

En las páginas siguientes analizaré el supuesto de *governar y ser gobernado por turno* que, según Aristóteles, ha de caracterizar al ciudadano común cuando es una masa² la que ejerce la soberanía. Con este pequeño artículo, quiero contribuir al homenaje de quien, además de *áristos polítes*, también es *phrónimos anér* y óptimo maestro.

La polis como comunidad de ciudadanos

Como es sabido, Aristóteles es muy crítico con la solución que su maestro Platón dio al problema político. Por un lado, rebatió la pretensión platónica de que los encargados de gobernar la ciudad tuvieran que poseer la *epistémē*; por otro, impugnó la idea de

la ciudad-una, la que Platón pergeñó en *República*, y que su discípulo consideraba tan parecida al *oikos* que, en buena lógica, privaba a los dirigentes de la *eudaimonía*. El Estagirita sustituye la ciencia del filósofo por la prudencia (*φρόνησις*; *Pol* 1277a 14-15; b 25-26) del político,³ y presupone en el ciudadano cabal la opinión recta (1277b 29-30), señalando de paso las dos

categorías o elementos que forman la ciudad (1277a 5-11; 1277a 5-10). Ya con eso da cabida en la participación política a un número mayor de individuos que Platón; individuos a los que no exige un saber excepcional. Pero, además, Aristóteles concibe la polis como un *plêthos* diverso y heterogéneo (1261a 18-30), integrado por partes que desempeñan funciones diferentes; unas necesarias para la supervivencia –agricultores, artesanos, *thêtes*, *bánausoi*–, otras para vivir bien –soldados, elemento deliberante, elemento judicial,

ÁRCHEIN KAI ÀRCHESTHAI (KATÀ MÉROS)

CIUDADANÍA Y PLÊTHOS EN ARISTÓTELES¹

Laura Sancho Rocher

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

1 Trabajo inscrito en el marco del Proyecto HAR2011-26191.

2 PARMETIER-MORIN, E.: «Recherches sur le vocabulaire politique d'Aristote: δῆμος et πλῆθος dans la *Constitution d'Athènes* et dans le livre III de la *Politique*», *Ktêma*, 29 (2004), p. 104, argumenta que el significado básico de *plêthos* es el de 'un número elevado', de donde deriva lo de 'la masa' o 'los pobres'.

3 AUBENQUE, P.: *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999 [París, Presses Universitaires de France, 1963], p. 44, dice que el *phrónimos* es el hombre capaz de deliberación en relación con lo contingente. SCHOTTLÄNDER, R.: «Der Aristotelische *Spoudaios*», *ZPhF*, 38 (1980), p. 389, afirma que el político aristotélico posee el juicio ético recto, pues practica la parte intelectual de la virtud. BODÉUS, R.: *Le philosophe et la cité. Recherche sur les rapports entre moral et politique dans la pensée d'Aristote*, París / Lieja, Les Belles Lettres, 1982, pp. 74-76, sostiene que el *phrónimos* posee el conocimiento intuitivo del fin correcto, debido a la disposición de su carácter; y por ello se convierte en norma encarnada para otros.

sacerdotes, los que poseen la riqueza— (1289b 27-1290a 2; 1328a 21-1228b 23).⁴ Y, para suplir los efectos buscados por el comunismo platónico, propone dos remedios: la *philia* (1262b 7-10), la cual puede, incluso, suplantar a la justicia (EN 1159b 26-29; Pol 1262b 7-10); y la educación, única vía para igualar y hacer confluír los objetivos de los miembros de la polis (Pol 1263b 36-37).

