

CIUDADANÍA Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA EN ARISTÓTELES

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Resumo: Aristóteles examina a definição de cidadão no âmbito da pólis grega e é interessante comprovar que, quando se refere à democracia, reconhece que o surgimento dessa forma de governo obedece a uma razão demográfica. Veremos que, ao invés de pensar em alguma forma representativa de governo e de cidadania, concentra-se no estudo dos mecanismos de acesso às magistraturas e de alternância no poder.

Abstract: Aristotle examines the definition of citizenship in the realm of the polis and it is interesting to notice that when he refers to democracy he understands that this kind of government is due to demographic reasons. We shall see that instead of concentrating on any representative form of government and citizenship, he focus on the study of the mechanisms of access to the magistrate'position as well as alternation in power.

Palavras chave: cidadania, poder, representatividade, virtude
citizenship, power, representativity, virtue

I. INTRODUCCIÓN

Una de las diferencias entre la filosofía política de Platón y la de Aristóteles tradicionalmente señalada, es la referida a la clasificación de las distintas formas de constitución. En ese sentido, se suele centrar los análisis comparativos entre las doctrinas expuestas en el Libro VIII de la **República** y la clasificación aristotélica de la **Política**, especialmente en los libros II y III. Platón se inclina en la **República** por un análisis genético de las distintas constituciones, las cuales irían generándose a partir de sucesivas corrupciones de regímenes más perfectos hasta llegar a la peor de todas. A partir de ese momento recomenzaría un ciclo que no conoce interrupciones. Aristóteles, en cambio, poco amigo de estos esbozos de filosofía de la historia, se

Jorge Martínez Barrera é professor de Filosofia na Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina.

concentra más bien en el análisis de las constituciones realmente existentes y en el de las constituciones propuestas, tanto por Platón como por legisladores, no necesariamente existentes.

Sin embargo, en un pasaje de la **Política**, el Estagirita parece hacer una indirecta concesión metodológica al platonismo cuando afirma lo siguiente:

...La razón de que los regímenes más antiguos fueran monarquías es quizá que rara vez se encontraban ...hombres que se distinguieran mucho por su virtud, especialmente siendo entonces pequeñas las ciudades... Pero cuando se dio el caso de que hubo muchos semejantes en virtud, ya no soportaron el gobierno de uno solo, sino que buscaron cierta comunidad y establecieron una república. Después, cuando se corrompieron y enriquecieron a expensas del tesoro público, se abrió el paso verosímelmente a las oligarquías, pues empezaron a estimar la riqueza. De las oligarquías pasaron primero a las tiranías, y de las tiranías a la democracia, pues al reducir cada vez más el número, por afán de lucro, hicieron más fuerte al pueblo que acabó por imponerse y establecer la democracia; y desde que las ciudades son mayores, quizá no es ni siquiera fácil que surja otra forma de gobierno distinta de la democracia. (**Pol.** III, 1286b 8-20).

Es de particular interés la última afirmación porque traduce una cierta amargura frente a la aparente inevitabilidad del advenimiento de un régimen que él, lo mismo que su maestro, no veía con buenos ojos. Sin embargo, la realidad es esa; el régimen democrático ya está ahí y con él hay que tratar. Pero a pesar de esto, la investigación aristotélica acerca de la ciudadanía no renuncia a un interés científico más amplio que el de satisfacer las exigencias urgentes de la democracia. Es más, el que estudia los regímenes políticos, señala Aristóteles, debe tratar de ver en primer término qué es la ciudad (**Pol.** 1274b 32-34). Ahora bien, si ésta se define como cierta multitud de ciudadanos (**Pol.** 1274b 41), lo primero de todo es considerar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano (**Pol.** 1275a 1). Éste es precisamente el asunto sobre el cual quisiera efectuar algunas consideraciones en la primera parte, para pasar a examinar después, en la segunda parte, una hipótesis sobre la representación política.

II. LA DEFINICIÓN DEL CIUDADANO

Desde un primer momento, es evidente que Aristóteles busca la definición más completa del ciudadano, el *polítes haplós* (**Pol.** 1275a 22) y no una relativa a distintas circunstancias. En una primera aproximación al problema, el filósofo descarta los siguientes cuatro casos:

- a) No se puede definir al ciudadano tomando en cuenta exclusivamente el régimen bajo el cual se vive, pues el ciudadano de una democracia, por ejemplo, no lo es en una oligarquía (**Pol.** 1275a 4-5);
- b) Tampoco vale como título suficiente de ciudadanía el hecho de ser residente en un territorio determinado, pues nadie diría que un extranjero o un esclavo son ciudadanos (**Pol.** 1275a 7);
- c) En tercer lugar, los hechos de ser jurídicamente imputable o de tener la capacidad jurídica de demandar ante los tribunales, tampoco son un signo de ciudadanía en sentido absoluto (**Pol.** 1275a 9-10), pues este derecho no es exclusivo de los ciudadanos; también puede existir entre aquellos que tienen contratos con la ciudad y en algunos casos aun entre los metecos¹;
- d) Finalmente, ni los niños que por su edad aún no han sido inscritos, ni los ancianos, que han dejado de serlo, son ciudadanos en el sentido último del término (**Pol.** 1275a 14-18);

Una vez descartados estos criterios, Aristóteles afina la búsqueda de su ciudadano en sentido absoluto, y examina tres definiciones aparentemente más aceptables.

