

# ARISTÓTELES Y LA DEMOCRACIA<sup>1</sup>

*ARISTOTLE AND DEMOCRACY*

José Solana Dueso

## RESUMEN

El objeto de este texto es abordar algunos aspectos de las ideas políticas de Aristóteles y, en particular, de su actitud y de sus argumentos sobre la democracia. A diferencia de Jaeger, el trabajo se desarrolla desde el supuesto de que el pensamiento de Aristóteles se configura en un proceso de tensión constante, y no necesariamente lineal, entre los dos grandes pensadores que le precedieron: Protágoras y Platón.

Esta doble tensión hace emerger todo un entramado teórico, relacionado sobre todo con la filosofía práctica, pero con profundas raíces en la filosofía teórica, en el que Aristóteles se alinea con las tesis protagóricas. Una de ellas es la defensa del sistema democrático. El artículo muestra, no solo que Aristóteles es partidario de la democracia como mejor forma de constitución, sino que solo la democracia satisface las condiciones de una autoridad política, por el hecho de que es la justicia, virtud moral por antonomasia, la que exige ejercer el mando por turno y que todos los ciudadanos manden en un momento y obedezcan en otro.

**PALABRAS CLAVE:** Aristóteles, Política, Democracia, Sabiduría colectiva, Debate político.

## ABSTRACT

The purpose of this paper is to address some aspects of Aristotle's political ideas and, in particular, his attitude and his arguments about democracy. Unlike Jaeger's approach, the paper starts from the assumption that Aristotle's thinking is shaped by a process of constant, and not necessarily linear, tension between the two great thinkers who preceded him: not only Plato but also Protagoras.

---

<sup>1</sup> Con esta conferencia del profesor José Solana Dueso, impartida el 20 de diciembre de 2016 en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, la revista *Análisis* inicia la publicación de las Conferencias Miguel Servet, organizadas por el Departamento de Filosofía de dicha Universidad.

This dual tension brings to the surface a theoretical framework, related above all to practical philosophy, but with deep roots in theoretical philosophy, in which Aristotle is aligned with theses of Protagoras. One of them is the defense of the democratic system. The article shows, not only that Aristotle favors democracy as the best form of constitution, but that only democracy satisfies the conditions of a political authority, because it is justice, the moral virtue par excellence, which demands to exercise the command by turn and that all the citizens command in one moment and obey in another.

**KEYWORDS:** Aristotle, Politics, Democracy, Wisdom of the Multitude, Political debate.

## I. EN LA SENDA DE PROTÁGORAS

En este texto abordaré algunos aspectos sobre las ideas políticas de Aristóteles, de su filosofía política (*philosophían politikén*) en expresión del propio Aristóteles (1282b23) o de su pensamiento y teoría política (*politikés dianoías kai theorías*) (1324a19) y en particular su actitud y sus argumentos sobre la democracia, pero antes voy a presentar algunos elementos generales sobre la perspectiva desde la que analizo esta problemática.

De acuerdo con la tesis de Jaeger, el pensamiento de Aristóteles se construye en un largo viaje que va desde un platonismo estricto a una filosofía propia caracterizada por el avance y consolidación del método empírico, el cual a su vez abre el camino a la obra científica del propio Aristóteles y a una orientación más hacia la ciencia y menos hacia la metafísica de los escolarcas e investigadores del Liceo. Hay algo de verdad en esta tesis genética de Jaeger. En parte la perspectiva es más que razonable, casi diríamos que esperada: pues la estancia durante veinte años en la academia (367/66-347-46), muy próximo a Platón, tuvo que dejar una fuerte impronta en el discípulo, el cual construiría su pensamiento original tras un alejamiento progresivo del maestro. La principal virtud de la tesis de Jaeger es poner de relieve los dos puntos de partida y llegada del discípulo: desde el platonismo metafísico y trascendente a las ciencias empíricas, sobre todo, su biología.

Mi perspectiva es diferente, creo que más realista y más amplia, porque da cuenta con más precisión de las particularidades del pensamiento de Aristóteles, en particular, en su vertiente política y ética. Esta perspectiva supone afirmar que el pensamiento de Aristóteles se configura en un proceso de tensión constante, y no necesariamente lineal, entre los dos grandes pensadores que le precedieron: Protágoras y Platón.

Propongo por tanto entender la biografía intelectual de Aristóteles como el proceso de creación teórica en el marco del debate previo que confrontó a Sócrates y Platón con los sofistas, debate que originó lo más significativo de los textos de ambas partes de la contienda. La ausencia casi total de textos de Protágoras ha dificultado el desarrollo de este punto de vista.

Pero, aparte de la ausencia de textos del sofista, hay más razones para reducir la perspectiva, como hace Jaeger, a la relación de Aristóteles con Platón dejando de lado la sofística. En este contexto siempre me parece útil recordar a Pierre Aubenque, en el que encontramos afirmaciones como las siguientes: “No hay exageración alguna en decir que la especulación de Aristóteles tuvo por principal objetivo responder a los sofistas; la polémica contra ellos asoma por todas partes de su obra: no sólo en sus escritos lógicos, sino en la *Metafísica* y hasta en la *Física*, trasluciéndose en muchos pasajes que no tratan expresamente de la sofística. Cuando vemos cómo insiste Aristóteles en discutir argumentos que en apariencia ya ha refutado y con qué pasión arremete contra filósofos que dice despreciar, adivinamos la importancia real, *aunque no confesada*, que la corriente sofística de pensamiento tuvo para la constitución de su filosofía” (Aubenque 1962, p. 93).