Aristóteles define al ciudadano, en una primera instancia (1275a 22-23), como el que participa en las decisiones judiciales y en los cargos (ἀρχαί); aclarando, a renglón seguido, que también los que solo deliberan⁵ o sentencian en asambleas y tribunales populares (*ibid.* 26) son ciudadanos, ya que estos órganos multitudinarios suelen tener los poderes más soberanos (τοὺς κυριωτάτους, *ibid.* 28).⁶ Un poco más adelante (1275b 3-21), en un intento de autocorrección, modifica esta fórmula por encontrarla adecuada solo a la democracia, y por advertir que hay ciudades en las que el *dêmos* no se reúne y no hay asambleas regulares. En suma, en ellas el ciudadano sería el *habilitado* para participar en las magistraturas y/o cuerpos que deliberan y sentencian (ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, *ibid.* 18-19). Es con esta precisión con la que, mejor que con la primera definición, concuerda su recurrente idea de que el ciudadano es el que gobierna y es gobernado por turno.

Como vemos, la noción de *ciudadanía* que contempla Aristóteles es funcional. Aunque no desprecia la consideración del origen, rasgo que es tradicional en todas las ciudades, su criterio en los pasajes arriba comentados no es quién es denominado ciudadano, ni quién debe ser ciudadano, o si lo es de manera justa o injusta, sino qué funciones debe tener asignadas el ciudadano para ser de hecho un ciudadano. Debido al interés puesto en la acción de gobierno, su perspectiva ha conformado la tradicional concepción republicana del ciudadano como aquel cuyo criterio cuenta en la marcha política de su ciudad. Y, como nuestro pensador considera que, para alcanzar el *têlos* humano de la *eudaimonía*, el hombre ha de cumplir la condición de *ser político* de hecho (EN 1097b 11; Pol 1253a 7-8), concluye que solo lo es si es *kýrios* en su polis; y si, siendo un igual o semejante, se cuenta entre los que ejercen la soberanía política.⁷

Mientras que en una oligarquía, aristocracia o monarquía está muy claro quiénes son los ciudadanos⁸ (en términos aristotélicos), es decir, quiénes son *kýrioi* (Pol 1309a 33-b 8), la cuestión entraña mayor dificultad cuando es la masa la que gobierna, como ocurre en el caso del régimen que denomina *politeía* (1279a 37-1279b 4; 1293b 34; timocracia en EN 1160a 33-35) o en las formas diversas de democracia; aunque seguramente el interrogante se plantea también en el caso de las oligarquías menos extremas, o el de las *llamadas aristocracias* (cf. Pol 1293a 14-17; 38-42; b 14-21; 1298a 40-b 11; 1308a 13-19; 1320b 21-28). El problema, en realidad, está presente

4 En líneas generales los dos grandes grupos apuntados constituyen los dos básicos: gobernantes y gobernados. Fundamentales para este asunto son: NEWMAN, W.L.: *The Politics of Aristotle. Volume I: Introduction to the Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1887 (reimp. 2000), pp. 91-118; SCHÜTRUMPF, E.: *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Ámsterdam, Grüne, 1988; LEYDEN, W. van: *Aristotle on Equality and Justice. His Political Argument*, Londres, McMillan and LSE, 1985; y JOHNSON, C.: *Aristotle's Theory of the State*, Houndmills / Basingstoke / Hampshire / Londres, McMillan, 1990, pp. 47-65.

5 Acerca de las cuestiones sobre las que la deliberación es soberana, y acerca de quiénes (una asamblea o magistraturas variadas) deliberan, cf. Pol 1298a 3-9.

6 NICHOLS, M.P.: *Citizens and Statesman. A Study of Aristotle's Politics*, Savage (MD), Rowman & Littlefield Publishers, 1992, p. 59, subraya que el gobierno indefinido de la asamblea equivale a la ausencia de límites en el ejercicio del poder de que gozaría el hombre de virtud incommensurable.

7 La participación en la *philia* de la ciudad contribuye al desarrollo de la virtud necesaria para alcanzar la *eudaimonía*, cf. BUCKLER, «Moral Weakness and Citizenship in Aristotle», *Polis*, 10 (1991), pp. 65-94.