La primera definición que aparece con cierta evidencia es que “el ciudadano sin más, por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno” (**Pol.** 1275a 23-24). Pero en las ciudades hay diferentes magistraturas o funciones de gobierno, y por eso es legítimo preguntarse si la participación en cualquier magistratura basta para

1. Un meteco, de acuerdo con la definición de Aristófanes de Bizancio, fr. 38, es “alguien que viene del extranjero para vivir en la pólis y paga ciertos impuestos para algunas necesidades fijas de la ciudad. Durante cierto número de días es llamado visitante y está libre de pagar impuestos, pero si excede el tiempo establecido deviene meteco y está sujeto a los impuestos”. Citado por FRED MILLER, Jr. **Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics**. Oxford: Clarendon Press, 1995, pág. 145, nº 9.

considerar a alguien ciudadano. La respuesta del Estagirita es negativa. Para ser ciudadano, en principio es preciso participar en ciertas magistraturas, no en todas, y a falta de un término que indique claramente cuáles son ellas, el Estagirita decide llamarlas “magistraturas indefinidas” (*aóristos arché: Pol.* 1275a 32). Pero esto no significa que el filósofo no tenga en claro cuáles sean esas magistraturas; simplemente, hay dos funciones que carecen de un nombre común, se trata sólo de un nombre, dice él mismo.

Dicho de otro modo, la expresión “magistratura indefinida” no significa “magistratura desconocida”. En todo caso, esta precisión le sirve para avanzar en una segunda definición del ciudadano: es ciudadano aquel que participa de la magistratura indefinida (*Pol.* 1275a 33), es decir, de esta magistratura para la cual no existe un nombre genérico, pero que ya está perfectamente identificada y que se relaciona con las tareas judiciales y deliberativas. Por curioso que parezca, este recurso a la magistratura indefinida es útil para aproximarnos con mayor rigor a la definición final del ciudadano, pues de este modo el Estagirita consigue escapar del cuadro estrecho de las instituciones históricas concretas. Una definición que se precie de tal debe ser válida para todos los regímenes y no solamente para las democracias.

Por cierto, para el filósofo es claro que su punto de partida en la búsqueda del ciudadano absoluto ha sido la democracia, como él mismo lo dice: “el ciudadano que hemos definido es sobre todo el de una democracia” (*Pol.* 1275b 5), pero ésta es una de las tantas formas posibles de gobierno. Así pues, cuando Aristóteles habla de la magistratura indefinida se refiere esencialmente a dos funciones de gobierno cuyo nombre puede variar según los regímenes, pero que no pueden faltar en ninguna constitución recta. Y no solamente el nombre puede variar; también la “forma institucional” que esas funciones se dan, no necesariamente habrá de ser la practicada por las democracias.

Las dos funciones aludidas están en perfecta sintonía con la antropología filosófica desarrollada en la **Ética Nicomaquea**, especialmente los libros V y VI. En efecto, todo régimen debe incluir funciones “judiciales” y “deliberativas”, que no necesariamente, insisto, tendrán una expresión constitucional semejante a la democrática, aun cuando parece que debido al crecimiento de las ciudades ya no se pueda pensar en otra forma de gobierno. Y con esto Aristóteles puede ofrecer su concepto absoluto de ciudadano: “Llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene la capacidad de (*ekousía*) participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad.” (*Pol.* 1275b 19-20).

En este punto es de capital importancia advertir el término *ekousía*, traducible como “capacidad”, “facultad”, “competencia” o “aptitud”². Ciudadano no es tanto el que ejerce una función deliberativa o judicial, pues esa definición implicaría cierta circularidad. Ciudadano es más bien aquél que “puede, que está en condiciones” de hacerse cargo de alguna de esas funciones. Esto fue advertido por Santo Tomás en su comentario al pasaje de **Política** 1275b 19-20:

Y por esto resulta evidente quién es ciudadano. No se trata de aquel que participa en la función judicial o en la asamblea, sino de aquél que puede hacerlo; y aquellos que no pueden asumir tales tareas en nada participan del régimen, por lo que no parecen ser ciudadanos³.

E inmediatamente a continuación del pasaje comentado por el Aquinate, Aristóteles agrega algo tan importante como lo anterior: “y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos...”. La ciudad se define pues por los ciudadanos, y éstos, en sentido absoluto, son solamente quienes, “pueden” participar de aquellas tareas, aun cuando esa participación no llegue a concretarse.