Coherente con este punto de partida, Aubenque insiste: “No hay exageración alguna en decir que la especulación de Aristóteles "en términos generales, y lejos de continuar las respuestas platónicas, que él juzga como poco convincentes, Aristóteles se remontará a los problemas mismos tal como los sofistas los habían planteado: desde este punto de vista, el aristotelismo no es tanto una rama derivada del platonismo como una respuesta a la sofística, allende Platón" (Aubenque 1962, p. 95).

La presencia de las tesis platónicas en la obra de Aristóteles ha sido objeto de múltiples estudios. No ocurre lo mismo con la presencia de elementos de los sofistas, pese a que su presencia, sobre todo la de Protágoras, es muy notable. Como muestra de esa realidad, voy a señalar las vías por las que el pensamiento de Aristóteles se aproxima y se acerca con el de Protágoras, unas veces en agudo debate (como muestran las seis citas de la *Metafísica*) y otras en términos casi de complicidad “*no confesada*”, en las que ahora insistiré. Veamos cuáles son algunas de esas vías.

### **I.1. La distinción entre las esferas ontológicas de lo necesario y lo mutable**

Esta temática encuentra uno de sus desarrollos más explícitos en el libro VI de la *Ética nicomáquea* (EN) dedicado a las virtudes intelectuales. En el primer capítulo recuerda la división del alma en racional e irracional, algo muy reiterado. Lo novedoso es que, igual que antes ha dividido en dos la irracional, ahora hace lo

propio con la racional. Es una novedad, porque el resultado es que el alma según Aristóteles es cuatripartita y no tripartita, como se dice muchas veces y como lo es en la *República* de Platón.

Aristóteles explica así la partición del alma racional: “Dijimos antes que el alma tiene dos partes: la racional (*tò lógon échon*) y la irracional (*álogon*); ahora hemos de dividir de la misma manera la racional. Demos por sentado que son dos las partes racionales: una, aquella con la cual contemplamos aquella clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad; porque, correspondiéndose con objetos de distinto género, las partes del alma que naturalmente se corresponden con cada uno son también de distinto género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos por lo que los pueden conocer. Llamemos a la primera, la científica (*epistemonikón*), y a la segunda, la calculativa (*logistikón*), ya que deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera *sobre lo que no puede ser de otra manera. De suerte que la calculativa es una parte de la racional*” (EN VI 1, 1139a).

Siempre se ha dicho que el alma es tripartita según Aristóteles, al modo de Platón, aunque este formulara la tripartición con una finalidad política-normativa, mientras que la de Aristóteles obedece a un criterio científico-biológico. Este pasaje de la *Ética nicomáquea* demuestra que la teoría ético-política de Aristóteles requería la cuatripartición, lo que motiva que más adelante en la misma obra se diga que “*la cuarta parte del alma, la nutritiva, no tiene virtud moral*” (EN1144a19).

Algo semejante ocurre en la *Política*, lo que prueba que la tesis de la *Ética* no es algo aislado: Aristóteles insiste en que “el alma está dividida en dos partes, una de las cuales posee por sí misma la razón, y la otra no la posee por sí misma, pero es capaz de obedecer a la razón. [...] La razón (*lógos*) está dividida en dos, según acostumbramos a dividirla; una es *práctica* y otra *teórica*. De la misma manera, pues, evidentemente se dividirá la parte racional del alma” (*Política* 1333a16-30).

La existencia de dos ámbitos ontológicos, por el principio de los semejantes<sup>2</sup>, exige dos partes diferentes del alma racional. La partición del alma racional es, por tanto, una exigencia de la filosofía práctica. De ahí que tal división aparezca en la *EN* y en la *Política*, y no en *Sobre el alma*.

En consecuencia con lo dicho, por lo que toca a las ciencias prácticas, la virtud que pasa a primer plano es la *phrónesis*, la virtud de la parte *calculativa*, y no la *sophía*, virtud de la parte *científica*. Tanto es así que el modelo de hombre prudente

---

<sup>2</sup> Enunciado entre otros por Parménides, Empédocles y Platón. Así lo recuerda Teofrasto en *Sobre las sensaciones* 1.

en la ética ya no es Pitágoras o Parménides o Anaxágoras, que serían sabios y por tanto virtuosos de la contemplación, sino un dirigente político como es Pericles, que ofrece el modelo de lo que es la prudencia: “Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno *para ellos y para los hombres*, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos” (EN VI 5, 1140b7).

Por lo tanto, la prudencia será la virtud del alma calculativa, “pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera” (EN VI 5. 1140b27).

Todo lo dicho implica que “la prudencia tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre todo lo que no tiene un fin, y éste consiste en un bien práctico. El que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre” (EN VI 7, 1141b8).

El universo que vemos así recuperado en la obra aristotélica es el mundo de la política y también el de la *doxa*, dos mundos estrechamente emparentados ya que, por citar un ejemplo, Aristóteles define la ley (*nómos*) como la “opinión de la mayoría” (*dóxa tôn pollón*) (Refutaciones sofísticas 173a29). Es el mundo de los *filódoxos* que condena Platón en la *República* (480a6, a12) o los *doxósofos* denigrados en el *Fedro* (275b), mundo que guarda estrecha relación con nuestro siguiente apartado.

## 1.2. El fundamento en la ética y la política

La posición más significativa sobre el asunto del fundamento de la ética y la política lo encontramos nada menos que en el libro X de *EN*, el libro dedicado al análisis del placer y de la felicidad. Allí Aristóteles argumenta que “los que objetan que no es un bien aquello a lo que todos tienden dicen un desatino. En efecto, *lo que todo el mundo cree decimos que es así, y el que rechaza esta convicción no encontrará otra más convincente*” (hà gàr pàsi dokeî, taùt' éinai phamen; ho d' anairôn taùten tèn pístin ou pánu pistótera ereî) (EN X 1172b37).

