



Revista Científica General José María Córdova

(Revista colombiana de estudios militares y estratégicos)

Bogotá D.C., Colombia

ISSN 1900-6586 (impreso), 2500-7645 (en línea)

Web oficial: <https://www.revistacientificaesmic.com>

Teoría de la democracia griega

Sergio Reinel Ariza Rodríguez

<https://orcid.org/0000-0003-3708-0385>

sariza@uniandes.edu.co

Universidad de los Andes, Bogotá D.C., Colombia

Citación: Ariza Rodríguez, S. (2019). Teoría de la democracia griega. *Revista Científica General José María Córdova*, 17(27), 603-623. <http://dx.doi.org/10.21830/19006586.502>

Publicado en línea: 1 de julio de 2019

Los artículos publicados por la *Revista Científica General José María Córdova* son de acceso abierto bajo una licencia Creative Commons: Atribución - No Comercial - Sin Derivados.



Para enviar un artículo:

<https://www.revistacientificaesmic.com/index.php/esmic/about/submissions>



Miles Doctus



Revista Científica General José María Córdova

(Revista colombiana de estudios militares y estratégicos)
Bogotá D.C., Colombia

Volumen 17, Número 27, julio-septiembre 2019, pp. 603-623
<http://dx.doi.org/10.21830/19006586.502>

Teoría de la democracia griega

The theory of Greek democracy

Sergio Reinel Ariza Rodríguez

Universidad de los Andes, Bogotá D.C., Colombia

RESUMEN. En este ensayo reseño los exámenes hechos a la democracia griega por Pericles en la Historia de la guerra del Peloponeso de Tucídides, por Platón en la República y por Aristóteles en la Política. Pretendo enfatizar y desarrollar algunas facetas de estos escritos. En el caso de Pericles, llamo la atención sobre la estrategia de justificar el régimen democrático como marco necesario para el desarrollo de ciertas virtudes tradicionales. Por esto Atenas y sus habitantes fueron un modelo educativo para Grecia entera. Con respecto a Platón, enfatizo el uso de la psicología platónica para criticar la democracia y mostrar el devenir dialéctico de este régimen. Respecto a Aristóteles, enfatizo la recepción positiva de algunas instituciones democráticas para su pensamiento político, aunque sea crítico de la democracia ateniense.

PALABRAS CLAVE: democracia; historia antigua; libertad; Pericles; política; sistema político

ABSTRACT. In this essay, I review the assessments of Greek democracy by Pericles in the History of the Peloponnesian War of Thucydides, by Plato in The Republic, and by Aristotle in Politics. I intend to highlight and develop some facets of these writings. In the case of Pericles, I draw attention to the strategy of justifying the democratic regime as a necessary framework for the development of some traditional virtues, which make Athens and its inhabitants an educational model for all of Greece. Concerning Plato, he emphasized the use of Platonic psychology to criticize democracy and show the dialectical evolution of this regime. While Aristotle, emphasized the positive reception of some democratic institutions for his political thought, although he is critical of Athenian democracy.

KEYWORDS: ancient history; democracy; freedom; Pericles; political system; politics

Sección: DOSIER BICENTENARIO • Artículo de investigación científica y tecnológica

Recibido: 1 de mayo de 2019 • Aceptado: 24 de junio de 2019

CONTACTO: Sergio Ariza ✉ sariza@uniandes.edu.co

Introducción

En este ensayo me ocuparé de la recepción teórica de los antiguos griegos frente a un fenómeno político cuya autoría se les ha adjudicado tradicionalmente y que es uno de los motivos de admiración y atención hacia la antigua Grecia: la democracia. Mi interés es reseñar algunas de las más influyentes reflexiones en torno a la democracia surgidas en el seno de esta misma. El énfasis se encuentra en textos filosóficos, en particular, en los dos grandes filósofos que estuvieron directamente familiarizados con la democracia ateniense, Platón y Aristóteles, pero trataré igualmente el discurso atribuido al gran artífice de la democracia, Pericles.

A continuación, se presentan unas consideraciones previas. Lo que llamamos democracia griega es un fenómeno complejo, por no decir difuso, que aparece en diferentes momentos de la historia griega, en sociedades con muy diferentes coyunturas políticas y sociales y con variadas formas de configuración. Así, aunque nuestra idea común de democracia griega asocie esta con Atenas en el siglo V, más específicamente con la época en que Pericles regía la ciudad, se debe aceptar que hay un espectro político más amplio y variado que incluye ciudades tan distantes de Atenas como Siracusa o Megara, y que se puede remontar a una fecha tan temprana como el siglo VI. Estos regímenes poseen diferentes rasgos, que ejemplifican la democracia en diferentes grados, al punto que se discute si se les puede llamar, de hecho, democracias.

Un caso paradigmático es Siracusa, en el siglo V, una ciudad en la isla de Sicilia. Aristóteles sugiere en un apartado de su *Política* que Siracusa fue una democracia (mientras que en otro más bien parece pensar que Siracusa tiene una mezcla de gobierno oligárquico con democrático¹). Una de las razones que puede explicar esta opacidad en lo que se entendió por democracia se le atribuye al hecho de que esta no surgió acompañada de una sólida teorización. La democracia moderna, aquella que surge a partir de los siglos XVII y XVIII, fue en muchos casos precedida por elaboraciones teóricas profundas. No se pueden entender las democracias inglesa, francesa y americana sin el cúmulo de obras teóricas que impulsaron y siguieron los cambios históricos y sociales.

En contraste con esto, la democracia griega fue ante todo un fenómeno histórico que surgió en el contexto de luchas específicas atadas a circunstancias particulares. Por diferentes razones e intereses, el pueblo adquiriría mayores derechos y participación, sin que se pueda hablar de un movimiento guiado por un conjunto claro de principios e ideales. Ello no significa que no haya una reflexión teórica, pero no se condensa en tratados u obras especializadas, lo cual lleva a otra peculiaridad: la teoría de la democracia griega no fue realizada en mayor parte por sus inspiradores o admiradores. No hay un Montesquieu o un Kant meditando sobre ideas fundamentales de la democracia como la libertad o la autonomía. Las grandes reflexiones sobre la democracia que se nos transmitieron provie-

1 Una buena reseña de la discusión en torno a la democracia en Siracusa, incluyendo la evidencia de Aristóteles, la ofrece Robinson (2000), quien concluye afirmativamente a favor de la existencia de la democracia en Siracusa.

nen de autores que incluso fueron enemigos de la democracia, que sintieron auténtica antipatía por muchos de los principios democráticos.

Este hecho implica que no hay una visión equilibrada y que las críticas no se pueden balancear con una defensa, más bien nos enteramos de la defensa indirectamente, en la medida en que los autores las referencian en sus ataques. Ahora bien, una vez clara la amplitud y complejidad de la democracia griega, vale decir que el objeto de estudio de la mayoría de investigaciones sobre la democracia griega es el modelo ateniense en su forma más madura y radical. Estudios sobre otras configuraciones democráticas en otras ciudades griegas existen, pero son más bien ocasionales y no vienen de fuentes propias. Algo sabemos de las discusiones por fuentes indirectas como Tucídides al reseñar, por ejemplo, la sociedad siciliana en contextos que solo tangencialmente tienen que ver con teoría de la democracia. Por ello, en este trabajo me concentraré en la teoría sobre la democracia ateniense, y se debe entender que los análisis no abarcan el amplio espectro de configuraciones democráticas de la antigua Grecia.

A continuación, quiero introducir y explicar un grupo de conceptos que están asociados con la democracia en los autores tratados en este escrito. Son conceptos que podrían verse como el marco conceptual de la teoría de la democracia por su persistente presencia en las discusiones. Sin embargo, debe recordarse que no hay una teoría de la democracia en sentido estricto, así que los autores tratados pueden usar algunos de los conceptos para caracterizarla y descuidar otros. Sin duda, estas nociones sirven para hacernos una imagen del contexto conceptual de la discusión.