III. EXCLUSIONES DE LA CIUDADANÍA Y PROPUESTA EDUCATIVA

Ya estamos, entonces, en posesión de la definición buscada, la del ciudadano en sentido absoluto. Pero la pregunta siguiente, de acuerdo al método aristotélico de avanzar en la investigación desde lo más evidente hacia lo menos evidente, es: ¿quiénes tienen la facultad (*ekousía*), quiénes están en condiciones de participar en las funciones deliberativas y judiciales de la ciudad? En una palabra, ¿quiénes “pueden” ser ciudadanos? La respuesta a esta pregunta está orientada por el espíritu de la **Política**, que no es solamente un tratado de sociología descriptiva o de derecho constitucional comparado, sino sobre todo un trabajo de filosofía práctica, es decir, una reflexión que aspira a cumplir una función normativa. En la respuesta a la pregunta por el derecho de ciudadanía, el Estagirita abandona el plano empírico en el que se había situado para introducirse ahora en un análisis de carácter prescriptivo que, sin embargo, está pensado para revertir sobre

2. A. BAILLY. **Abrégé du dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1985.

3. **Sententia Libri Politicorum**, A 188: 201-206 (Ed. Leonina).

el dato de la experiencia con el objeto de afectarlo. Prueba de este cambio de plano que va de lo descriptivo a lo prescriptivo, es el tema inmediatamente posterior a la definición del ciudadano, a saber, si ser un hombre bueno y un buen ciudadano constituyen una misma excelencia (**Pol.** III, 4). El pasaje de lo ontológico a lo axiológico es efectuado por el Estagirita con total naturalidad. Pero sobre esto no me detendré. Vuelvo al tema planteado: ¿quiénes “pueden” ser ciudadanos?

En **Política** 1337b 32 Aristóteles afirma que “el ocio es, para repetirlo una vez más, el principio de todas las cosas”. Y en otro pasaje, 1329a 1-2, leemos lo siguiente: “tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas, es indispensable el ocio”. Esto nos proporciona ya un primer indicio acerca de quiénes *no* pueden ser ciudadanos. Obsérvese de paso cómo procede el razonamiento de Aristóteles: de lo más manifiesto hacia lo menos por una parte, y, por otra, del descarte de posibilidades hacia lo que debe ser retenido finalmente. No pueden ser ciudadanos, en una primera discriminación entonces, quienes no dispongan de tiempo libre, de ocio. Ahora bien, ¿ocio para qué?

El tiempo libre es el tiempo que debe dedicarse a la educación; de hecho ésa deberá ser la preocupación más importante del legislador. Las ciudades que no entienden esto se ven perjudicadas, nada menos, que en su misma razón de ser (**Pol.** 1337a 11-14). Así pues, para aspirar a la ciudadanía en sentido absoluto se debe haber contado con la posibilidad de tiempo libre para seguir una completa formación pedagógica, la cual se centra en la formación del carácter, del *éthos*:

La ciudad es buena, dice el filósofo, cuando lo son los ciudadanos que participan de su gobierno, y todos los ciudadanos participan del gobierno que nosotros proponemos. Por tanto, hay que investigar cómo se hace bueno el hombre (**Pol.** 1332a 31-36).

Lo primero de todo en la educación es que ésta debe ser una y la misma para todos los ciudadanos, pues la ciudad tiene un solo fin (con esto tenemos la verdadera medida de la crítica a Platón respecto de la unidad de la ciudad en el cap. 2 del Libro II de la **Política**). Es más, se lamenta Aristóteles, en nuestros tiempos corruptos, vemos que la educación es un asunto privado y cada uno da a sus hijos la instrucción privada que mejor le parece (**Pol.** 1337a 21-26). Por cierto, esto no significa la introducción de la antinomia educación privada *versus* educación estatal, sino que ella debe

ser una y la misma, es decir, no desarticulada del fin de la ciudad, independientemente de quién sea el agente pedagógico⁴. No puedo detenerme ahora en el esquema educativo propuesto por el Estagirita, pero resulta sumamente interesante inventariar por lo menos algunos puntos.

La educación, entendida esencialmente como una formación del carácter, debe tomar en cuenta los aspectos físicos. Conviene, por ejemplo, acostumbrar a los niños al frío (**Pol.** 1336a 13); deben también ejercitarse en una serie de movimientos para evitar la ociosidad de sus miembros, especialmente mediante el juego. Pero éste será propio de hombres libres (**Pol.** 1336a 29-30). El legislador ha de preocuparse también por desterrar las cosas indignas de ser vistas u oídas por personas libres, y sobre todo, procurará eliminar completamente, más que cualquier otra cosa, dice el filósofo, el lenguaje sucio, pues a la despreocupación por las palabras sigue inmediatamente la despreocupación sobre los actos (**Pol.** 1336b 4-6). Además, debe tenerse muy en claro que “el fin de la educación de los niños no debe ser el juego; ellos no juegan al aprender, puesto que el aprendizaje va acompañado de dolor” (*lypes*) (**Pol.** 1339a 26 ss.). Y por último, uno de los aspectos más interesantes de este esquema educativo del Estagirita, es el referido a la música.

La música es tal vez el instrumento pedagógico más importante porque alcanza de modo directo nuestras emociones y sentimientos, es decir, la esencia misma de ese carácter que la ética, la disciplina del *éthos*, trata de formar. La música llega a la intimidad misma del carácter, pues los ritmos y melodías constituyen las imitaciones más perfectas de las emociones. El alma se conmueve al escuchar la música y por eso ella, más que las exhortaciones racionales, toca inmediatamente el fondo de nuestra persona⁵. La música, más que cualquier otra de las artes, está en perfecta sintonía con la naturaleza misma del alma. Ésta es la razón por la cual, dice el Estagirita,

4. Desde un punto de vista aristotélico, la educación “privada” puede incluso estar más en consonancia con el fin moral comunitario de la ciudad que la impartida por un agente pedagógico público.