¿Cómo se explica que Aristóteles encuentre el fundamento de una tesis ética fundamental en una opinión generalizada entre los seres humanos, lo que se denominará el *consensus omnium*? La diferencia entre Platón y Aristóteles en este punto es irreductible: para Platón, el sabio o el filósofo es el que conoce qué es el bien. Deducir el concepto de bien a partir de la opinión de la mayoría sería recalar en el universal mal gobierno de las ciudades. Aristóteles, por el contrario, anuncia que

quien renuncie a esta opinión como fundamento de la moral no encontrará otro mejor. Aristóteles se suma a la recuperación de la opinión de la multitud (el *pléthos*) frene a la denigración que había experimentado en la obra de Platón.

Esta tesis guarda estrecha relación con otra que podemos enunciar como la *variabilidad del bien*. Si el pasaje anterior se encontraba en el último libro de la *EN* el que voy a presentar ahora se encuentra en el primero, cuando Aristóteles sienta los principios metodológicos de la investigación en materia de ética y política. La filosofía de las cosas humanas tiene métodos diferentes a los de la ciencia natural: “Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas *nobles y justas* (*tà dè kalà kai dikaia*) que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones (*diaforàn kai plánen*), que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza (*nómoi, phýsei dè mé*). Una inestabilidad así la tienen también los bienes (*tagathá*) a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje.

“Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar *la verdad de un modo aproximativo y esquemático* (*pachylós kai týpoi*). Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes.

“Del mismo modo se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones” (*EN I 3, 1094b11*).

Es difícil imaginar una posición más neta y contundente contra el fundamentalismo platónico en materia de política y ética que estos planteamientos de Aristóteles. No en vano pocas páginas más adelante se encuentra la célebre toma de posición aristotélica que ha dado pie al celebrado por incontables autores, incluido por Cervantes (*Don Quijote de la Mancha*, 2ª parte, LI.), refrán que dice “amicus Plato sed magis amica veritas”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Esta es la versión latina, más divulgada, pero la originaria es la griega: “*phílos mèn Pláton, philtéra dè he alétheia*”. Sobre este importante refrán, Tarán (2001, 1-46), “Amicus Plato sed magis amica veritas. From Plato and Aristoteles to Cervantes”. El texto de Aristóteles enuncia de modo alusivo pero inequívoco sus diferencias con Platón: “Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investi-

Protágoras dijo algo muy semejante según nos dice Platón en el diálogo homónimo del sofista. Allí Protágoras formula una tesis que acaba mereciendo el aplauso de los presentes: “Yo conozco muchas que son nocivas a los hombres: alimentos, bebidas, fármacos y mil cosas más, y otras útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. Y algunas para ninguno de esos, sino para los árboles [...] Así *el bien es algo tan variado y tan multiforme (poikílon kai pantodapón)*, que aun aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas” (Platón, *Protágoras* 334 ab).

Esta perspectiva protagórica, que califico de relativista porque incluye la relación como parte ineliminable de la definición, afecta a dos nociones cruciales de la ética y la política de Aristóteles. La primera es la definición de la *virtud moral*, en la que entra como elemento constitutivo la noción de término medio. Este no se define de un modo aritmético, en cuyo caso la medida zanjaría toda discusión. Al contrario, en la ética el término medio es relativo a nosotros (*pròs hemás*), y así el agente moral debe evitar el exceso y el defecto y buscar el término medio, “pero no el término medio de la cosa sino el relativo a nosotros” (EN II 6, 1106a25).

La segunda se refiere a la noción de *igualdad*, un concepto que afecta por igual a la ética y a la política, y que es necesario para la definición de la justicia, pieza angular de la virtud moral.

Arguye el Estagirita: “Hay que comprender, primero, qué definiciones se dan de la oligarquía y de la democracia y en qué consiste la justicia oligárquica y democrática, pues todos se adhieren a una cierta justicia, pero avanzan sólo hasta cierto punto, y no expresan en su totalidad la justicia suprema. Por ejemplo, parece que la justicia es igualdad, y lo es, *pero no para todos, sino para los iguales*. Y la desigualdad parece ser justa, y *lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Pero se prescinde de «para quienes», y se juzga mal*” (Política III 9, 1280a7).

Estos tres ejemplos prueban que Aristóteles en el ámbito de la ciencia práctica se aproxima a la perspectiva relativista y convencionalista de Protágoras, y se aproxima al sofista en la misma medida en que se aleja de Platón.

---

gación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad”.



### I.3. La política, ciencia o facultad arquitectónica

En lo que toca a la relación entre teoría y práctica, se tienen como tesis aristotélicas las dos siguientes: que la vida teórica es superior a la vida práctica y, por tanto, que el filósofo está por encima del político. Aristóteles sería el último gran defensor de la supremacía de la vida teórica.

Estas tesis, así enunciadas, son como poco unilaterales, pues deberían ser contrastadas con los siguientes pasajes y otros similares que comentaré más adelante.

Al principio de la *EN* leemos lo siguiente:

“Sí, pues, entre las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece.

“Parecería que ha de ser la *suprema y directiva en grado sumo* (*ἡγριώτατε καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆ*). Ésta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre” (*EN* I 2, 1094a18).

El pasaje es nítido: la política es la ciencia suprema y directiva por excelencia y sus posibles rivales, el poderío militar, el poder económico o los medios, le están subordinadas.

En el libro III de la *Política* se reitera la misma idea:

“En todas las ciencias y artes el fin es un bien; el mayor y en el más alto grado será el de la suprema (*ἡγριώτατε*) entre todas ellas, y esta es la disciplina política. El bien político es la justicia, es decir, lo conveniente para la comunidad” (*Política* III 12, 1282b14).