8 En una monarquía solo habría un ciudadano, por eso es un sistema incompatible con la polis. En contra de esta opinión, que es la más extendida, cf. VADER WAERDT, P.A.: «Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime», *Phronesis*, 30 (1985), pp. 249-273.

en cualquiera de las mezclas que el filósofo propone de oligarquía y democracia, o de aristocracia y democracia,⁹ porque todos esos sistemas integran cierta cantidad de ciudadanos con base en el número, y a ellos les otorgan ciertas competencias ¿Cómo es en la práctica gobernar y ser gobernado por turno cuando el *plēthos* está presente, exclusivamente o casi, en las asambleas y solo gobierna como tal multitud?

Una complicación añadida se plantea cuando las mezclas de procedimientos, derivados de formas constitucionales puras, tienen por finalidad evitar una eventual mayoría popular en las asambleas y el dominio fáctico de los pobres sobre los ricos (1298b 21-26).¹⁰ Es decir, cuando se arbitran modos específicos para impedir que los votos de los más pobres superen a los de los notables y, por tanto, muchos de los que, en principio, habrían de tener una voz en la asamblea dejan de tenerla. ¿Cómo se aplicaría a esos casos el gobernar y ser gobernado (por turnos)? Tal vez entendiendo que serán seleccionados temporalmente para formar parte del deliberativo. ¿Habrían de ser considerados ciudadanos, pero ciudadanos pasivos, los excluidos? Debido a que su exclusión depende meramente de las proporciones de las diferentes partes de la ciudad ¿se supone que son ciudadanos, aunque *archómēnoi*,¹¹ y que poseen al menos una parte de la virtud que, en otras circunstancias, les capacitaría para participar en las asambleas?

La acción política, esencial en la vida del ciudadano

La fórmula *gobernar y ser gobernado alternativamente* (*Pol* 1252a 15-16; 1259b 4-6; 1261a 30-1261b 5; 1277b 8-15; 1278b 30; 1279a 8-10, 1283b 40-1284a 3; 1287a 13-15, 1317b 2-3; *E. N.* 1161a 28-29) es la esencia del gobierno político que distingue a una *koinonía* de libres e iguales. La práctica halla su justificación en la idea de que para gobernar es necesario aprender a través de haber sido gobernado. Y solo bajo esa condición podría acaecer que, inesperadamente, se diera a conocer un *phrónimos* y hombre virtuoso procedente de alguna parte de la polis no distinguida, ya que, si bien las condiciones económicas contribuyen mucho a la virtud del ciudadano, para Aristóteles la *areté* y la riqueza son dos cosas bien diferentes, y a veces muy alejadas. La riqueza se da por origen, mientras la virtud depende de la naturaleza, los hábitos y la educación (*cf. Pol* 1331b 24- 1332b11).

El gobierno político es, asimismo, la forma de administrar la polis que históricamente se desarrolla cuando una masa de integrantes de la comunidad alcanza un cierto grado de desarrollo social y económico que la capacita para formar parte del ejército hoplítico (*cf. 1286b 11-14; 1297b16-28; 1313a 3-7*). Es entonces cuando desaparecen las *basileíai* primitivas y los gobiernos de las aristocracias de caballeros. Y, como el número de los que son considerados ciudadanos es elevado, su preparación insuficiente y su disposición de tiempo escasa, no son incorporados al *políteuma* para

9 Puesto que las mezclas constitucionales persiguen evitar la *stásis*, deben dar derechos políticos a la mayoría, *cf. YACK, B.: The Problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press, 1993, pp. 232-237.

10 *Cf. las reflexiones de RESNICK, D.: «Justice, Compromise, and Constitutional Rule in Aristotle's Politics»*, en ROLAND, J. / CHAMPMAN, J.W. (eds.): *Compromise in Ethics, Law, and Politics*, Nueva York, New York University Press (Nomos, 21), 1991, pp. 238-278, sobre las propuestas aristotélicas para llegar a consensos entre los grupos.