5. **Pol.** 1340a 19 ss.: “Es en los ritmos y melodías donde encontramos las imitaciones más perfectas de la verdadera naturaleza de la ira y la mansedumbre, y también del coraje y la templanza, así como de sus contrarios y de todas las cualidades del carácter. La experiencia lo demuestra, ya que nuestro estado de ánimo cambia cuando las escuchamos”. Todas las citas de la **Política** son tomadas de la traducción de Julián Marías y María Araujo (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970) ligeramente modificada.

los pitagóricos y el mismo Platón, a los que Aristóteles no duda en llamar “sabios” (*sophoi*), dijeron que el alma es o tiene que ver con la armonía⁶. La música llega más directamente a la profundidad del alma que la pintura o la escultura porque en éstas no hay una directa imitación de los estados emocionales interiores, sino que apenas son signos exteriores de éstos⁷. Así pues, los que se educan en vistas de la virtud política, deben estudiar la música (**Pol.** 1341a).

En resumen, la educación es para Aristóteles “política”. Ella debe tener como objetivo final la armonía con las instituciones justas de la comunidad y, sobre todo, es uno de los asuntos principales del legislador⁸. Es también “ética”, pues está dirigida, antes que nada, a la formación del carácter. Y finalmente, la educación es “artística”, especialmente musical⁹. Pero para todo esto se necesita tiempo libre. Quienes no dispongan de él, quedan excluidos de la ciudadanía.

Si se debiera juzgar, por ejemplo, acerca de la grandeza de la ciudad, lo que se tomará en cuenta no es el número de habitantes, sino solamente de aquellos que la constituyen de manera esencial, esto es, de ciudadanos¹⁰. Ciertamente, aun cuando una ciudad requiere de muchas cosas sin las cuales no podría existir¹¹, no por eso las condiciones de su existencia pasan a formar parte esencial de ella¹². Así entonces, si bien la ciudad necesita que

6. Cfr. **De anima**, 407b 27 ss.; cfr. **Fedón**, 93 b-c.

7. **Pol.** 1340a 29 ss.: “En las demás sensaciones no se da imitación alguna de los estados morales, por ejemplo, en las del tacto y el gusto; en las de la vista, la imitación es ligera (hay, en efecto, figuras que las imitan, pero en escasa medida, y todos participan de esta sensación, pero además no se trata en ellas de imitaciones de estados del carácter, sino que las figuras y colores son más bien signos de los estados del carácter, es decir, indicaciones que el cuerpo da de ciertos estados del carácter”.

8. **Pol.** 1337a 10 ss.; **EN** 1179b 31 ss.

9. Ver E. BARKER, **The Political Thought of Plato and Aristotle**. New York: Dover Publications, 1959, pág. 424.

10. **Pol.** 1326a 17 ss.: “Pero aun en el caso de que lo que se deba tener en cuenta sea el número de habitantes, no se debe juzgar por esa cantidad sin más, ya que forzosamente puede haber en las ciudades un número elevado de esclavos, metecos y extranjeros. Se deberá tener en cuenta más bien a los que son parte de la ciudad y constituyen ‘sus partes propias’ (...)”.

11. Además de jueces, legisladores, soldados y sacerdotes, es innegable que se necesitan labradores, artesanos y comerciantes (**Pol.** 1328b 2-23).

12. **Pol.** 1328a 21 ss.: “En los demás entes compuestos por naturaleza no son forzosamente partes de la composición entera aquellas sin las cuales no existiría el todo, y del mismomodo,

se cumplan ciertas funciones o que se den ciertas condiciones, no todas ellas ni los encargados de ejecutarlas pueden ser considerados partes de ella. Éste es un asunto explícitamente planteado por el Estagirita y su posición no puede ser más clara:

Precisados estos puntos (i.e., las cosas sin las cuales la ciudad no podría existir) nos falta considerar si todos deben participar en dichas funciones <necesarias para la existencia de la ciudad> (...). Los ciudadanos no deben llevar una vida de obrero ni mercader, porque tal género de vida carece de nobleza y es contrario a la virtud, ni tampoco deben ser labradores los que han de ser ciudadanos, porque tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas, es indispensable el ócio (**Pol.** 1328b 24- 1329a 2).

De la ciudad aristotélica quedan excluidos todos aquellos que, al no poder gozar de ocio, no pueden recibir el perfeccionamiento en la virtud¹³. Ni labradores ni artesanos pueden tampoco ser admitidos al culto de los dioses; ésta es una función reservada a los ciudadanos (**Pol.** 1329a 28-29). En una palabra, si bien es cierto que las ciudades deben disponer necesariamente de labradores, artesanos y jornaleros de toda clase, esto no significa que ellos también sean *parte* de la ciudad (**Pol.** 1329a 35-39). Estas clases no participan de la ciudad, que es un conjunto de ciudadanos.