Esta declaración olvidada pone al estagirita en la senda de Protágoras según se puede inferir de la versión que el sofista nos ofrece del mito de Prometeo (en el *Protágoras* de Platón).

A diferencia de la versión de Hesíodo y de Esquilo, la originalidad del relato protagórico deriva de la distinción entre la *sophía-téchne*, el regalo de Prometeo, y la *virtud política*, regalo de Zeus.



El mito distingue dos momentos importantes en la historia de la humanidad: la intervención de Prometeo, del que dimanaban las técnicas, y la de Zeus, en cuyo poder está la sabiduría política; ésta es, por tanto, de rango superior, pues procede del mismo padre de los dioses. El mito, entendido como conjunto de estos dos momentos, resulta totalmente novedoso. Complementa y modifica el de Esquilo en función de una de las más importantes tesis del sofista de Abdera: la distinción de la política respecto de las demás técnicas. El mito protagórico, al menos tal como aparece en el diálogo platónico, parece ajustado a la finalidad teórica que el sofista le atribuye: defender la primacía de la política sobre el mundo de las ciencias y las artes y por tanto defender la perspectiva democrática frente a la perspectiva tecnocrática de sus adversarios.

He indicado tres bloques teóricos, de primer orden en la ciencia práctica, que prueban la aproximación de Aristóteles a Protágoras. Si esto es así, ¿se confirma dicha aproximación también en el campo del régimen político preferible? Dicho de otro modo: si Aristóteles por lo que toca a las ciencias prácticas avanza en la senda de Protágoras, tendríamos que esperar un Aristóteles demócrata. ¿Podemos confirmar esta hipótesis?

## II. ARISTÓTELES Y LA DEMOCRACIA: SOMBRAS

Antes de ir a los textos de Aristóteles sobre esta cuestión, hemos de advertir que buena parte de los estudiosos consideran a Aristóteles un adversario de la democracia en una línea no muy diferente a su maestro Platón, o al menos, como dice Aubenque, los modernos pensadores sobre la democracia no suelen remitirse a Aristóteles como una de sus referencias antiguas.

De hecho, entre los helenistas, son muy pocos los que aceptarían considerar a Aristóteles como un defensor de la democracia en sentido estricto. Si quisiera citar algunos autores recientes, apenas podría referirme a Francis Wolff o Pierre Aubenque<sup>4</sup>. Unos afirman que Aristóteles es partidario de la constitución mixta, otros que se inclina por la monarquía y otros incluso hablan de su inclinación por un gobierno de los ociosos en referencia a sus preferencias aristocráticas<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Aubenque cita a Maritain como una rara excepción que considera a Aristóteles como partidario de la democracia. De autores recientes, pueden consultarse Wolff (1988) o Aubenque (1993).

<sup>5</sup> Por citar dos ejemplos, López Barja de Quiroga (2009, p. 200) escribe que el estagirita era un defensor enérgico de la exclusión como piedra angular de sus propuestas políticas”. Rus Rufino (2003) escribe que “para Aristóteles, como para Platón, el universo es jerárquico y diferenciador, y es parte del orden del cosmos”.

Para explicar esta situación de la historiografía filosófica debemos tener presente, en primer lugar, la propia naturaleza de la *Política* de Aristóteles y la historia de su composición. Hay bastante unanimidad en que los libros I y II serían dos introducciones. De los libros restantes, el IV, V y VI serían libros dedicados al estudio empírico de las constituciones, alejados de la especulación al modo platónico sobre la constitución excelente, y los libros VII y VIII serán los que contendrían la propuesta aristotélica sobre la mejor constitución. El libro III sería un libro clave, en el que, en palabras del citado Wolff, se combinan felizmente investigaciones especulativas con preocupaciones prácticas.

Esta realidad de la obra hace que distintas posiciones políticas puedan encontrar argumentos favorables. El conjunto de ocho libros se editaron con el título *Tà Politiká, Cuestiones políticas*; no es un tratado con unidad literaria, sino un conjunto de ensayos, escritos durante la vida de Aristóteles, sin que se puedan aportar datos cronológicos precisos, y modificados en sucesivas lecturas muy dilatadas en el tiempo.

A esta dificultad, que lleva a los editores modernos a presentar los libros en orden diferente, hay que añadir otras.

Hay tesis aristotélicas y a veces simples frases tomadas a la ligera que nos dificultan analizar con rigor el conjunto de la obra del autor. Voy a enumerar, de modo sucinto, algunos datos teóricos y biográficos que tienden a configurar un retrato de Aristóteles incompatible con un pensador afín a la democracia:

1) “El gobierno de muchos no es una buena cosa: mejor que mande uno solo” (*ouk agathòn polykoiraníe; heís koíranos esto*). Esta frase, una cita de la *Ilíada* (II 204), cierra el famoso libro XII de la *Metafísica* (1076a49). No se tiene en cuenta que Aristóteles cita a Homero para corroborar la unicidad del principio supremo (el motor inmóvil) frente a los que defienden una multitud de principios. Recordemos por lo demás que Homero usa la expresión *koíranos*, palabra que se refiere al jefe militar, concretamente al mando de Agamenón en el cerco de Troya. Por otra parte, felizmente, Aristóteles cita de nuevo el verso homérico en la *Política* (IV.4, 1292a13), donde dice que no se sabe a qué gobierno de muchos se refiere si a éste (la democracia), donde todos actúan en conjunto, como una unidad) o a un gobierno donde hay muchos jefes que actúan por su cuenta. Obviamente la cita del verso homérico en un libro capital como el XII de la *Metafísica* es muy conocida y la crítica del mismo verso en la *Política* queda en el olvido.