11 MOSSÉ, Cl.: «Citoyens actifs et citoyens 'passifs' dans les cités grecques. Une approche théorique du problème», *REA*, 81 (1979), pp. 241-249, entiende que los *archómēnoi* son ciudadanos 'pasivos'. En mi opinión, por el contrario, es frecuente que Aristóteles denomine *gobernados* a los que no acceden a las magistraturas superiores y solo pueden deliberar en las asambleas. Pero utiliza el término *políteuma* para referirse a los cargos más relevantes en aristocracias, oligarquías y constituciones mixtas, lo que no excluye que existan organismos políticos de menor relieve.

ejercer cargos concretos –unipersonales o colegiados– de forma continua, sino que, aunque tienen acceso a gobernar/deliberar en los órganos multitudinarios, por lo demás siguen siendo meramente gobernados por los que revisten las mayores magistraturas que, a su vez, son las más soberanas. Un ejemplo conspicuo lo encontraríamos en la que Aristóteles denomina *pátrios demokratía* de Solón (1273b 38; cf. 1281b 32-34; 1305a 28-29), con la salvedad de que en ella eran ya todos los libres los que accedían a las asambleas y en las mismas elegían y controlaban a los magistrados. Con Solón, en Atenas, los zeugitas, que se corresponden con los hoplitas, pudieron acceder al Consejo predeliberativo, si bien las magistraturas permanecieron íntegramente reservadas a los más ricos (1273b 40-1274a 17). Se podría decir que la mayoría de los ciudadanos en tal sistema gobiernan y son gobernados al mismo tiempo pero no por turno, ya que ejercen el control sobre las *archai*, pero no acceden a estas.

Muy diferente sería el caso de las democracias más desarrolladas¹² en las que, por ser la libertad¹³ el fundamento (ὐπόθεσις),¹⁴ una de las consecuencias es que todos gobiernen y sean gobernados por turno (1317b 2-3). En ellas las magistraturas se sortean y son remuneradas lo que las hace plenamente accesibles a todos; aunque, no sin introducir cierta paradoja, la asamblea se torna más poderosa que los magistrados (1292a 4-13; 1292b 41-1293a 10; 1298a 28-31; 1317b 5; 28-30). Es así como se puede decir que el ciudadano ejerce algunos poderes por turno y, por otra parte, posee un poder ilimitado o *indefinido* (ἄοριστος) como asambleísta y juez. Por el contrario, en la ciudad de *nuestros deseos* (κατ' ἐσχῆν, 1288b 23) de los libros VII-VIII de la *Política*, más que de turnos de ciudadanos como individuos, se trata de turnos determinados por la pertenencia a una clase de edad (1329a 2-39, 1332b 14-38). Los ciudadanos gobiernan o son gobernados según hayan alcanzado la madurez o sean todavía demasiado jóvenes y permanezcan en la fase de aprendizaje que es, también, la edad militar.¹⁵

En una democracia cuyo *plêthos* estuviera constituido por campesinos (γεωργοί) dice Aristóteles que ni se celebrarían muchas asambleas (1292b 28-9; 1318b 12), ni los ciudadanos estarían demasiado interesados en la acción política ni en los cargos (15: τοῦ πολιτεύσθαι καὶ ἄρχειν). Dado que por falta de tiempo (ἀσχολία) y carencias materiales, los campesinos no frecuentan el ágora –pues la tendencia de la mayoría es perseguir la ganancia antes que el honor (16-17; cf. 1309a 4-7); y más si las magistraturas no están bien remuneradas– esta democracia deja a la ley y a los notables la dirección, si bien reserva al *dêmos* la elección y el control de los cargos (1318b 27). Por eso también recomen-