Se podría suponer que el peculiar diseño pedagógico de Aristóteles no está pensado para servir de modelo a una educación popular, sino que está dirigido a la formación de los futuros magistrados. Aristóteles jamás habría tenido la intención de ofrecer un proyecto educativo para la masa de los atenienses, sino sólo para los encargados de las funciones superiores. Por eso, si tomamos en cuenta los requisitos exigidos por el filósofo para ser admitido como oyente de la ciencia de las cosas humanas, la ética sería una especie de estudio de posgrado en la virtud. En ese sentido, su proyecto es ciertamente plausible; nadie podría no querer que los futuros magistrados sean formados de acuerdo a cierto ideal de perfección moral. Ahora bien, la dificultad es que la misma ciudad, y en esto el Estagirita insiste enfáticamente, se define como el “conjunto de ciudadanos”, es decir, de aquellos que

es evidente que tampoco debemos considerar como partes de la ciudad aquello que las ciudades o cualquier otra comunidad cuya especie sea una han de tener necesariamente”. Ver también **EE**, 1214b 26.

13. **Pol.** 1329a 19-20: “los obreros no participan de la ciudad, ni ninguna otra clase que no sea productora de virtud” (*aretês demiourgôn*).

tienen “la capacidad de participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad”. Quienes no forman parte de este selecto grupo de funcionarios virtuosos, en ejercicio o potenciales, tampoco son parte de la ciudad, entendiendo ésta en su sentido principal. Aristóteles es perfectamente consciente de que la ciudad puede decirse en varios sentidos (**Pol.**1276a 23-24: *polachós gâr tés póleos legoménes*), pero acerca de su sentido principal, la definición es innegociable: la ciudad es el conjunto de ciudadanos y éstos son los que se acaba de definir.

Notemos algo muy interesante: si vemos las competencias éticas requeridas para la obtención de la ciudadanía, está claro que el programa pedagógico no apunta solamente al hecho de que el ciudadano, llegado el caso, sea capaz de proporcionar una ley justa y buena. Más bien se diría que los conocimientos exigidos tienen como resultado la formación moral del ciudadano, la cual, naturalmente, tenderá a la producción de la ley justa y buena si el ciudadano llegara alguna vez a ejercer un cargo público. No hace falta entonces un gran conocimiento libresco de la jurisprudencia, sino un saber “experiencial” de lo justo y lo bueno. Éste es muy provechoso, qué duda cabe, para la función legislativa o judicial, pero es mucho más beneficioso para la vida en su totalidad, y ésta no se agota en el cargo público. Aristóteles no piensa al ciudadano desde la perspectiva del funcionario público, sino del hombre bueno. Esto es así porque el *bíos politikós*, con ser uno de los ideales de vida más perfectos, todavía es algo superficial respecto del sentido último de la vida (**EN**, 1095b 24).

Así pues como la ciudad puede entenderse en varios sentidos, también el ciudadano podrá decirse de muchas maneras. Así como no toda *koinonía* puede decirse *politiké*, a menos que declare explícitamente en su constitución que su fin principal y subordinante es la vida buena, esto es, la vida conforme a las rectas acciones y la virtud perfecta, tampoco todo habitante es un *polítes* en el sentido último del término. *Polítes* es el “político”, es decir, aquel que, en virtud de su perfección moral, participa o puede participar de las funciones deliberativas y judiciales de la ciudad. *Polítes*, o el “político” en la acepción principal del término, es aquel que participa del *bíos politikós*, de la vida política, uno de los tres principales modos de vivir¹⁴. En cierto sentido es preferible traducir *polítes* por “político”, porque

14. **EN**, 1095b 17-19.

este término expresa mejor la idea discriminatoria aristotélica acerca de la ciudadanía. Cuando, en cambio, traducimos *polítes* por “ciudadano”, corremos el riesgo de importar una significación moderna que no toma en cuenta ese elemento discriminatorio y restrictivo que es evidente en el Estagirita. El ciudadano contemporáneo es esencialmente, creo, el *citoyen* de la revolución francesa. Éste, cuya definición puede inferirse de la obra más conocida del abate Sieyès, es el opuesto exacto del *polítes* aristotélico. Lo que para Sieyès es el Tercer Estado, para el Estagirita son ciudadanos en un sentido derivado del término, son, por decirlo sin hacer concesiones a lo políticamente correcto, ciudadanos de segunda clase.

En este sentido, es preciso señalar una evidente desproporción entre las duras exigencias éticas y pedagógicas planteadas al final del Libro VII y en el Libro VIII de la **Política**, y la afirmación del Libro VI, a comienzos del capítulo 11, cuando el Estagirita pretende que sus investigaciones están dirigidas a determinar la mejor forma de gobierno y la mejor clase de vida para la mayoría de los hombres

sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos, sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y un régimen que esté al alcance de la mayoría de las ciudades.

A pesar de estas buenas intenciones, lo cierto es que la mejor forma de vida y la mejor forma de gobierno no son para Aristóteles un juego de niños ni están al alcance de la mayoría de las ciudades, como él pretende. No puede negarse que una ciudad como la aristotélica, cerrada sobre sí misma en una imitación de la naturaleza divina¹⁵, que prescribe a sus ciudadanos el goce de la música y el ejercicio de la vida contemplativa como únicas alternativas de felicidad¹⁶, y que se desentiende totalmente de

15. **Pol.** 1325a 1-2: “Es evidente que una ciudad aislada puede ser feliz por sí misma si está bien gobernada”.