Conceptos centrales de la democracia

Democracia (*dēmokratia*)

El término es común para nosotros y quizás por ello puede parecer que una explicación de su comprensión es prescindible. Sin embargo, no hay que asumir que cuando los griegos piensan en *dēmokratia* tienen en mente lo mismo que nosotros. Etimológicamente significa el poder (*kratos*) del pueblo (*dēmos*). Pero se deben hacer algunas precisiones respecto a cada componente. El poder significa, en el contexto griego, la participación directa en el gobierno, es decir, ser miembro de alguna o de todas las magistraturas que los griegos consideraban que regían la ciudad (incluyendo, por ejemplo, magistraturas judiciales). No se trata del derecho a elegir un gobernante (como en nuestro sentido actual), sino de ser gobernante (democracia directa). Por otra parte, el concepto de pueblo (*dēmos*) no era entendido como el conjunto de ciudadanos que conforman una nación. El término tiene, para los griegos, un significado más restrictivo. Por *pueblo*, ante todo, se entiende 'aquellos que no son nobles (en oposición a los aristócratas) y que no son ricos' (Aristóteles, 2005, 1291b5ss). El pueblo es, ante todo, el conjunto de personas pobres que no pertenecen a casas aristocráticas. El gobierno directo del pueblo, la *dēmokratia*, es sin duda el rasgo central de la democracia griega.

Ahora bien, el criterio para determinar si hay un régimen democrático o no es el grado de participación de los pobres, no de los nobles, en el gobierno de la ciudad. Por tanto, el grado de democracia era equivalente al grado de participación popular. Un gobernante era considerado democrático o antidemocrático dependiendo del grado de participación popular. Solón, por ejemplo, quien dio cierto poder en las magistraturas judiciales al pueblo, es considerado un iniciador de la democracia, a pesar de que los nobles no perdieron su posición en las demás magistraturas, porque dio ciertos derechos al pueblo respecto a las entidades judiciales.

Es importante señalar, finalmente, que el grado de participación del pueblo no fue otorgado normalmente por una revolución popular. Más bien, el pueblo adquiriría derechos a gobernar gracias a un dirigente que usualmente no era del pueblo, sino de alguna familia aristocrática u oligárquica. Bajo esta noción, se crea el concepto de partido democrático, es decir, de un partido en que se lucha por algún grado de participación democrática pero que no estrictamente representa al pueblo. Igualmente se introduce la figura de un *démagogos*, que no significa un demagogo en el sentido actual, sino un político que se apoya en el pueblo y amplía los derechos de este.

Libertad (*eleutheria*)

Aristóteles inicia su descripción de la democracia de la siguiente manera: “el principio básico del régimen democrático es la libertad (pues esto suelen decir, dando a entender que solo en este régimen se participa de libertad ya que afirman que a esto apunta toda democracia)” (Aristóteles, 2005, 1317a40-b2). La libertad, por tanto, es el principio rector de la democracia y debe estar en el centro del marco conceptual de la democracia. Isaiah Berlin (2005) hizo famosa una distinción de sentidos del concepto de libertad: libertad positiva como autodominio —entendiendo por ello el gobernarse a sí mismo y no ser gobernado por algo o alguien ajeno—, y libertad negativa, entendida como ausencia de obstáculos.

Ha sido famosa la idea de que la democracia griega privilegió la libertad positiva mientras que las democracias modernas privilegian la libertad negativa. Pero como lo hace claro Aristóteles —materia de análisis en el apartado siguiente— y el discurso funerario de Pericles lo confirma, la libertad en la democracia tiene dos rasgos que coinciden con los sentidos distinguidos por Berlin. El primero lo define así Aristóteles: “Un rasgo de la libertad es el ser gobernado y gobernar alternativamente” (Aristóteles, 2005, 1317b2-3). Esto no es otra cosa que una versión de la libertad positiva pues lo que quiere decir Aristóteles es que en una democracia se es libre si se participa del gobierno, es decir, si el sistema posibilita gobernarse a sí mismo. Dado que no todos pueden estar ocupando las magistraturas, la democracia ateniense prevé que el gobierno no sea permanente, sino que se alternen momentos de ocupar magistraturas y gobernar con momentos de ser gobernados. El segundo rasgo de la libertad, según Aristóteles, es “Vivir como se quiera”. Este segundo rasgo se asemeja a la noción de libertad negativa. La democracia brinda un

espacio para que los ciudadanos pueden hacer lo que quieran. Tal como Pericles sugiere en su discurso, el principio de vivir como se quiera se aplica a la esfera privada, no pública. Se trata de vivir como se quiera en la casa y en las relaciones privadas, pero no en las magistraturas. Así, la libertad democrática griega es un concepto complejo, que atañe al derecho de participar en el gobierno (libertad positiva) y de tener un espacio privado de libertad individual (libertad negativa)².

Teniendo presente este breve marco conceptual, inicio el examen de una selección de textos en la que autores griegos revelan su visión de la democracia.

Igualdad (*isotés, ison*)

Textos antiguos refieren a la igualdad como una característica asociada a la democracia griega. ¿Igualdad en qué aspecto? Nuestra noción moderna de igualdad refiere ante todo a igualdad en dignidad y derechos. Ambas nociones son extrañas al pensamiento antiguo. No hay referencias a un concepto de dignidad semejante a la concepción moderna o a derechos humanos. *Isotés* o *ison* se lo debe entender de otra manera: en primer lugar, las personas son iguales en cuanto son libres, y esa igualdad en libertad, dentro del contexto de la democracia griega, implica igualdad en participación política. Obsérvese que esta definición expulsa a los esclavos del ámbito de la igualdad. Además, cuando se piensa en libres, no se piensa en personas sin más, sino en varones adultos. De este modo el concepto de igualdad griego se aparta de nuestra moderna concepción de igualdad.

El discurso fúnebre de Pericles: la democracia y las virtudes tradicionales

En el año 431 a. C. le fue encomendado a Pericles pronunciar el discurso en honor de los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso. Tucídides, el famoso historiador de esta guerra, en su *Historia de la guerra del Peloponeso* (2013, II 35-46), reconstruye este discurso. La fidelidad del escrito de Tucídides con las palabras que de hecho pronunció Pericles es obviamente una cuestión de disputa y hay entre los especialistas un sentimiento de escepticismo frente a este tema. Pero para el propósito presente es un problema irrelevante, pues independiente de la autoría y fidelidad del discurso, sin duda, es un ejemplo de una recepción positiva y amigable de la democracia ateniense. Es de un valor único, pues, como se anotó anteriormente, es uno de los pocos ejemplos en que se reflexiona sobre este régimen sin carácter de crítica. De hecho, Pericles erige su discurso de tal modo que lo que debía ser simplemente un elogio a los héroes caídos en combate se transforma en un elogio a la democracia ateniense.

2 Hansen (2004) es un especialista que ha enfatizado la semejanza entre los conceptos de libertad de Berlin y las distinciones en la literatura clásica.

Este elogio a la democracia revela sus claves cuando se le analiza en el contexto en que fue pronunciado. Como se ha dicho, es un discurso funerario a los caídos en combate y, para Pericles, el gobernante de una ciudad que inicia una guerra, se trata de un recurso para crear apoyo y animar a su pueblo para la empresa bélica de largo aliento. Para esto, construye una imagen de Atenas como una ciudad modelo para todas las otras y, por tanto, digna de luchar por ella. Debe ser un discurso inspirador y exhortativo, basado en el valor de defender una ciudad como Atenas. Teniendo en mente este objetivo, uno esperaría que este elogio se enfocara en subrayar los beneficios económicos, políticos y sociales de Atenas, factores que efectivamente son mencionados por Pericles, pero se perdería la esencia del discurso si no se capta que la estrategia de Pericles es más sutil y va más allá de la mera enumeración de las ventajas sociales y económicas de la ciudad. Esta estrategia se condensa en la conclusión que obtiene Pericles de su elogio a la ciudad: “En resumen, afirmo que la ciudad entera es la escuela de Grecia, y creo que cualquier ateniense puede lograr una personalidad completa en los más distintos aspectos y dotada de la mayor flexibilidad, y al mismo tiempo el encanto personal” (Tucídides, 2013, II,41).

