.). Madrid, MD: Katz.
- Mitchell, L. G. (1997). New wine in old wineskins: Solon, *areté* and the *agathos* [Vino nuevo en odres viejos: Solón, *areté* y el *agathos*]. En L. G. Mitchell, & P. J. Rhodes (Eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece* (pp. 137-147). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Moles, J. (2002). Herodotus and Athens [Heródoto y Atenas]. En E. J. Bakker, I. J. F. de Jong, & H. van Wees (Eds.), *Brill's companion to Herodotus* (pp. 33-52). Leiden, Holanda: Brill.
- Mossé, Cl. (1987). *Historia de una democracia: Atenas* (J. M. Azpitarte Almagro, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Raaflaub, K. A. (1996). Equalities and inequalities in Athenian democracy [Igualdades y desigualdades en la democracia ateniense]. En J. Ober, & Ch. Hedrick (Eds.), *Dēmokratia. A conversation on democracies, ancient and modern* (pp. 139-174). Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Raaflaub, K. A. (2006). Athenian and spartan *Eunomia*, or: what to do with Solon's timocracy? [La *Eunomia* ateniense y espartana o ¿qué haces con la timocracia de Solón?]. En J. H. Blok, & A. P. M. H. Lardinois (Eds.), *Solon of Athens. New historical and philological approaches* (pp. 404-421). Leiden, Holanda: Brill.
- Schmiel, R. (1989-1990). The olbos koros hybris ate sequence [La secuencia olbos koros hybris ate]. *Traditio*, 45, 343-346. doi: <https://doi.org/10.1017/S0362152900012769>
- Solón (1968). *Líricos griegos arcaicos* (J. Ferraté, Trad.). Barcelona, CT: Seix Barral.
- Szegedy-Maszak, A. (1978). Legends of the greek lawgivers [Leyendas de los legisladores griegos]. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 19(3), 199-209.

- Vernant, J.-P. (1991). *Mito y religión en la Grecia antigua* (S. M. del Carril, Trad.). Barcelona, CT: Ariel.
- Vernant, J.-P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego* (M. Ayerra, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Vernant, J.-P. (2001). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (J. D. López Bonillo, Trad.). Barcelona, CT: Ariel.