16. **Pol.** 1325b 14 ss.: “Si lo que acabamos de decir es verdad y hemos de afirmar que la felicidad consiste en obrar bien, la vida práctica será la mejor, tanto en común para la ciudad como para el individuo. Pero la vida práctica no se refiere necesariamente a otros, como algunos piensan, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se ejercita en vista de los resultados que se obtienen de la acción, sino que lo son mucho más la contemplación y la meditación que tienen su fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas

los encargados de las cosas necesarias para la vida, es irreal. El supremo desinterés por los excluidos de esta vida superior, puede ser, a corto plazo, una fuente de amenazas para la estabilidad política de semejante régimen. Pero una extensión indiscriminada de la ciudadanía llevaría directamente a una nivelación por lo bajo, con lo cual se comete una injusticia más grave contra el orden mismo de la ciudad. Ésta es la alternativa trágica de la política, aquella que a mi juicio no supo o no pudo resolver Santo Tomás.

IV. UNA HIPÓTESIS ACERCA DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA Y CONCLUSIÓN

Pero quisiera indicar, en esta segunda parte, otro aspecto de la reflexión aristotélica que me parece altamente significativo. Más arriba señalé que el Estagirita, en una de sus tantas concesiones tácitas a Platón, decía que debido al crecimiento de las ciudades, tal vez ya no se pueda pensar en otra forma de gobierno distinta a la democrática. Quizá sea ésta la causa de la particular atención que dedica a este régimen en el Libro VI de la **Política**, especialmente en cuanto hace a un par de problemas: el del modo de acceso a las magistraturas y el de la alternancia en el ejercicio de las mismas. Respecto del primero, el filósofo dedica un extenso y complicado análisis en el capítulo 15 de ese Libro. Resulta interesante su observación de que el acceso a la magistratura por vía de elección es un procedimiento aristocrático (1300b 4-5), mientras que la democracia debe designar a sus magistrados, sino a todos, por lo menos a una parte significativa de ellos, por vía del sorteo. Pero merece una atención especial en este libro VI de la **Política** el asunto de la alternancia en el poder.

En efecto, uno de los problemas más serios planteados por la democracia, especialmente la que cronológicamente ha aparecido en último término, es la extensión indiscriminada de la ciudadanía:

Por haberse hecho las ciudades mucho mayores de lo que fueron en un principio y disponer de ingresos en abundancia, escribe el Estagirita, todos tienen parte en el gobierno a causa de la superioridad numérica de la multitud, y participan en él y en la administración (**Pol.** 1293 a 1 ss.).

(...). Tampoco es necesario que las ciudades aisladas de las demás y que han elegido esa clase de vida no tengan ninguna actividad (...). De no ser así, difícilmente podrían ser perfectos Dios y el universo entero, puesto que no tienen actividades exteriores, aparte de las que les son propias. Es manifiesto entonces que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres todos". Decididamente, el *bíos politikós* no es la forma de vida superior.

El problema político que plantea la democracia ha de ser resuelto, según Aristóteles, revisando los mecanismos de acceso a las magistraturas. Ahora bien, el Estagirita es perfectamente consciente de que este régimen nace debido al crecimiento demográfico de la ciudad. Sin embargo, en vez de pensar en algún sistema de “representación” política, opta por concentrarse en los modos de acceso a los cargos públicos y de alternancia en ellos. ¿No hubiera sido más apropiado pensar en la posibilidad de la representación, en vez de abordar complejos análisis de participación de “todos” los ciudadanos en la función pública? ¿Por qué, en suma, Aristóteles no habla de la representación política? Naturalmente, todo cuanto se diga al respecto no podrá pasar de la pura conjetura. A pesar de ello, me arriesgaré con una hipótesis que no me parece tan insensata, especialmente porque atenderá cuidadosamente a la noción de qué cosa es, en definitiva, la praxis política para el filósofo.

Existen dos verbos griegos, intraducibles al español y tal vez a todas las lenguas modernas occidentales, que aluden directamente a la actividad política y que el Estagirita emplea en su vocabulario. Se trata de *politeueĩn* y *agoreueĩn*. No me parece casual que estos dos verbos se hayan perdido al mismo tiempo que desaparece la ciudad antigua. *Politeueĩn* y *agoreueĩn* significan lo esencial de la actividad política, el tipo de acción más perfecta que un ciudadano puede llevar a cabo en el espacio político. Cuando el ciudadano “hace” política o cuando habla en la asamblea (la palabra es inseparable de la acción), de alguna manera muestra públicamente quién es él, y al mostrar el quién y no el qué, se presenta ante los demás como alguien irremplazable, en un momento y en un tiempo histórico irrepetibles. La participación directa en los asuntos más importantes de la ciudad, esto es, en las funciones deliberativas o judiciales, es la ocasión única de poner en práctica lo esencial de la propia persona, si es cierto que el hombre es un viviente naturalmente político. *Politeueĩn* y *agoreueĩn* son las acciones y las palabras mediante las cuales esa naturaleza puede alcanzar la cima de lo humanamente concebible, y ésa es tal vez la razón de Aristóteles para no despreciar completamente la democracia.