Según Pericles, Atenas y cada uno de sus habitantes son modelos de educación para toda Grecia. El término griego para educación es *paideusis*. Un término que se refiere no simplemente a educación en cualquier ámbito, sino a la educación conducente a formar un hombre excelente y pleno, que ejemplifique las virtudes que un griego considera más valiosas. Esto significa que Pericles asocia el sistema democrático ateniense con la promoción y formación del hombre excelente. De esto podemos deducir que la estrategia es crear una estrecha relación entre instituciones democráticas y virtudes tradicionales. Pericles está pronunciando un discurso de exhortación a la guerra para los oyentes mostrándoles que Atenas es una ciudad por la que vale la pena luchar y arriesgar la vida, y que es valiosa porque es la cuna adecuada para que surja la excelencia en los hombres.

Su táctica es ingeniosa, porque consigue asociar el sistema político con todas sus abstracciones y supuestos polémicos a las ideas tradicionales que un griego tiene sobre lo que es un hombre excelente. Con esto, me parece, Pericles consigue dos cosas. Por una parte, hace entendible el valor de la democracia al griego promedio mediante una evocación al sistema tradicional de valores. Por otra parte, ofrece implícitamente una justificación del régimen democrático basándolo en su promoción de la virtud y excelencia. No se puede pasar por alto lo que esta justificación implica. Una justificación moderna de la democracia se enraíza usualmente en ciertos principios abstractos sobre dignidad, derechos humanos y la importancia de valores como la libertad y la igualdad. Pericles se refiere también a la importancia de la libertad, la igualdad y los otros conceptos asociados con la democracia, pero muestra su importancia asociándolos con valores tradicionales griegos como la liberalidad, el valor, la amistad, etc.

Teniendo en mente este enfoque, deseo reconstruir a grandes rasgos la relación entre democracia y carácter excelente que se puede extraer de este discurso. Me enfocaré en los apartados 37 a 41, el eje central de su elogio a Atenas.

En el apartado 37, Pericles inicia el elogio de la ciudad señalando el tipo de régimen que la rige, la democracia. Inmediatamente surge el concepto de libertad en el discurso: los atenienses son iguales ante la ley en sus disputas privadas, pero son honrados a nivel público con participación en el gobierno, de acuerdo al mérito, independiente de la condición económica y social. Pericles no está haciendo otra cosa que introducir el concepto de libertad democrática en sus dos variantes: a nivel público, la libertad consiste en participación en el gobierno y, a nivel privado, en licencia para vivir como se desea. La libertad es, como se dijo, el concepto central asociado con la democracia y, por lo tanto, Pericles sigue el marco conceptual de la tradición sobre esta.

Hay muchos problemas de detalle sobre la exaltación de la libertad a nivel público y privado en este pasaje. Uno de los objetivos del pasaje es, sin duda, conciliar los dos rasgos de la libertad. Las obligaciones públicas no interfieren con la licencia de vivir a su gusto a nivel privado; tampoco el deseo de vivir como se quiera a nivel privado irrumpe sobre la esfera pública, de forma que se malogre el respeto y la obediencia necesarios ante la ley y los gobernantes. La discusión en la literatura secundaria se concentra, en gran medida, en entender cómo Pericles consigue hacer esta conciliación frente a la realidad de la vida ateniense de su época. Sin embargo, apartándome de estas discusiones, quiero llamar la atención sobre otro punto en este pasaje. Pericles considera que la libertad política y la privada se deben a que los atenienses se rigen liberalmente (*eleutheriôs*): “Y nos regimos liberalmente (*eleutheriôs*) no solo en lo relativo a los negocios públicos sino también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida diaria” (Tucidides, 2013, II 37). *Eleutheriôs* es un adverbio que significa simplemente “al modo del hombre libre”. Actuar *eleutheriôs* significa, entonces, actuar al modo en que lo hace un hombre libre. Pero en el griego corriente se entiende que el actuar del hombre libre es equivalente a actuar liberal, generosa y dadivosamente.

Aristóteles, en la *Ética* (2007, IV1), reduce su significado a generosidad económica, pero el griego corriente tiene la idea de generosidad en un sentido amplio y no hay nada en el discurso de Pericles que lleve a pensar que lo utiliza de modo restringido. Creo que Pericles está haciendo esta asociación entre libertad democrática y liberalidad. Lo que sugiere el texto es que en la libertad democrática emerge del espíritu liberal que admite que a nivel público personas sin distinción de condición económica y social (únicamente por su mérito) participen de las magistraturas. A nivel privado, este carácter liberal permite que las personas vivan como quieren, sin que se les reproche el estilo de vida. La libertad política y privada quedan ligadas a la disposición generosa y liberal, que es una virtud altamente apreciada en la cultura griega y propia del hombre excelente, por ello Aristóteles la acoge dentro de su lista de virtudes esenciales en su *Ética*. Vemos aquí cómo una institución democrática, la libertad, queda ligada a una virtud del carácter: la liberalidad. El permitir que hombres sin distinción de condición social o económica lleguen a las altas magistraturas y que los hombres puedan vivir como quieran, sin ser objetos de reproche, es una

expresión del carácter liberal, pero esto mismo no es otra cosa que promover la institución democrática de la libertad.

En el apartado 39, Pericles se refiere a las costumbres atenienses frente a la guerra. Lo que Pericles quiere resaltar es que los atenienses (a diferencia de sus enemigos, los espartanos) no sufren un entrenamiento extremadamente riguroso, sino que se desarrollan con una vida más plácida que, lejos de aminorar su valor, lo incentiva. De nuevo, vemos a Pericles intentando conciliar rasgos que usualmente entran en oposición. Placidez y valor parecen conceptos contrapuestos y el oyente se sentirá más atraído a la asociación de conceptos espartana entre entrenamiento riguroso y valor. Pero Pericles quiere precisamente argumentar a favor de su propia conexión. Al margen de la plausibilidad de su defensa, mi interés es de nuevo mostrar cómo Pericles en este apartado, al igual que en el anterior, consigue relacionar instituciones democráticas y virtudes tradicionales valoradas por el griego promedio. Obsérvese que la placidez de la vida ateniense es una consecuencia de la libertad en la esfera privada del régimen democrático. El principio democrático de vivir como se quiere impide la militarización y control de la vida privada y posibilita una vida plácida opuesta a una vida bajo compulsión.

Pericles, a continuación, pasa a extraer una conclusión sobre el carácter de los atenienses: en vista de los grandes éxitos militares de Atenas y bajo el supuesto implícito de que estas victorias se deben a la valentía de los combatientes atenienses, se debe concluir que los atenienses ganan guerras por una valentía que no depende de un duro entrenamiento, sino que está conectada con la vida plácida y libre de la democracia ateniense. De este modo, Pericles conecta los conceptos de placidez y valentía y los opone al de entrenamiento penoso y compulsión por la ley. Tal como lo sugiere Pericles, el valor se da entre los atenienses precisamente por su vida plácida y no por el rigor de un entrenamiento forzoso. Pericles no es muy elocuente sobre el modo en que puede aflorar este carácter valiente bajo las condiciones atenienses. Lo que parece insinuar es que la valentía no puede imponerse por entrenamiento o por una obligación legal.