12 La que Aristóteles denomina democracia *última* y de la que sostiene que, en sus días, parece merecer más este nombre ha sido objeto de estudios continuados por parecer que el filósofo se estaba inspirando en la Atenas de su época. Un elemento decisivo a tener en cuenta es el respeto del *nómos*. Cf. LINTOTT, A.: «Aristotle and Democracy», *CJQ*, 42 (1992), p. 120, que ve el influjo de la experiencia ateniense en el filósofo. Por el contrario, STRAUSS, R.: «On Aristotle's Critique of Athenian Democracy», en LORD, C. / O'CONNOR, D. (eds.): *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley / Los Ángeles / Londres, University of California Press, 1991, pp. 220 y 228; y EUCKEN, Ch.: «Der aristotelische Demokratiebegriff und sein historisches Umfeld», en PATZIG, G. (ed.): *Aristoteles' «Politik». Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 287, no ven el modelo de Atenas en la descripción aristotélica, especialmente porque el filósofo olvida la institución de la *nomothésia* del siglo IV.

13 NEWMAN, W.L.: *The Politics of Aristotle*, vol. IV, Oxford, Clarendon Press, 1902 (reimp. 2000), p. 494, compara la definición democrática de la libertad en este pasaje con la que recoge en 1310a, 28 y ss., y concluye que no es exactamente lo mismo gobernar por turno que decir que la mayoría sea soberana (τὸ τὸ πλεῖον εἶναι κύριον). Sin embargo, la justicia democrática reclama igualdad política para los que son igualmente libres.

14 KEYT, D.: *Aristotle Politics. Books V and VI*, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 196-197, interpreta este término como «principio fundamental y no derivado» que resume el *fin* de la democracia; y sostiene que los cargos rotantes en una democracia serían los ejecutivos y administrativos ya que la deliberación era un cargo permanente.

15 Cf. KEYT, D.: «Aristotle's Theory of Distributive Justice», en KEYT, D. / MILLER, F.D., Jr. (eds.): *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford (UK) / Cambridge (Mass), Blackwell, 1991, pp. 264-267.

daba Aristóteles que, en las oligarquías, se dejara a los pobres las magistraturas remuneradas (1309a 21) que, cabe pensar, habían de ser las de menor responsabilidad. Sin embargo, que solo unos pocos tomen las decisiones lo ve injusto y ello es así tal vez por pensar que la asistencia a algunas asambleas y el ejercicio circunstancial de las magistraturas menores debería servir a los menos afortunados para adquirir la virtud política básica que les capacitaría para *governar*, además de ser gobernados. Aristóteles temía los efectos de la demagogia sobre las ineducadas masas urbanas (1292a 7; 1304b 21-1305a 7) y creía que la democracia *patrios* era la mejor y más equilibrada (1305a 28-32). En las democracias en las que el *dêmos* era mayormente campesino o ganadero existía un *plêthos*, aunque su *apragmosýne* en la práctica evitaba las tendencias tiránicas de la última democracia. Aristóteles pensaba que si los dirigentes no perjudicaban al pueblo en cuestiones de dinero, este se mantendría a una cierta distancia de la toma de decisiones políticas (Cf. 1297b 6-8; 1308a 9-10).

La virtud política

Los ciudadanos plenos, es decir, los que pueden gobernar y ser gobernados por turno, han de poseer una naturaleza adecuada y estar en la situación de adquirir cierta virtud (cf. 1332a 35-b 6).¹⁶ Este extremo se deduce de cuanto sostiene Aristóteles en varios contextos significativos de la *Política*. Primero, en el libro III, cuando discute si es la misma la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano (1276b 31-1277a 4); más adelante, en el capítulo 11 también del libro III, donde expone el famoso *argumento de la suma*, que algunos al parecer contraponían a la superioridad del gobierno del uno o los pocos muy superiores (1281b 4-5; 15-21; 1288a 12-13). Y de nuevo, en el libro IV, cuando discute la bondad de la denominada *constitución media* y afirma que es la mejor clase de vida para la mayoría de los hombres (1295a 25-41).