Como recuerda Aubenque en el artículo citado, Miguel de Éfeso, el comentarista bizantino de la *Metafísica*, toma este verso como un anticipo de la concepción teocrática: “un solo jefe, un solo principio, un solo Dios”.

2) Consejos a Alejandro Magno en *Fragmentos*.

Plutarco, en *De la fortuna de Alejandro* (1, 6 329b) ha transmitido el siguiente texto: “Pues [Alejandro] no trató a los griegos como un caudillo (*hegemonikós*) y a los bárbaros como un déspota (*despotikós*), como Aristóteles le había aconsejado, ni se preocupó de los primeros como valientes y amigos (*philon kai oikeíon*) ni se comportó con los otros como si fueran plantas o animales (*zôois è phytoís*)”.

Es curiosa la presentación de Alejandro como el discípulo que supera en virtud al maestro. La noticia de Plutarco no permite inferir ninguna tesis política, y sin embargo presenta un Aristóteles inspirador de un proyecto de tipo imperialista<sup>6</sup>.

3) La vinculación de Aristóteles con Platón durante veinte años, adversario declarado de la democracia, pudo contribuir a ver en el discípulo un seguidor del maestro. Para el propio Aristóteles, por lo demás, le pudo resultar difícil formular un pronunciamiento explícito a favor de la democracia y del demos en el entorno platónico.

Los tres datos citados pueden parecer excusas más que razones para no considerar los argumentos aristotélicos sobre la democracia. Sin embargo, podemos hablar de *tesis políticas de envergadura* que parecen incompatibles con un pensador que defienda la democracia.

Muy sucintamente citare las que considero más importantes, auténticos balones, incluso tesis filosóficas aberrantes, de la política aristotélica:

4) Esclavitud natural asociada al prejuicio contra el trabajo manual. Esta tesis la desarrolla Aristóteles en el libro I de la *Política*. Una tesis que tiene sus precedentes en las enseñanzas de Platón. En la *República* (VI 495c-496b) se habla sobre el “calderero calvo y rechoncho” con el cuerpo tan deteriorado por sus oficios manuales como truncadas y embotadas las almas a causa de su ocupación artesana, gentes indignas de educación, que asaltan la fortaleza que debería estar reservada para un pequeñísimo número de personas dignas de tratar con la filosofía.

Con todo la teoría aristotélica de la esclavitud natural tiene como contrapartida la denuncia de la esclavitud realmente existente en el mundo griego, que es una esclavitud de naturaleza social. Aunque es indudable que Aristóteles tenía arraigados prejuicios que le impedían concebir un mundo sin esclavos. Por eso soñó en un mundo de autómatas, que hoy parece algo más que utopía: “Pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo ór-

---

<sup>6</sup> Véase *Política* VII 2, 1324a35, donde se pone en cuestión el gobierno despótico sobre los pueblos vecinos, al contrario de lo que supuestamente habría aconsejado a Alejandro.

denes o anticipándose a ellas, si, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodas de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos (*automátous*) en la asamblea de los dioses, las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos” (*Política* 1253b33).

5) Inferioridad de la mujer (de la hembra).

Aristóteles proclama la inferioridad de la mujer, y de la hembra en general dentro de los seres vivos, pero, como en el caso de la esclavitud, también en este tema se debe estar atentos a los matices y no generalizar sin fundamento. Por ejemplo, el citado López Barja de Quiroga (2009, pp. 2002 y 203) afirma: “No creo que Aristóteles aceptase la validez de una dominación política —es decir, entre iguales— en el seno del *oikos*, ni siquiera con carácter excepcional”.

Este supuesto es incompatible con el siguiente pasaje: “Pues también hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero no con el mismo tipo de gobierno, sino a la mujer como a un ciudadano (*politikós*), y a los hijos monárquicamente (*basilikós*)” (*Política* I 1259a38)<sup>7</sup>.

6) El prejuicio del helenocentrismo, en el que la raza griega estaría llamada a gobernar el mundo, no parece compatible con una mentalidad democrática:

“Digamos ahora cuál debe ser el carácter natural de los ciudadanos. Más o menos podría comprenderse esto echando una ojeada a las ciudades griegas más famosas y a todo el mundo habitado para ver cómo se distribuyen en él los pueblos. Los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje (*thymón*), pero faltos de inteligencia (*dianoías*) y de técnica, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política o incapacitados para mandar en sus vecinos. Los de Asia, en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud. En cuanto a la raza helénica (*tón Hellénon génos*), de igual forma que ocupa un lugar intermedio, así participa de las características de ambos grupos, pues es a la vez valiente e inteligente. Por ello vive libre y es la mejor gobernada y la más capacitada para gobernar a todos si alcanzara la unidad política” (*Política* VII 1327a19).

7) Finalmente, existe en la *Política* III capítulo 7 de Aristóteles la tesis según la cual la democracia es una constitución desviada.

---

<sup>7</sup> Véase Solana (2005).

Según (criterio cuantitativo) que gobierne uno/pocos/muchos y según (criterio finalista) que se gobierne en vistas al bien común (*koinón*) o al bien propio (*ídon*), tenemos tres tipos de constitución con sus tres respectivas desviaciones, en total seis posibilidades: monarquía/tiranía, aristocracia/oligarquía, *politeia* (república)/democracia.

La democracia es así una forma desviada (*parékbasis*), porque no mira al conjunto, sino a los pobres (*áporoi*). Ahora bien, se debe tener presente que la correspondiente forma recta (*orthê*), la *politeia*, el nombre común a todas las constituciones, es el gobierno de la mayoría (*plêthos*) en vistas al bien común.