En efecto, esta constitución es la única que, debidamente corregida en algunos asuntos importantes, ofrece la posibilidad de una participación “mayoritaria” en la excelencia de aquellas dos acciones. Es bueno que algunos hombres puedan alcanzar la *areté* específica del *politeueĩn* y el *agoreueĩn*, y que éstos sean los verdaderos ciudadanos, pero mucho mejor sería que *todos* los habitantes de la ciudad la alcanzaran, incluso los pueblos bárbaros

(*ethnoi*)¹⁷. Cuando el ciudadano “hace” política, pone en acto ante sus conciudadanos sus mejores facultades, las que han sido objeto de un cuidadoso entrenamiento en la virtud. Cuando el ciudadano “hace” política, abre ante los demás nuevas posibilidades del espacio público-político, lo renueva, lo vivifica con el único alimento que este espacio admite, esto es, el de la *eupraxía*, la acción virtuosa, y el de las bellas palabras.

Así pues, dada la especial calidad de la acción política, se comprende que resulte disparatado pensar que semejante acción pueda delegarse en un tercero, en un representante. Puede designarse un representante para una acción específica y puntual, con un comienzo y un fin muy determinados, como por ejemplo la compra o venta de alguna propiedad, la ejecución de un testamento o de algún acto de acuerdo a instrucciones previas¹⁸. Pero no puede delegarse en un representante la capacidad misma de vivir políticamente, es decir, de vivir según aquello que permite la expresión de lo más humano en el hombre¹⁹. La representación es en el fondo un procedimiento jurídico excepcional, cuyo empleo ha de ser cuidadosamente acotado en un campo de acción muy específico.

Ahora bien, la democracia, al extender indiscriminadamente la ciudadanía, busca la participación concreta de *todos* los ciudadanos en las acciones políticas; éstas tienen un alcance infinitamente más vasto que la restringida esfera de los actos delegables en un representante. Y la clave para alcanzar esa participación extendida está en el ajuste de los mecanismos de alternancia en las magistraturas y de distribución de las mismas entre ciudadanos virtuosos, no en la representación. Hablar aristotélicamente de una constitución política “representativa” es casi una contradicción en los

17. EN 1094b 7-10: “(...) aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo (*éthnei*) y para ciudades (*pólesin*).” “*Éthnos*, c’est le peuple *barbare*, *pólis*, la cité grecque”, señala el comentario *ad loc.* de Gauthier-Jolif.

18. “En la palabra ‘representar’, en sentido jurídico, el prefijo *re* parece significar: hacer que una cosa o una persona esté presente en donde debe estarlo y se espera que lo esté. En el sentido ordinario, *hacer las veces de...*, este prefijo parece más bien expresar la idea de una segunda presencia, de una repetición imperfecta de la presencia primitiva y real (...). J. LACHELIER en A. LALANDE. **Vocabulario técnico y crítico de la filosofía**. Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1967, s.v. “Representación”.

19. Así como el fin de la política es algo “superficial”, la vida contemplativa no es específicamente humana. Ella es común con los dioses: EN 1177a 12 ss.

términos. El *polítes* aristotélico no es un “representante”, no es un “mandatario”, sino un hombre virtuoso que actúa y habla en su propio nombre y que asume como propios los actos y palabras, no de sus supuestos representados o de la multitud, sino de sí mismo en función del beneficio común. Si fuera de otro modo, todo el programa educativo orientado a la plenitud de la praxis política no tendría ningún sentido. ¿Para qué educar ciudadanos, para qué una “educación para la democracia” si después éstos se harán representar por un tercero?

Desde una perspectiva aristotélica, la representación política no es una respuesta válida a las exigencias de la megalópolis porque la praxis política es inalienable, independientemente del tamaño de la ciudad. La representación tiene sentido solamente cuando el espacio público-político, que es un espacio práctico, conformado por acciones humanas, ya no existe. Como es imposible designar un representante para que actúe políticamente, la única posibilidad de la representación depende de que ella se ejerza en un espacio donde la praxis genuina no es importante. El comienzo histórico del concepto de representación puede situarse así en el comienzo de las teorías contractualistas y del Estado-nación²⁰. Pero para Aristóteles, la *koinonía politiké*, la comunidad política, nace justamente cuando las comunidades advierten que los hombres no se han asociado solamente para *vivir*, sino para “vivir bien” (**Pol.** 1280a 31-32). Ésa es la diferencia específica entre la *pólis* y la biocenosis. El “vivir” solamente, aun cuando de por sí tiene cierta dulzura natural (**Pol.** 1278b 27-30), es común con los animales. En cambio para el primero de los contractualistas modernos, Hobbes, la primera y la segunda ley natural, que constituyen el fundamento mismo del contrato social, están articuladas en torno de la conservación de

20. “El único modo de erigir un poder común capaz de defenderlos (sc. a los hombres) de la invasión extranjera y las injurias de unos a otros (asegurando así que, por su propia industria y por los frutos de la tierra, los hombres puedan alimentarse a sí mismos y vivir en el contento), es conferir todo su poder y fuerza a un hombre, o a una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad. Lo cual equivale a elegir un hombre, o asamblea de hombres, que *represente* su persona; y cada uno poseer y reconocerse a sí mismo como autor de aquello que pueda hacer o provocar quien así *representa* a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y la seguridad común, y someter así sus voluntades, una a una, a su voluntad, y sus juicios a su juicio (...)”. HOBBS Thomas, **Leviathan**, cap. XVII (Edición preparada por C. Moya y A. Escototado. Madrid: Editora Nacional, 1979, pág. 267. comillas mías).

la vida biológica. La inversión de las categorías aristotélicas no puede ser más completa. Este punto de vista es radicalizado aún más por Locke y con esto estamos en posesión de la teoría política específica del Estado-nación. Así entonces, no parece casual que el reemplazo del espacio público-político por el mercado haya coincidido históricamente con la aparición del Estado-nación, con las teorías contractualistas y con la noción de representación²¹.