Quizás podemos entender esta propuesta complementándola con lo expuesto más adelante, en el apartado 42, sobre las motivaciones de los soldados muertos, a quienes se les está rindiendo homenaje en el discurso: estos soldados decidieron arriesgar sus bienes y vidas en la guerra porque consideraron que era “el más hermoso (*kalliston*) de los peligros” (Tucidides, 2013, II 42). Lo hermoso (*kalon*), el adjetivo usado por Pericles en su forma superlativa (*kalliston*), es un término moral muy importante en el marco de conceptos morales griegos. Refiere a todo aquello que se considera altamente elogiable en un ser humano y que se opone a lo reprehensible y vergonzoso (*aischros*). Ahora, podemos darle un sentido más nítido a la propuesta de Pericles: la auténtica valentía no surge de la obligación y la compulsión sino de un deseo de alcanzar lo hermoso y decoroso. Si esto es correcto, Pericles parece basarse en la siguiente ilación de conceptos: la auténtica valentía implica perseguir lo hermoso y lo decoroso. Esta persecución se opone al entrenamiento forzoso y la compulsión porque, y esto parece ser la sutil idea tras este razonamiento, perseguir

lo bello exige cierta libertad y decisión propia. Así que se precisa, en últimas, de libertad. De nuevo, consigue Pericles relacionar la institución democrática de la libertad con una virtud de la ética tradicional griega, el valor. El mensaje de esta sección es entonces que la auténtica valentía debe crecer en una sociedad libre y democrática y no en una sociedad (como la espartana) donde las personas actúen por obligación y compulsión.

En el apartado 40, Pericles exclama la frase más célebre de su discurso: “Amamos la belleza con poco gasto y la sabiduría sin relajación” (Tucidides, 2013, II 40). Amor a la belleza (*philokalein*) y amor al conocimiento (*philosophhein*) no deberían ser tomados como rasgos necesarios de una sociedad democrática, así que, en principio, no parecen ser relevantes para entender la democracia. Pero el sentido de todo el apartado apunta a un rasgo central de la democracia donde estos elementos juegan un papel. De acuerdo con el apartado 40, el estudio, el conocimiento y la reflexión son necesarios para la democracia y para las virtudes asociadas a esta:

Nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos, no considerando las palabras daño para la acción, sino mayor daño el no enterarse previamente mediante la palabra antes de poner en obra lo que es preciso. Pues tenemos también en alto grado esta peculiaridad: ser los más audaces y reflexionar además sobre lo que emprendemos... Sería justo, por el contrario, considerar como los de ánimo más esforzado a aquellos que mejor conocen las cosas terribles y las agradables, y que no por ello rehúyen los peligros. (Tucidides, 2013, II 40)

Nuevamente Pericles quiere conciliar conceptos que en principio pueden parecer opuestos. Conocimiento y palabra parecen opuestas para la acción. Nosotros mismos mantenemos estas oposiciones. Una es la teoría, otra la práctica; una es la palabrería, otra la acción. El objetivo de Pericles es mostrar que la participación política no riñe con, sino que precisa del conocimiento y la palabra. Pero me quiero centrar en la relación entre audacia y conocimiento. Quien tenga presente las discusiones sobre valentía de Platón y Aristóteles reconocerá semejanzas en las palabras de Pericles. En el *Laques*, Platón (1981) se pregunta si la valentía consiste en cierto arrojo y osadía o más bien en conocimiento de lo que es temeroso y digno de perseguir. El diálogo termina sin una conclusión definitiva. Aristóteles (2007, III 6), por su parte, concluye que ambos elementos (audacia y conocimiento) son necesarios para conformar la virtud del valor.

Pericles, al parecer, está en concordancia con la visión aristotélica: el conocimiento y la audacia son componentes igualmente necesarios para conformar un carácter valiente. El hombre valiente no es ajeno al conocimiento ni actúa solo por audacia sin tener plena conciencia de los males y las cosas placenteras que entran en juego en su actuar. El hombre valiente es quien, teniendo pleno conocimiento de lo que se juega en su actuar, no pierde su audacia. Es interesante ver cómo Pericles no persigue el valor del conocimiento y la palabra en su utilidad técnica o en su importancia espiritual de una vida dedicada al conocimiento. Más bien, los liga a la virtud tradicional del valor y, así, nos muestra que

fenómenos representativos de la democracia ateniense —como el deseo de conocer y el amor por la palabra— son condiciones necesarias para la valentía.

Finalizando el apartado 40, Pericles desplaza su atención del tópico de la valentía hacia el de la amistad. Como él mismo lo revela, la amistad es propia del hombre virtuoso. Esta afirmación es parte de la ética común griega, en la que la amistad es vista como un atributo del hombre excelente. Aristóteles dedica dos libros de su *Ética* a Nicómaco a la amistad, porque la considera una virtud³. Pericles avanza aquí una teoría según la cual la amistad más sólida, la auténtica amistad, se obtiene dando beneficios antes que recibiendo. En la tradición griega una forma común de ser amigo de alguien es recibir un beneficio. Si tú me has ayudado tú has ganado mi amistad, este es el simple razonamiento subyacente a esta idea. Así crearíamos los lazos de amistad. Esto puede resultar extraño a nuestra idea de amistad, que cuenta con el altruismo como un componente esencial de esta. Pero como las exposiciones de Platón y Aristóteles sugieren, la amistad entre los griegos está ligada a un bien para la persona que la ejerce.

Pericles no se aparta de este marco, pero apunta a que el amigo es, ante todo, quien da el beneficio y no quien lo recibe. Esto no significa una amistad del todo desinteresada, pues Pericles justifica la solidez de esta amistad en la fidelidad que se obtiene de quien es beneficiado. Pero Pericles agrega algo más, que parece sugerir que quien beneficia al otro no lo hace por el cálculo en el beneficio, sino, ante todo, “por la confianza que da la libertad” (Tucídides, 2013, II 40) y sin temor. No creo que aquí Pericles esté pensando en altruismo, creo más bien que considera que quien realiza un beneficio sin hacer un cálculo de su beneficio propio y sin miedo no está practicando su buena obra, porque está sujeto a alguien de quien él dependa; no es como un esclavo que beneficia a su amo, siempre pensando en los beneficios o en el castigo que puede recibir del amo. Quien beneficia de modo auténtico lo hace como el hombre libre que beneficia a alguien sin depender del beneficio o castigo. Por ello Pericles dice que lo hace “por la confianza que da la libertad” y sin temor.

Considero que el dilema que Pericles tiene ante los ojos, más que altruismo vs. utilitarismo, es el de beneficiar por compulsión vs. beneficiar libremente. Me parece que la teoría de la amistad de Pericles está en paralelo con la teoría del valor que desarrollé en el apartado anterior. Ha dicho que el auténtico valor no puede depender de la compulsión, sino de lo contrario, de la libertad. Ahora nos está diciendo que la amistad no depende de la obligación y la presión por beneficios recibidos sino que se realiza sin presión, en un estado de libertad. La libertad es de nuevo la condición necesaria para adquirir una virtud. Al igual que el auténtico valor, la auténtica amistad no puede tener lugar si el sujeto no tiene un contexto de libertad que permita un deseo auténtico de beneficiar a otro. Como señalé arriba, no hay auténtico altruismo, pues la amistad griega espera algún tipo de beneficio, pero el punto de Pericles es que no puede surgir bajo la presión de contraer una

3 “La amistad es una virtud o algo acompañado de virtud” (2007, 1155a1.2).

deuda por un beneficio recibido. Solo hombres libres pueden tener verdaderos amigos. Una vez más, una institución democrática, la libertad, es la condición necesaria para que se desarrolle una virtud tradicional: la amistad.