Es decir, el capítulo 7 es un capítulo breve y formal que sigue los pasos del *Político* de Platón, pero con notables diferencias: primero, el gobierno de la mayoría (el *plêthos* o los *polloí*) tiene una versión recta, que es la *politeia*, lo cual nunca podría ocurrir en Platón. Segundo y más importante, la *politeia*, la constitución que obtiene las preferencias de Aristóteles, comparte con la democracia un criterio sustantivo, a saber, que en ambas constituciones la soberanía reside en el pueblo.

Nadie hoy le quitaría el carácter de demócrata a quien sostuviera esa tesis. Aristóteles, además, es el gran crítico de la teoría política contraria, el modelo tecnocrático de Platón<sup>8</sup>.

### III. ARISTÓTELES Y LA DEMOCRACIA: LUCES

Si es verdad que se pueden esgrimir los temas citados contra quienes quieran ver en Aristóteles a un demócrata, hay otros que abogan por la tesis contraria. Es decir, no solo hay sombras: *también hay luces*, algunas muy luminosas.

1) Aristóteles no está en la denigración de la multitud. Los griegos tienen un término para quienes ven las multitudes como hordas ingobernables de las que hablan algunos autores: *misodemía* (la palabra aparece en Lisias y Andócides), *misódemos*, enemigo del pueblo.

En Platón hay innumerables pasajes donde se habla en términos negativos<sup>9</sup> de la multitud como incapaz de educación. La teoría tripartita del alma tiene una finalidad política: Platón habla de un isomorfismo entre alma y polis, donde el alma inferior es la que predomina en la masa de los trabajadores. En Aristóteles, por el

<sup>8</sup> Aristóteles presenta una crítica sistemática de Platón en el libro II de la *Política*: concretamente en los capítulos 1-5 se refiere a la *República* y el capítulo 6 a las *Leyes*.

<sup>9</sup> Además de *dêmos*, en Platón los términos *plêthos*, *úchlos* y *hoi polloí* tienen sentido peyorativo lo mismo que *demagogéo* o *demegoréo*.

contrario, como ya he dicho, hay cuatro partes de alma: el isomorfirmo es en todo caso entre el alma y los seres vivos (funciones vegetativas, sensitivas o intelectivas) o entre el alma y los ámbitos de la realidad (alma racional científica o calculativa en relación con lo inmutable o lo contingente).

Creo que está en lo cierto Laclau cuando dice que “lo que está implícito en un rechazo tan desdeñoso [del populismo] es [...] la afirmación de que la gestión de los asuntos comunitarios corresponde a un poder administrativo cuya fuente de legitimidad es un conocimiento apropiado de lo que es la "buena" comunidad. Éste ha sido, durante siglos, el discurso de la "filosofía política", instituido en primer lugar por Platón” (Laclau 2012, p. 10).

Los paladines de esa corriente *misodémica* son Pitágoras y Platón, y sus seguidores.

De Pitágoras, cabe recordar que debió de ser el que introdujo en la filosofía política la metáfora del pastor, como nos recuerda Jámblico (1991, p. 260): “Homero debe ser alabado por aquellos versos en que dice *pastor de hombres*, pues indica que los demás son rebaño y que el gobierno debe estar en manos de unos pocos”. La imagen del pastor tiene la virtualidad de introducir una diferencia insalvable entre el gobernante y el gobernado, acorde con el pensamiento pitagórico.

Sócrates<sup>10</sup> y Platón siguen en la estela de Pitágoras. El discípulo es autor de dos notables metáforas sobre el gobierno de la ciudad. La primera es la clásica imagen de la nave gobernada por marineros que toman el mando del timón y se dedican al banquete y la borrachera, mientras amordazan al timonel (República 488a-e).

La segunda imagen es la de gran bestia (el *démos*) y el domador:

“Que cada uno de los particulares asalariados o los que esos llaman sofistas y consideran como competidores no enseña otra cosa sino los mismos principios que el vulgo (*hoi polloí*) expresa en sus reuniones, y a esto es a lo que llaman ciencia. Es lo mismo que si *el guardián de una criatura grande y poderosa* se aprendiera bien sus instintos y humores y supiera por dónde hay que acercársele y por dónde tocarlo y cuándo está más fiero o más manso y por qué causas y en qué ocasiones suele emitir tal o cual voz y cuáles son, en cambio, las que le apaciguan o irritan cuando las oye a otro; y, una vez enterado de todo ello por la experiencia de una larga familiaridad, considerase esto como una ciencia y, habiendo compuesto una especie de sistema, se dedicara a la enseñanza ignorando qué hay realmente en esas ten-

---

<sup>10</sup> Sócrates, en la *Apología* 30e, ya representa al pueblo de Atenas como un caballo “grande y noble pero un poco lento por su tamaño y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano”.

dencias y apetitos de hermoso o de feo, de bueno o de malo, de justo o de injusto, y emplease todos estos términos con arreglo al criterio de la *gran bestia* (*epì taís toú megálon zóion dóxais*), llamando bueno a aquello con que ella goza y malo a lo que a ella le molesta, sin poder, por lo demás, dar ninguna otra explicación acerca de estas calificaciones, y llamando también justo y hermoso a lo inevitable cuando ni ha comprendido ni es capaz de enseñar a otro cuánto es lo que realmente difieren los conceptos de lo inevitable y lo bueno. ¿No te parece, por Zeus, que una tal persona sería un singular educador?” (*República* 493a-c).

2) Aristóteles critica severamente la teoría política de Platón, hasta el punto de que en la *Política* su gran adversario es la filosofía platónica, y no la de Protágoras. El sofista es adversario en *Metafísica* IV (lo relativo al principio de no contradicción), pero en la ética y la política no podemos hallar ni una sola referencia crítica. Esta situación es una prueba de que Aristóteles se desmarca, aunque con explícita pesadumbre (*amicus Plato*) de la tradición misodémica de su maestro.