Cuando se produce esta sustitución del espacio público-político por el mercado, o bien cuando el Tercer Estado derriba, con la monarquía, la noción misma de aristocracia, la *eupraxía* es reemplazada por la emancipación de la actividad humana de “trabajo”, de modo que nuestras comunidades contemporáneas no son, aristotélicamente hablando, comunidades políticas, sino esencialmente comunidades de trabajadores, tal como lo ha señalado Hannah Arendt en **La condición humana** (1958). La ciudadanía moderna está, de hecho, estrechamente asociada con el trabajo, es decir, con aquella actividad que precisamente Aristóteles rechaza como condición de acceso a la ciudadanía porque está ligada, no a la libertad, sino a la necesidad²². Y justamente, el espacio político se distingue de las comunidades infrapolíticas en que no está regido por la necesidad. Ésta es también el reino de la violencia, es decir, de ese reino donde la palabra y la persuasión, ligadas a su vez a la deliberación y a la amistad cívica, no tienen lugar. El instrumento jurídico-institucional que ha servido históricamente de vehículo para este proceso de desmantelamiento de la auténtica praxis política, es el Estado. Éste, por su propia naturaleza, no ha nacido como una institución que deba educar a los futuros ciudadanos, o que deba promover el bien común. Éstos son fines extraños a su misma esencia. El fin del Estado ya ha sido indicado de una vez, y creo que para siempre,

21. Ver la opinión de J. J. ROUSSEAU respecto de la representación política en **Du contrat social**, L.III, cap.xv: “Sitôt que le service public cesse d’être la principale affaire des citoyens, et qu’ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l’État est déjà près de sa ruine (...). À force de paresse et d’argent, ils ont enfin des soldats pour asservir la patrie, et des représentants pour la vendre (...). L’attiédissement de l’amour de la patrie, l’activité de l’intérêt privé, l’immensité des États, les conquêtes, l’abus du gouvernement, ont fait imaginer la voie des députés ou représentants du peuple dans les assemblées de la nation” (Ed. de Jean Roussel. Classiques Garnier).

22. No me refiero aquí al trabajo en sí mismo como una dimensión antropológica, en la cual lo humano puede alcanzar una de sus más sublimes expresiones, tal como bien lo entendió el movimiento monástico. Aludo más bien a la “emancipación” de esta actividad, y en ese sentido hago más las estimulantes reflexiones de Arendt sobre este asunto.

por Hobbes y Locke: la seguridad de la propia vida y de la propiedad privada ilimitada.

La emancipación de la actividad de trabajo ha sido entonces fundamental en la redefinición moderna de la ciudadanía, una redefinición que segrega del espacio público-político a la *eupraxía* y a la novedad con que ella renueva el mundo común, para reemplazarla por comportamientos más o menos pronosticables. La acción humana, con toda su carga de imprevisibilidad e irrepetibilidad, cede así su lugar a la rutina de los comportamientos.

Así pues, si bien la ciudadanía aristotélica puede ser acusada de discriminatoria y elitista, y de hacer lugar a ciudadanos de segunda clase, el ciudadano contemporáneo, que se hace representar para que otro actúe por él en un espacio dudosamente político, corre el serio riesgo de no ser más que un consumidor o un usuario, ignorante de aquellas acciones por las cuales valdría la pena ser un ciudadano en el sentido principal del término. Así pues, la alternativa dramática de la política, ya esbozada más arriba, podría resumirse así: la verdadera ciudadanía, de acuerdo con Aristóteles, implica la segregación de una cantidad importante de personas del espacio público. Pero la incorporación de tales personas al mismo, rompe definitivamente los caracteres de nobleza y perfección de ese espacio al generar una nivelación por lo bajo. Hasta Tomás de Aquino, el cristianismo fue perfectamente conciente de esta dificultad, y ello explica en cierta medida la reticencia de los pensadores de la Iglesia a ocuparse de temas políticos, por lo menos hasta el siglo XIII. Pero los términos de la controversia están lejos de haberse agotado aún hoy, si bien es cierto que en parte debido al influjo protestante²³, la opción ha sido la de conformarse con menos, pero extender indiscriminadamente la ciudadanía. Es decir, aquello que Aristóteles buscaba evitar a toda costa.

23. Una tesis muy interesante de TAYLOR Charles sostiene que el protestantismo impulsó la pérdida de la distinción entre la vida y la vida buena, entre el *zên* y el *eu-zên*, lo cual se reflejó en la exaltación del simple vivir como fin de la existencia humana. **Philosophy and the Human Sciences**. Cambridge University Press, 1992, cap. 6: "Foucault on Freedom and Truth", págs. 155-156.