En el primero de los contextos mencionados, Aristóteles diferencia la virtud del mando, propia del hombre bueno y *phrónimos*, de la particular virtud del ciudadano consistente en saber mandar y obedecer (1277a 27-29),¹⁷ pero excluye de esta última al trabajador manual al que solo la democracia extrema ha llegado a considerar ciudadano (1277a 39; 1277b 2). La limitada virtud de mando del ciudadano común, en un sistema cívico donde hay un *plêthos* de iguales, ha de aprenderse obedeciendo (1277b 8-10), y es así como seguramente el ciudadano se imbuje de la opinión correcta (*ibid.* 28-29), lo que debe de significar que, respetando las leyes de la ciudad y a través del ejercicio político, el ciudadano se instruye en la distinción de lo justo y de lo injusto que corresponde a su ciudad. Ni siquiera esta virtud, que es bien inferior a la *phrónesis*, la pueden adquirir los *bánauso*¹⁸ o los *thêtes* (*ibid.* 35; cf. 1278a 20-21) por lo que, a pesar de no ser extranjeros ni metecos, habrían de ser considerados, como los libertos o los niños, ciudadanos *ateleis* o imperfectos (1278a 6). Pero Aristóteles sabe que en ciertos sistemas políticos hay *bánauso* y *thêtes* que son ciudadanos –a los que denomina *gobernados*¹⁹ porque no ejercen las magistraturas más sobera-

16 Pues es limitada la virtud que pueden adquirir *hoi polloi*, cf. GARRETT, J.E.: «The Moral Status of the Many in Aristotle», *JHP*, 31 (1993), pp. 171-189.

17 BODÉÛS, R.: *Le philosophe et la cité...*, op. cit., pp. 89-91; *idem*: «Savoir politique et savoir philosophique», en PATZIG, G. (ed.): *Aristoteles' «Politik»...*, op. cit., pp. 101-119, analiza la capacidad legislativa del *phrónimos* al lado de la función directiva.

18 Aunque el *bánauso* no está en esa situación degradada por naturaleza: *Pol* 1260a 41-1260b 2. Cf. WEST, J.L.A.: «Distorted Souls: The Role of Banausics in Aristotle's Politics», *Polis*, 1-2 (1994), pp. 77-95, quien la atribuye a la estructura política.

19 FREDE, D.: «Citizenship in Aristotle's Politics», en KRAUT, R. / SKULTETY, S. (eds.): *Aristotle's Politics. Critical Essays*, Lanham / Boulder / Nueva York / Toronto / Oxford, Rowman Et Littlefield Publishers, 2005, p. 174, diferencia la obediencia entre los iguales, la que enseña a mandar, de la de los *bánauso*.

nas- y tienen abiertas las asambleas, los tribunales y tal vez algunas magistraturas; y en la práctica serían, como hemos ido viendo, *gubernantes* y *governados* (*ibid.* 16). En concreto, las democracias extremas admiten a ambos, a la vez que han vaciado de soberanía las magistraturas más elevadas y han colocado a la asamblea como órgano *kyriótatos*. Las oligarquías, debido a que en ellas el principio rector es el volumen de patrimonio, solo admiten a los artesanos que se enriquecen (*ibid.* 21-25). Quizás por ello los dos mencionados son regímenes desviados o corruptos, y especialmente en la medida en que son más fieles a sus fundamentos (la libertad y la riqueza), pues eso les lleva a considerar ciudadanos a individuos que carecen de la virtud mínima para hacer realidad la justicia y la *eudaimonía* a las que aspira la polis.