Resumiendo estos apartados, Pericles ha intentado relacionar las instituciones democráticas con la excelencia del hombre y así justificar la democracia ante el hombre promedio griego. La libertad y otras instituciones democráticas son el marco necesario para que afloran virtudes como la liberalidad, la valentía y la amistad. Los atenienses pueden seguir luchando por la democracia griega, porque están luchando, en última instancia, por los valores griegos en que siempre han creído y por lo hombres que los encarnan, es decir, luchan por ellos mismos, modelos de virtud, y por una auténtica *paideusis* para toda Grecia.

Platón y la psicología de la libertad

El siguiente pasaje de la *República* de Platón capta la reacción de su autor ante la democracia:

¡Esta tolerancia que existe en la democracia, esta despreocupación por nuestras minucias, ese desdén hacia los principios que pronunciamos solemnemente cuando fundamos el Estado... la soberbia con que pisotean todos esos principios, sin preocuparse por cuáles estudios se encamina un hombre hacia la política, sino rindiendo honores a alguien con solo que diga que es el amigo del pueblo! (Platón, 1988, 558b-c)

Estas palabras tienen un acento apasionado que delata no solo el punto de vista de su autor, sino también sus emociones. Sin duda Platón tiene como contrafigura de su régimen ideal la democracia ateniense. Una breve mirada a la concepción básica de la ciudad ideal en la *República* nos puede ayudar a entender la hostilidad de Platón hacia la democracia. La pregunta de Platón respecto al régimen ideal se puede plantear en los siguientes términos: ¿Cómo debe estar constituida la ciudad que sea la mejor frente a otros modelos de ciudades? La respuesta de Sócrates (la figura central del diálogo y héroe filosófico de Platón) es que la mejor ciudad es aquella que esté compuesta por clases que satisfacen una necesidad y por personas cuya naturaleza y educación aseguran que cumplirán su función mejor que cualquier otro miembro de la sociedad. Se trata de una ciudad buena, porque está compuesta por clases en las que la excelencia de sus miembros asegurará que satisfagan del mejor modo las necesidades asignadas.

Sócrates considera que las necesidades principales a ser satisfechas son tres: manutención, seguridad de la ciudad frente a otras ciudades y entre sus miembros, y el gobierno de la ciudad. Estas tres necesidades determinan tres clases: una clase de manufactureros cuyos miembros deben ser las personas naturalmente idóneas para realizar esta función. Una clase de guerreros cuya valentía asegurará que satisfagan la necesidad de seguridad. Una clase de gobernantes cuya sabiduría asegurará el mejor gobierno. En principio, la

propuesta es comprensible y sorpresivamente simple: se trata de una ciudad donde los sabios gobiernan, los valientes vigilan y los demás producen lo necesario para sobrevivir. En esta ciudad habrá el mejor gobierno, la mejor seguridad y la mejor producción y será, por tanto, la mejor ciudad. Pero no es difícil sospechar que esta no es toda la respuesta de Platón en su diálogo. Platón es un gran psicólogo y mucho de la discusión en la *República* se enfoca en un análisis minucioso y profundo del alma humana.

En el diálogo vemos a Sócrates bosquejando la naturaleza, la estructura y los laberintos del alma. Esta resulta ser una entidad altamente compleja, compuesta de elementos racionales e irracionales que se configuran en los seres humanos de diferentes maneras por una multiplicidad de factores. Uno de los cambios más importantes que va sufriendo el modelo de ciudad bajo la influencia del desarrollo de la psicología es el que tiene que ver con la caracterización de las clases. En un principio las clases están determinadas, como he señalado, por las funciones que cumplen para satisfacer las necesidades. Son, entonces, entidades funcionales, y los miembros son aquellos que cumplan con excelencia la función asignada a la clase. Pero en un momento de la *República*, las partes no son meras entidades funcionales, sino que se las fija por el deseo que impera en los miembros de estas. Resulta así que la clase de los manufactureros desea la riqueza, la de los guerreros el honor y la de los sabios el conocimiento. Esto significa que los miembros de las clases deben ser clasificados no solo por sus funciones, sino también por sus deseos, y estos deseos son conflictivos entre sí y pueden desencadenar luchas entre las diferentes clases. Así que la imagen de la ciudad ideal varía dramáticamente.

La ciudad no está compuesta simplemente de clases, donde cada una cumple su función de modo excelente, sino por facciones que persiguen sus deseos e intereses, que pueden llevar a la destrucción del régimen. Para que la ciudad ideal funcione se precisan más implementos que el simple principio de funcionalidad. En la ciudad deben imperar otras virtudes que vayan más allá de las necesarias para cumplir una función. Una de estas es una virtud que Platón llama moderación y que se entiende como la aceptación por parte de todas las facciones de que gobierne el mejor. Es una virtud transversal que todas las facciones deben poseer. Además, dado que las personas no solo tienen talentos para cumplir funciones, sino que son seres humanos complejos, llenos de deseos contradictorios, se deben implementar medidas en la ciudad para que se preserve el compromiso de todos los miembros y la posición que se les ha sido asignada de acuerdo a su naturaleza y educación. Por ello es preciso un programa educativo ambicioso y estricto, un control de los mitos, actividades, manifestaciones artísticas, arquitectónicas, configuraciones económicas, etc. A partir de este complejo esquema se puede entender por qué los sabios deben gobernar.

Los sabios son las personas que tienen una capacidad de comprender no solo lo que es bueno para ellos, sino para todos y, por tanto, son las personas que pueden gobernar con idoneidad, velando por los intereses de toda la comunidad. A diferencia de las otras facciones, su deseo se identifica con el de toda la comunidad, las otras facciones, en particular, la de los manufactureros, que están interesados en su propio bien. De este breve

y simplificado retrato de los principios de la ciudad ideal se puede entender por qué para Platón es tan importante la no intromisión de los miembros de una clase en otras. Esta intromisión implicaría perder la eficiencia en la satisfacción de las necesidades, pero igualmente llevaría al conflicto político al perderse la compacta y ambiciosa unidad que es vital para el mantenimiento de la ciudad. Por ello, puede afirmar Platón que “la dispersión de las tres clases existentes en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra es la mayor injuria contra el Estado y lo más correcto sería considerarlo como la mayor villanía” (Platón, 1988, 434c). Cuando Platón se queja, en el pasaje arriba citado (1988, 558b-c), del desdén y la soberbia de la democracia al pisotear los principios más sagrados de la ciudad ideal, se debe entender que está pisoteando los principios que alienta la estructura de la ciudad ideal. La democracia, con sus ideales de participación de la mayoría, igualdad y libertad, alterará la estricta división de clases de la ciudad ideal, su clasificación funcional, su noción de justicia que determina esta división.

Pero la *República* es más minuciosa respecto a su crítica a la democracia. En el libro VIII, Platón se aparta de su examen del Estado ideal y se enfoca en entender la naturaleza de otros tipos de ciudades. Es con ocasión de este asunto que la ciudad democrática es analizada. La ciudad democrática es vista como una ciudad donde gobiernan los pobres. Una idea que no es novedosa. Pero la psicología de la *República* entra también a actuar en el caso de la democracia. Sócrates afirma que es una sociedad dirigida por un deseo: la libertad. Es el objeto del deseo porque “es tenida por lo más bello, y que, para quien sea libre por naturaleza, es el estado digno de vivir en él” (1988, 562c).