3) El ejemplo de prudencia pasa a ser Pericles, el gobernante democrático más reconocido. Este reconocimiento se lleva a cabo en dos pasos.

En primer lugar, se dice de forma explícita: “Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es *bueno para ellos y para los hombres*, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos” (*EN VI 5 1140b7*).

En segundo lugar se añade una rectificación aclaratoria: “Por eso, Anaxágoras, Tales y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos” (*EN VI 7 1141b5*).

Aubenque (1963, p. 52) ve en esta doble cita una *retractación* frente a los anteriores modelos: en el *Protréptico*, como se sabe, proponía como modelos a personajes como Pitágoras, Parménides o Anaxágoras, personajes todos ellos centrados en la *sophía*, es decir, la contemplación de las cuerpos celestes o en las ciencias teóricas.

En resumen, creo que Aubenque (1993) está en lo cierto cuando sienta dos afirmaciones sobre Aristóteles muy pertinentes para nuestro tema: primero, que Aristóteles es un crítico del paradigma tecnocrático de Platón, y, segundo, que la democracia está enraizada en doctrinas esenciales de su filosofía, como su doctrina sobre la acción y producción.



#### IV. ¿ES ARISTÓTELES PARTIDARIO DE LA A DEMOCRACIA?

Creo que hay argumentos para sostener, no solo que Aristóteles es partidario de la democracia como mejor forma de constitución, sino que solo la democracia satisface las condiciones de una autoridad política, por el hecho de que es la justicia, virtud moral por antonomasia, la que exige ejercer el mando por turno y que todos los ciudadanos manden en un momento y obedezcan en otro<sup>11</sup>. Veámoslo.

##### IV.1. El ciudadano (*Política* III)

El recorrido aristotélico comienza con el ciudadano: hay que preguntarse tanto quién debe ser considerado ciudadano como quién lo es de hecho, porque “el que es ciudadano en una democracia, a menudo no lo es en una oligarquía” (1275a4). Dicho de otro modo, Aristóteles trata de ofrecernos los diversos sentidos y acepciones de qué es un ciudadano en los distintos regímenes y ciudades<sup>12</sup>, y, por otra parte, qué es el ciudadano a secas (*haplós polítes*), en términos absolutos, con independencia de cualquier otro cualificador.

En este análisis se ha colado también el estro relativista de Protágoras. Hay un ciudadano en sí, absoluto, pero un estudioso como Aristóteles no puede ocultar la realidad del ciudadano según las distintas constituciones.

La respuesta a la pregunta es: “Un ciudadano sin más (*polítes haplós*) por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno” (*Política* 1275a22). Los que participan en el gobierno (*arché*) son los magistrados (*árbontes*), y de las magistraturas, unas son limitadas en el tiempo y otras se ejercen por tiempo ilimitado (*aóristos*), como el juez y el asambleísta (*dikastés kai ecclesiastés*). Eso significa que el ciudadano así definido, como miembro de la asamblea está de modo indefinido, de por vida, en el mando. Y eso solo ocurre en la democracia. Por esa razón Aristóteles reconoce que ese ciudadano así definido “es sin duda el ciudadano de una democracia” (*Política* 1275b5-6), como la ateniense.

Este es el primer elemento que debemos registrar en nuestro recorrido: el ciudadano en términos absolutos es el ciudadano de una democracia. Tras matizaciones diversas, reitera que “llamamos ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad” (*Política* 1275b18).

<sup>11</sup> Wolff (1988, p. 67) afirma: “Tout se passe comme si la règle de fonctionnement nécessaire à la seule démocratie était la plus conforme au mode d'autorité proprement politique, voire comme si seule la démocratie réalisait effectivement l'essence du politique”.

<sup>12</sup> Aristoteles y sus discípulos coleccionaron 158 constituciones como base documental necesaria para el buen legislador.

Pero ¿y los magistrados?

Hay quien afirma que, al asignar a los ciudadanos el poder deliberativo y el judicial, por esa razón son excluidos de las magistraturas. Eso es inexacto. La deliberación tiene dos órganos principales: la asamblea (*ecclesia*), en la que el ciudadano es *ecclesiastés* mientras siga siendo ciudadano, y el consejo (*boulé*), donde un ciudadano solo puede serlo por dos veces en la vida, para hacer que la mayoría puedan formar parte de él; y, segundo, el poder judicial, en el que se sortean seis mil jueces anuales indefinidamente.

Las magistraturas, en cambio, son electas muchas de ellas, obviamente de entre el cuerpo ciudadano, y son electas porque requieren algún tipo de capacidad y de formación previa, lo cual implica que muchos ciudadanos nunca serán de hecho elegidos para tales cargos, como el de *estratego* o *helenotamías* (tesoreros). Las magistraturas varían por supuesto en función de los regímenes y en consecuencia son desempeñadas por grupos diferentes: “*en las aristocracias por gentes educadas, en las oligarquías por los ricos, en las democracias por los hombres libres*” (*Política* 1299b25). En cuanto al modo de nombramiento, Aristóteles describe lo que ocurre en los diversos regímenes: “De ellos, dos modos de nombramiento son democráticos: que todos los magistrados sean nombrados entre todos los ciudadanos por elección o por sorteo o por ambos procedimientos, unas magistraturas por sorteo y otras por elección” (*Política* 1300a31). Por lo tanto, con los magistrados ocurre algo semejante a los jueces, que en la democracia son “*nombrados entre todos los ciudadanos y deciden sobre todos los asuntos*” (*Política* 1300a31).