En el conocido pasaje que dedica al argumento del sumatorio,²⁰ sostiene Aristóteles que cuando se trata de un *plêthos* determinado –y no de cualquier masa de ciudadanos (1282a 15-16)–, aunque como individuos ninguno sea excelente, se suman sus limitadas virtud y *phrónesis* superando la de uno o pocos *spoudaíoi* (1281b 4-5). Esta masa de ciudadanos estaría compuesta de pequeños propietarios (1281b 20-21; 1282a 30), y se caracterizaría por la virtud militar, una virtud que presupone la disciplina y el patriotismo, pues están acostumbrados a luchar por la salvación de la comunidad (1279a 39-1279b 3). Téngase en cuenta que el elemento militar aparece, en los razonamientos del filósofo, como una parte de la polis (1329a 2-3). Son ellos los ciudadanos que se integran en una *políteía*, los que deliberan juntos en las asambleas, marco en el que se sumarían sus virtudes a través del intercambio dialéctico. Son menos corruptos que los que gobiernan de manera individual, lo cual añade ya una virtud; y, si contar con el número hace que la ciudad corra el riesgo de integrar a individuos de capacidad escasa, la cooperación entre ellos es capaz de saldar las carencias. Como no pretenden poseer la sabiduría práctica, se atienen en sus decisiones al marco legal.

Finalmente, en el tercer y último de los pasajes señalados, Aristóteles analiza *in extenso* una eventual constitución en la que la soberanía la tuviera una clase media que estuviera en mayoría numérica²¹ en relación con los pobres y los ricos, considerados por separado o unidos. Aunque mal definida, la clase de los *mésoi* habría de estar entre los muy ricos y los muy pobres (1295b 1-3; cf. 1289b 27). Mal concretada, porque parece que, por un lado, este grupo existe en todas las ciudades y esta *políteía* es el sistema más accesible para la mayoría de las ciudades pero, por otro lado, el mismo autor sostiene que la clase media suele escasear y la constitución media se ha dado pocas veces (1296a 22-24; 35-37). Si nos atuviéramos a la descripción inicial, la del pasaje 1295b 1-3, habríamos de concluir que Aristóteles, que hasta ahora mayormente ha razonado que las dos únicas partes claras y distintas de la ciudad eran las de ricos y pobres, está pensando en ricos no excesivamente ricos y pobres con cierto acomodo capaces de llegar a acuerdos.²² Tal vez la contradicción

20 Cf. especialmente: BRAUN, E.: «Die Summierungstheorie des Aristoteles», *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, 44 (1959), pp. 157-184; y WALDROM, J.: «The Wisdom of the Multitude. Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics», *PolTh*, 23 (1995), pp. 563-584. NARCY, M.: «Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (Politique III, 4 et 11)», en AUBENQUE, P. / TORDESILLAS, A. (eds.): *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 280-281, afirma que, mientras que Platón acumula los defectos de la masa, Aristóteles suma las cualidades (nobleza, virtud, fuerza); TOULOUMAKOS, J.: *Die theoretische Begründung der Demokratie in der klassischen Zeit Griechenlands. Die demokratische Argumentation in der «Politik» des Aristoteles*, Atenas, Ekdoseis Papazisis, 1985, pp. 37-60, atribuye a este argumento un origen democrático popular.

21 El objetivo de que los que defienden el régimen sean más numéricamente, o tengan más influencia que los contrarios, es argumentado, regularmente, en la *Politica* (cf. 1329b 13-1297a 6) en la idea de hacer estables las diferentes constituciones. Lógicamente, en una constitución que se basara en una clase media extensa, este ideal se realizaría con mayor facilidad, Cf. MILLER, F.D., Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 285-293, quien habla del *principio de superioridad*.