La libertad es entendida en las dos vertientes tradicionales: libertad política, que Sócrates expresa con el término “libertad de palabra (*isegoría*)” —es decir, la libertad de hablar en la asamblea, donde se delibera y determina el rumbo de la ciudad—, y libertad privada, como licencia de hacer lo que se desea. Entonces vemos que Platón sigue la tradición al tomar como fundamento de este régimen la libertad. Pero no se puede perder de vista el enfoque psicológico de Platón. El motor de la democracia no es simplemente la libertad, sino el *deseo* de libertad. Es importante entender el rol del deseo en su análisis. El objetivo de Platón en el libro VIII no es tanto hacer una foto estática de una ciudad democrática, sino mostrar el movimiento de la ciudad. Platón describirá, como un organismo vivo, el nacimiento, evolución y destrucción de la ciudad democrática. Su supuesto en su análisis (aplicado no solo al régimen democrático, sino a los demás) es que el desarrollo de cada régimen yace en las contradicciones internas que llevan finalmente a su ruina. Se trata de un proceso dialéctico. En el caso de la democracia, el deseo incesante e incondicional de libertad explica su crecimiento y destrucción. Entonces, el deseo de libertad es el motor de la ciudad democrática.

El deseo de libertad democrática lo entiende Platón, ante todo, como deseo de vivir como se quiere. Esto significa que Platón privilegia la vertiente de la libertad negativa como principio de la democracia. Sócrates no cree que exista una diferencia entre la esfera privada y la pública, sino que el principio de vivir como se quiera se extiende a la esfera

pública. Curiosamente, Platón no le da importancia al principio de participación política del pueblo. Para este filósofo, la participación política es lo que posibilita el cambio hacia este régimen, pero una vez en el poder el deseo que impera es el de vivir como se quiera en todas las esferas. La consecuencia de asumir que el principio de vivir como se quiera rige en la democracia, tanto en la esfera privada como pública, es que así como hay una pluralidad de vidas en la esfera privada hay igualmente una pluralidad de constituciones conviviendo juntas en la esfera pública.

Este es el primer rasgo que destaca Platón en su exposición: la pluralidad, la policromía en modos de vivir y en regímenes. ¿Por qué es tan importante para Platón resaltar ese carácter policromo de la democracia? La crítica que está implícita aquí es profunda y hunde sus raíces en su metafísica y epistemología. La democracia permite diversos tipos de vida y de regímenes. Ese “manto multicolor” de formas de vida resulta funesto a los ojos del filósofo. Esto nos puede sorprender, pues el pluralismo es uno de los valores que más estimamos en nuestra época. Así que cabe preguntarse por qué Platón encuentra reprehensible la pluralidad de modos de vida en una sociedad. Creo que Platón ve la debilidad no tanto en la pluralidad *per se*, sino en la legitimidad de esa pluralidad. En la democracia, en virtud del principio de licencia de vivir como se quiere, se admiten y, por tanto, se legitiman todas estas formas de vida, y ello implica que no hay parámetros para juzgar lo mejor y lo peor. Cualquier tipo de valoración y juicio quedan congelados frente a esta legitimidad de la diversidad. Este espacio es limitado para perseguir las asociaciones que se puede hacer de esta crítica con su metafísica y su ética. Pero no se puede pasar por alto que en la teoría de las ideas, la tesis central de la metafísica platónica, las ideas platónicas son entidades que tienen el carácter de no recibir opuestos. La idea de la belleza no es bella y fea bajo ningún aspecto. El término moderno para este rasgo es “copresencia de opuestos”. Las ideas no reciben copresencia de opuestos. La idea de la belleza es siempre belleza y jamás fea, la idea de justicia lo mismo, etc. Para Platón esta no copresencia es una garantía de inteligibilidad: la idea de la belleza no puede ser confundida con su opuesto, la fealdad.

Platón desarrolla esta línea de pensamiento afirmando que, si las ideas recibieran sus opuestos, habría una confusión total de valores, no podríamos diferenciar entre lo bello y lo feo, entre lo justo y lo injusto. Cada idea es una y no múltiple, pero la democracia precisamente está ligada a la noción de pluralidad. Al igualar en legitimidad a los diferentes modos de vida, la democracia mezcla formas de vida sin diferenciar valorativamente. Dicho con otras palabras, la democracia a ojos de Platón atenta contra el principio de unidad, inteligibilidad y valor moral. Mientras la teoría de las ideas distingue, la democracia confunde. Se trata de un asunto que va más allá de la política y se adentra en la epistemología y la metafísica⁴.

4 Saxonhouse (1998) persigue las implicaciones teóricas de la crítica a la democracia en Platón en una dirección distinta a la mía y de modo más exhaustivo.

Pero independiente de las implicaciones metafísicas que tiene este rasgo de la democracia, hay que preguntarse qué consecuencias tiene a nivel práctico la legitimación de la pluralidad de formas de vida y de regímenes. La cuestión que se plantea es la siguiente: si todos los modos de vida y todas las constituciones tienen igual legitimidad, cuál se debería preferir. ¿Qué constitución se debe elegir y por cuál se debe luchar? En un diciente pasaje, describiendo al hombre típicamente democrático, Sócrates nos da la respuesta: el hombre democrático “vive así transfiriendo sin cesar el mando de sí mismo al (placer) que caiga a su lado, como si fuera cuestión de azar, hasta que se sacia, y luego se vuelve hacia otro, sin desdeñar a ninguno, sino alimentando a todos por igual” (1988, 561b). La elección, nos dice Sócrates, se da por el placer del momento determinado, más por el azar que por otra razón. No hay un criterio para determinar lo que es bueno o malo más allá del placer momentáneo y azaroso. La igual legitimidad de todos los valores implica entonces que el último criterio es el placer, cualquiera que sea. Así el deseo de libertad es, ante todo, un deseo hedonista y una institución política como la libertad queda enraizada en una psicología hedonista.

Platón cree que en la democracia actúa no solo un deseo por la libertad, que lleva a legitimar toda forma de vida y a implantar el placer ocasional como criterio último, sino que aquella viene acompañada de un andamiaje ideológico que transforma el sentido de términos que usamos para controlarnos y vigilarnos. Sócrates nos informa que hay un conjunto de discursos que son semejantes a los lotófagos, personajes míticos de la *Odisea* que tienen el poder de hacer olvidar a quienes caen en sus manos. Estos discursos modifican el sentido de ciertos términos: al pudor lo llaman “idiotéz”, al control de sí mismo “falta de virilidad”, a la moderación y la medida “rusticidad y servilismo” (1988, 560 d). Esta es una crítica audaz: hay una semántica de la democracia. En la democracia hay un nuevo discurso, en el que los términos cambian su sentido. Los conceptos escogidos por Sócrates son conceptos que deben ayudar al autocontrol y a no perder los valores tradicionales. La democracia los transforma y los convierte en términos despreciables. Platón debe estar pensando en un hecho asociado con la democracia ateniense, la aparición de los sofistas, quienes introducen redefiniciones osadas de conceptos como justicia, virtud y bien. Independiente de la plausibilidad de todas estas asociaciones con la democracia, uno no puede dejar de admirar que su análisis introduzca como parte de su crítica esta transformación del lenguaje y el discurso como un elemento de transformación social asociado con la democracia.

Pero Sócrates no solo define la naturaleza de la democracia y el hombre democrático, sino que muestra cómo la sociedad democrática, por una dialéctica interna, desemboca en una tiranía. El punto central de la compleja historia narrada por Sócrates es que los demócratas van a buscar un líder que los proteja de aquellos que intentan poner orden. Ellos buscan un protector de su libertad. Este protector de la libertad es alguien que halaga a los demócratas y al mismo tiempo extermina a cuantos se oponen al desorden y anarquía democráticos, devora las vidas y las fortunas de quienes quieren preservar el orden. Este líder

se va volviendo cada vez más sanguinario y su poder cada vez más absoluto. Obviamente estará lejos de defender los intereses del pueblo en su proceso de ascensión. En realidad, el pueblo ha escogido como líder a alguien que no es un demócrata sino un tirano. El pueblo, en su búsqueda incesante de libertad, sacrifica precisamente esta a favor de un tirano que le arrebató la libertad que poseía. Esta es la paradójica moraleja que descubre Platón en el deseo de libertad democrático. Los demócratas buscan la libertad y, en su incesante búsqueda, la pierden de manera irremediable.