22 La ambigüedad crece si se tiene en cuenta la coincidencia aparente entre *políteía* y constitución media, cf. CREED, J.: «Aristotle's Middle Constitution», *Polis*, 8 (1989), p. 13.

aparente se explique por el hecho de que piensa que en la mayor parte de las ciudades o los muy ricos predominan excesivamente sobre el resto, o los muy pobres, *thêtes* y *bánausoi*, han adquirido excesivo protagonismo asambleario, con lo que los sistemas que triunfan son oligarquía o democracia (1296a 1-3). En todo caso, la ventaja moral de los *mésoi* reside en que ni ambicionan en exceso los honores (1295b 12), como suele ocurrir con los que no carecen de lo esencial, ni codician las riquezas, lo que se da entre los demasiado empobrecidos. Ni desprecian a los de abajo, ni anhelan los bienes de los privilegiados (1295b 22-23) y, en consecuencia, por ser básicamente iguales y semejantes, constituyen la comunidad ideal basada en la *philia* (1295b 24), la más adecuada para compartir el gobierno, bajo la forma de gobernar y ser gobernados.

Los elogios de Aristóteles hacia este sistema son semejantes a los que dedica a la aristocracia del libro VII. ¿Cuál es la diferencia? Esencialmente que la ciudad de *nuestros deseos* es impracticable, constituye un mero paradigma con el que se mide la realidad; pero la ciudad de los *mésoi* es realizable a poco que el político sea capaz de poner de acuerdo al amplio espectro intermedio, quizás arbitrando alguna de las políticas sociales²³ que se mencionan en el libro VI (1320a 32-b 4; 1321a 24-40) cuyo objetivo era ir sacando de la extrema pobreza, paulatinamente, a los más desfavorecidos evitando así que fueran pasto de la demagogia que propicia la democracia extrema.

Conclusiones

En la idea de que el hombre es un ser político por *naturaleza*,²⁴ Aristóteles considera que la realización del *télos* humano requiere gobernar y ser gobernado alternativamente, una fórmula de diversa aplicación en lo concreto de cada *koinonía* de *philoí*. Pero, para ello, el ciudadano requiere un mínimo de virtud susceptible de ser adquirido a partir de ciertas condiciones de vida material y estructura política.

A diferencia de la de muchos sofistas que le antecedieron, la noción aristotélica de *naturaleza* no es estática. Como la naturaleza tiene en sí la capacidad de movimiento, el ser humano aprende, especialmente cuando, además de las dotes naturales, tiene las condiciones económicas y políticas para ello; en consecuencia, también la sociedad puede evolucionar, cambiar como lo ha hecho históricamente, integrando activamente cada vez más individuos en la polis. Lo que Aristóteles desaconseja es confiar la soberanía a aquellos que, por desempeñar trabajos degradantes, carecen de la menor virtud; o considerar iguales a aquellos que la naturaleza ha hecho irremisiblemente inferiores. Es evidente que no forma parte de su sistema conceptual la idea de una naturaleza originaria que iguale a los humanos. Por eso no es partidario de equiparar por ley lo que es diferente; tampoco sueña con que una mayoría pueda alcanzar la *phrónesis* del político y la virtud del hombre bueno, pero al menos concibe como factible la participación en una *koinonía* política de una mayoría capaz de pensar en el bien común.

23 Cf. al respecto, NUSSBAUM, M.: «Aristotelian Social Democracy», en BRUCE DOUGLASS, R., et alii (eds.): *Liberalism and the Good*, Nueva York, Routledge, 1990, pp. 203-252.

24 Para el significado de la polis y del hombre como entes naturales en Aristóteles, cf. KEY, D.: «Three Basic Theorems in Aristotle's Politics», en KEY, D. / MILLER, F.D., Jr. (eds.): *A Companion to Aristotle's Politics...*, op. cit., pp. 118-141. KRAUT, R.: «Nature in Aristotle's Ethics and Politics», en *A Companion to Aristotle's Politics...*, op. cit., pp. 199-219, subraya que es una especie de propensión humana, la 'primera naturaleza' y no el *télos*, la que hace del hombre un ser, no meramente social, sino político; MULGAN, R.: «Aristotle and the Value of Political Participation», *PolTh*, 18 (1990), pp. 195-215, opina que, para Aristóteles, que el hombre sea un animal político no implica que necesariamente deba participar en política.