Platón es, sin duda, un crítico de la democracia y de su principio más venerado, la libertad⁵. Es una posición que coincide con posiciones conservadoras actuales que critican la libertad, la individualidad y la ausencia de fundamentos objetivos e inmutables en las actuales democracias. Platón critica el hedonismo, la ausencia de criterios fijos valorativos y la ideología subyacente a la democracia. ¡Y todo esto, para reemplazarlo por una propuesta anacrónica, conservadora y, en el fondo, irremediablemente utópica! Pero considero que, antes que condenar a Platón por su conservatismo, hay que admirar su capacidad de relacionar conceptos traduciendo fenómenos políticos en clave de su psicología, metafísica y epistemología. Es un discurso osado y profundo y siempre su lectura puede contar con nuestro asombro. Es, ante todo, un reto a nuestra forma de pensar y de vivir.

Aristóteles y las complejidades del régimen democrático

Algo que sorprende a quien venga de haber leído el análisis de Platón sobre la democracia es que Aristóteles, en muchos temas seguidor de Platón, es sensible no solo a los defectos, sino a las cualidades del sistema democrático y, por ello, su análisis no se puede reducir a una mera crítica de la democracia, aunque en últimas se distancie de formas radicales de esta. Su acercamiento a esta forma de gobierno es bastante compleja, y resulta difícil en tan breve espacio hacer un balanceado y detallado reporte. Mi interés aquí no es tanto presentar una reconstrucción general de los puntos de vista de Aristóteles respecto a la democracia, sino resaltar algunos aspectos innovadores de su examen.

Pero hay ciertas complicaciones que se derivan del objetivo y método de la teoría política de Aristóteles y que se deben mencionar. El proyecto de su obra es ambicioso, pues él no ve la ciencia política como una teoría normativa en la que se prescribe lo que es correcto, sino como una especie de medicina o gimnástica, una especie de ciencia empírica que debe tener en cuenta no solo lo que debe ser una ciudad ideal, sino también las peculiaridades de su objeto de estudio⁶. Resulta que así como la medicina tiene en cuenta las diferentes constituciones corporales de los pacientes e investiga qué tipo de tratamiento conviene a una peculiar constitución corporal pero no a otra, así también la política debe

5 Sin embargo, como dice Santas (2010, p. 158), Platón critica la democracia porque vive en una democracia y debe sentirse agradecido de vivir en esta. Santas ofrece en su libro un sofisticado y compacto examen de la crítica platónica a la democracia.

6 Ver Aristóteles (2005, IV 1).

tener en cuenta las peculiaridades de las diversas comunidades humanas. Como lo señala sucintamente Aristóteles: “El buen legislador y el verdadero político no han de ignorar cuál es el régimen absolutamente mejor y cuál es el mejor según las circunstancias” (2005, 1288b2). Ambos objetivos los persigue en la *Política*.

Una consecuencia de esta aproximación es que no se puede hablar de *la* democracia, en singular. Hay muchos tipos de democracia. Aristóteles considera que hay democracia “cuando los libres y pobres, siendo mayoría, detentan el poder soberano” (2005, 1290b16-17). Este es el sentido heredado de democracia, y Aristóteles parece seguir una respetable tradición, pero asimismo considera que se pueden deducir especies de democracias, sin alterar esta definición, una vez que se plantea cuáles son las condiciones de participación en las magistraturas y la asamblea, la composición social del pueblo y el modo en que se ejerce el poder. Así, hay democracias extremas, que permiten que todo el pueblo, sin importar el grado de riqueza, ejerza las magistraturas; mientras en otras democracias, el poder lo ejerce una clase social que, aunque no es rica, cuenta con un determinado nivel de ingresos.

Respecto a la composición social, se marcan diferencias en el régimen político de acuerdo a la actividad que ejerce el pueblo. Una democracia es distinta cuando el pueblo es mayoritariamente comerciante y cuando es mayoritariamente campesino. Respecto al modo de ejercer el poder soberano, considera que hay diferencias si el poder lo ejerce la ley, es decir, si el gobierno se ejerce en obediencia a la constitución o si el pueblo es soberano —esto es, el pueblo en las asambleas decide el periplo de la ciudad desatendiendo la constitución—. En vista de este complejo panorama, la pregunta no es tanto si defiende o no la democracia, sino con qué tipo de democracia simpatiza y qué tipo rechaza. Aristóteles critica ácidamente la democracia en la que todo el pueblo, incluyendo los más pobres, tienen alta participación política y el poder soberano no está en manos en la constitución sino en las decisiones o decretos de la asamblea popular. La justificación de esta crítica se resume en que una democracia en la que los más pobres gobiernan (entiéndase que los más pobres gobiernan porque reciben una paga, como sucedía en Atenas) evitará que los mejores gobiernen (pues el pueblo participará por la paga y no por servicio a la comunidad y decidirá pensando en sus intereses y no en los de la comunidad).

Si, además, la ciudad se rige por las decisiones en la asamblea popular y no por la constitución, será más sensible a decisiones populistas que van contra el régimen mismo. Algo que no se puede perder de vista es que la democracia que es objeto de su crítica es la democracia ateniense, tal como estaba configurada en la época de Pericles. Esto significa que Aristóteles es profundamente hostil a la democracia ateniense en su época de mayor esplendor. Por otra parte, él considera que la mejor democracia es aquella en que la sociedad es compuesta de campesinos. Su explicación es que en una ciudad así los campesinos no tendrán tiempo para pasarse interviniendo en las asambleas, y el poder soberano lo ejercerá la ley y no los decretos de la asamblea. Puede parecer cínico que prefiera una democracia donde el pueblo no tenga tiempo para ir a la asamblea a legislar. Esto suena como una democracia sin pueblo. Pero lejos de ser cinismo, se trata más bien de una

defensa de lo que llamaríamos el Estado de derecho. Aristóteles es insistente en que una ciudad es mucho mejor si se rige por sus principios constitucionales (del régimen que sea) que si se rige por los caprichos populistas de una asamblea popular. Esta posición de defensa de la constitución y la ley es uno de los grandes logros de su obra.

Pero hay un factor muy importante en el análisis aristotélico que se convierte en un criterio para juzgar todos los regímenes. A la hora de analizar cualquier régimen no solo se debe preguntar por la composición de la ciudad y la participación de las magistraturas, sino también por el interés que mueve al régimen. Una democracia es aquella en la que gobierna el pueblo, pero uno se puede preguntar: ¿Y se gobierna para el pueblo o para toda la ciudad? La cuestión es si el bien que se persigue es el bien de la clase gobernante o es el bien común. Este es un factor decisivo en la teoría política aristotélica, pues determina si un régimen es correcto (si persigue el bien común) o desviado (si persigue el bien de la clase gobernante). De acuerdo con este criterio, la tiranía, la oligarquía y la democracia son regímenes desviados, pues persiguen el interés de su estamento gobernante. Pero a cada uno de ellos se les puede contraponer un régimen correcto: la monarquía, la aristocracia y la *politeia* respectivamente.

Obsérvese la contraposición entre democracia y *politeia*. La democracia es vista no solo como un régimen del pueblo, sino también para el pueblo. En oposición a ésta, hay un régimen llamado *politeia*. ¿Qué se entiende por *politeia*? El término en griego significa constitución, por tanto, su uso es extraño. Pero Aristóteles entiende por *politeia* un régimen en el que se mezclan instituciones de la democracia con la oligarquía. Los oligarcas y el pueblo compartirán el poder y gobiernan a favor de toda la comunidad. De vital importancia es que se trata del mejor régimen posible, según Aristóteles. La mayoría de las ciudades contemporáneas al filósofo deberían poder ser persuadidas de convertirse en *politeias*. Obsérvese lo que implica esta posición. Aristóteles está afirmando que el mejor régimen es en últimas una democracia mejorada. Es aquí donde uno puede ver su valoración de la democracia. Es claro que no se trata de la democracia ateniense, se trata más bien de una democracia moderada, en la que importantes magistraturas están en manos de una minoría, pero la participación política del pueblo no está excluida. Para este filósofo es una virtud la participación política de la comunidad y ello hace que se prefiera la *politeia* sobre sus rivales: la monarquía y la aristocracia.

La siguiente cuestión a tratar es, entonces, la importancia y el beneficio de la participación popular para este filósofo. La defensa de Aristóteles tiene varios puntos, pero solo trataré algunos para ilustrar su posición. Según Aristóteles, si el gobierno está en manos de unos pocos y la mayoría está excluida, surgirá resentimiento entre los excluidos, y este resentimiento se volcará y atentará contra los mismos gobernantes. Otro factor es la ventaja que se obtiene de un gobierno de una colectividad frente a un individuo. Aristóteles asume que la reunión y colaboración de varios resultará en un colectivo, que resulta mejor que un individuo, “pues al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia y, al reunirse, así como la masa se convierte en un solo hombre de muchos pies” (Aristóteles, 2005, 1281b5-7).

La crítica que se puede aducir contra la idea de la virtuosidad de una colectividad frente al individuo se basa en una objeción que Platón ya había empleado para criticar la democracia. La ciudadanía debería ser un asunto de los expertos y no de la muchedumbre, así como el cuidado del cuerpo es un asunto de los expertos, como el médico y el gimnasta, y no de la opinión de la mayoría. Se trata de un argumento con cierta plausibilidad, pues, incluso en nuestra democracia, se considera que muchas decisiones deben ser tomadas por expertos que actúan en representación de todos nosotros.

Hasta aquí, uno pensaría que Aristóteles ha defendido una versión moderada de la democracia como el mejor régimen. Sin embargo, el tratado es lo suficientemente complejo como para ofrecer dos candidatos diferentes al mejor régimen: un mejor régimen ideal y un mejor régimen posible (la *políteia*). El régimen ideal aristotélico está muy lejos de ser una democracia en el sentido corriente que hemos visto hasta ahora aquí, es decir, una estructura política en la que el pueblo tenga el derecho a participar en las asambleas y magistraturas. El régimen propuesto como ideal es una comunidad de ciudadanos virtuosos que participan en igualdad de condiciones en el poder político y están dedicados al más alto bien común que una sociedad puede aspirar: la felicidad de sus integrantes. Pero aunque este tipo de régimen suene como una idílica democracia en la que todos los ciudadanos participan en el poder con el único fin de hacerse felices mutuamente, no se puede perder de vista que estos ciudadanos, para desarrollar sin afanes laborales o económicos y en completo ocio su felicidad, precisan de personas que vivan en la comunidad solventando las necesidades prácticas de los ciudadanos, sin tener ellos mismos ciudadanía. Entonces, se trata de una sociedad en la que hay una clase privilegiada que detenta el gobierno con vistas a su propio bien, junto a otra clase de no ciudadanos que viven para que la clase privilegiada posea el suficiente ocio y despreocupación para hacerse felices. A todas luces, se trata de una sociedad profundamente antidemocrática en el sentido corriente del término. Aun peor, convierte al pueblo en un instrumento de una clase privilegiada. Sin embargo, Aristóteles mismo considera que esta es una sociedad ideal y poco posible. En realidad, Aristóteles es lacónico a la hora de exponer su régimen ideal. Le dedica dos libros a defender la importancia de la educación en este régimen, pero muchos detalles sobre la relación entre este régimen y lo expuesto en su tratamiento de los regímenes reales y posibles no son siquiera mencionados.

Finalmente quiero mencionar un aspecto del carácter favorable que debe tener, a los ojos de Aristóteles, la participación popular. El fin último de una comunidad política, como la ciudad, es la felicidad, pues la felicidad es el bien supremo del ser humano, y la ciudad es vista como la organización social más refinada de este y la idónea para desarrollar su felicidad. Dado que Aristóteles define la felicidad humana como una vida activa, en la que el hombre ejercita sus virtudes, y dado que estas virtudes se dan en el ámbito político, por ejemplo, la justicia, la participación política de la ciudadanía es una condición necesaria para ejercer sus virtudes y así ser feliz. Esto significa que, en su propia ética, en su concepto de felicidad, se encuentra la base para una justificación de la participación política de toda la comunidad.

La teoría política aristotélica es un ejercicio intelectual refinado y complejo y lo que ofrecí en mi reseña es apenas un reporte de algunos puntos que me parecen dignos de atención y de discusión actuales. Aristóteles abre nuevas formas de entender la democracia (y otros regímenes políticos) al introducir una diversidad de factores y parámetros para analizarla. Su análisis de la soberanía popular, su énfasis en el respeto a la constitución y su propuesta de una democracia mejorada llamada *politeia* son todos puntos que merecen ser discutidos. Esto no significa que muchos de sus puntos de vista no sean conservadores. La *politeia* es una democracia tímida, inspirada en modelos antiguos como el de Solón⁷. Su visión de un Estado ideal con una clase servil, por completo instrumentalizada, es quizás unos de las razones de que su filosofía política sea vista con sospecha.

Mirando en retrospectiva en este ensayo, uno puede percibir el ciclón que significó la democracia ateniense para el pensamiento político griego. Para ninguno de los autores reseñados se trataba de un accidente o un encuentro de menor importancia. Exigió de cada uno de ellos el usarse a fondo para entenderla y defenderla o atacarla. La democracia fue para ellos lo que es para nosotros: un fenómeno impactante, origen de polémica y algo vivo, multiforme, difícil de aferrar en las manos.

Agradecimientos

El autor desea agradecer a la Universidad de los Andes por su apoyo en la realización de este artículo.

Declaración de divulgación

El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés relacionado con el artículo.

Financiamiento

El autor no declara fuente de financiamiento para la realización de este artículo.

Sobre el autor

Sergio Reinel Ariza Rodríguez es doctor en Filosofía Antigua de la Universidad de Bonn, magíster en Filología Griega y Española de la Universidad Erlangen-Nürnberg y filósofo de la Universidad Nacional de Colombia.

<https://orcid.org/0000-0003-3708-0385> - Contacto: sariza@uniandes.edu.co

⁷ Sobre los orígenes históricos de la *politeia* aristotélica y su conexión con las reformas solonianas, ver Lintott (1992).

Referencias

- Aristóteles. (2005). *Política* (Introducción, traducción y notas por María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo). Buenos Aires: Losada.
- Aristóteles. (2007). *Ética nicomáquea* (Traducción y notas de Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Berlin, I. (2005). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Hansen, M. H. (2004). The ancient Athenian and the modern liberal view of liberty as a democratic ideal. En E. W. Robinson (ed.), *Ancient Greek democracy. Readings and resources*. Malden, Oxford: Blackwell.
- Lintott, A. (1992). Aristotle and democracy. *The Classical Quarterly*, 42, 114-128.
- Platón. (1981). Laques. En *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Robinson, E. (2000). Democracy in Syracuse, 466-412 B. C. *Harvard Studies in Classical Philology*, 100, 189-205.
- Santas, G. (2010). *Understanding Plato's Republic*. Wiley-Blackwell: Chichester.
- Saxonhouse, A. (1998). Democracy, equality, and Eide: A radical view from book 8 of Plato's Republic. *The American Political Science Review*, 92(2), 273-283 .
- Tucídides. (2013). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Crítica: Barcelona.