Se sigue, pues, que los magistrados son ciudadanos, sean seleccionados por sorteo o por elección. Es verdad, sin embargo, que Aristóteles parece distinguir entre los poderes deliberativo y judicial, de un lado, y los magistrados, de otro, y que señala el riesgo de que participen en las magistraturas supremas (*estrategia*) todos los ciudadanos (*Política* 1281b25).

#### IV.2. Hombre de bien y buen ciudadano (*Política* III.4)

En un segundo peldaño antes de entrar en el análisis de las constituciones, Aristóteles se formula una segunda pregunta: si debe considerarse la misma o no la virtud del hombre de bien y la del buen ciudadano. Dicho de otro modo: ¿Ser buen ciudadano equivale a ser hombre de bien? ¿O puede ocurrir que un buen ciudadano sea una mala persona?

La respuesta aristotélica es que la virtud del ciudadano y la virtud del hombre son diferentes, hay distancia entre las mismas, pero hay que decidir cuándo y en qué constitución se encuentran más próximas.

La virtud del ciudadano tiene dos notas diferenciales: es relativa a la constitución y variable en cada constitución, y es relativa a la ciudad, que contempla diferentes funciones y tareas. Aristóteles, siguiendo una tradición literaria antigua<sup>13</sup>, compara la ciudad con una nave y a los ciudadanos con la marinería: “Así como el marino es un miembro de una comunidad, así también lo decimos del ciudadano. Aunque los marinos son desiguales en cuanto a su función (uno es remero, otro piloto, otro vigía y otro tiene otra denominación semejante), es evidente que la definición más exacta de cada uno será propia de su función, pero al mismo tiempo una cierta definición común se adaptará a todos” (*Política* III.4 1276b20).

A diferencia del ciudadano, para el que no hay una única virtud, el hombre bueno lo es por una virtud perfecta única. Aunque Aristóteles aborda la cuestión del hombre bueno en las *Éticas* y no en la *Política*, hay que recordar que el hombre virtuoso es el hombre dotado de prudencia (*phronesis*), virtud de la parte calculativa (*logistikón*) del alma, que le permite desarrollar las virtudes morales, sobre todo la justicia, y en segundo lugar el sabio, el que desarrolla la mejor parte del alma, que es la científica (*epistemonikón*) y se dedica a la contemplación de los principios y de las realidades inmutables.

Así las cosas, los sabios o los filósofos serán los hombres buenos por excelencia, porque ponen en práctica lo mejor y más divino que hay en el hombre, mientras que los hombres prudentes son los que ponen en práctica todo lo relativo a la polis.

Esto supuesto sobre el hombre bueno, Aristóteles se pregunta: “¿Es posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y la del hombre bueno?” (*Política* 1277a13). La respuesta es doble: el *sabio* es el hombre excelente, pero como tal está propiamente fuera de la polis. Queda el hombre *prudente*, que es el hombre bueno en el ámbito de la ciudad; el hombre prudente puede coincidir con el buen ciudadano solo en el caso de gobernantes en una ciudad dotada de una buena constitución. Porque “si la virtud del buen gobernante y la del hombre de bien fuera la misma, como también el gobernado es ciudadano, no sería absolutamente la misma la del ciudadano y la del hombre de bien, aunque pueda serlo en el caso de algún ciudadano; porque no es la misma la virtud del gobernante y la del ciudadano” (*Política* 1277a20).

---

<sup>13</sup> La ciudad como una nave es una imagen que aparece en Arquíloco por primera vez. Esquilo abre con estos versos su pieza *Los siete contra Tebas*: “Descendientes de Cadmo, en forma adecuada tiene que hablaros quien, a cargo del público timón, en la popa gobierna sin entregar sus párpados al sueño. Cuartero (1968, pp. 41-45).

De ahí se sigue que “*se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno*” (*Política* 1278b34). Será el caso de un hombre que cumpla con todos los requisitos del hombre bueno, pero que no sea gobernante sino gobernado. Por ese solo hecho ya no puede ser propiamente un hombre bueno, porque lo que corresponde a la naturaleza del hombre libre es mandar y no ser mandado: “*Si establecemos que la virtud del hombre de bien es de mando, y la del ciudadano de mando y de obediencia, no pueden ser igualmente laudables*” (*Política* 1277a28).

Es la ideología aristotélica ya mencionada: el hombre bueno se toma de la relación amo/esclavo, en la cual la función de mando y la de obediencia están disociadas naturalmente.

Se sigue de lo dicho que “es imposible que la ciudad se componga enteramente de hombres buenos, pero cada uno debe realizar bien su propia actividad, y esto depende de la virtud” (*Política* 1278b37). Sin embargo, todos han de tener la virtud del buen ciudadano en una ciudad bien ordenada.

Si solo tuviéramos en cuenta el aspecto citado, nos quedaríamos con la mitad de Aristóteles, pues además del déspota, que gobierna como amo sobre los esclavos, “existe un cierto mando según el cual se manda a los de la misma clase y a los libres. Ése decimos que es el mando político (*politikên archên*), que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser jefe de caballería habiendo servido en la misma, y general de infantería sirviendo a las órdenes de otro y habiendo sido jefe de regimiento y jefe de compañía. Por eso se dice y con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido. La virtud de éstos es distinta, pero el buen ciudadano debe saber y ser capaz de obedecer y mandar; y ésa es la virtud del ciudadano: conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos aspectos a la vez” (*Política* 1277b8)<sup>14</sup>.

Debemos anotar de nuevo lo que para Platón sería inadmisibile: que el buen ciudadano sea no solo el que manda, sino también el que obedece. Y para Platón sería inadmisibile porque un ciudadano tal es el ciudadano de una democracia, donde se manda y se obedece por turno.

Para que no queden dudas Aristóteles insiste en que las dos cosas, mandar y obedecer, son “propias del hombre bueno; y si la templanza y la justicia son de

---

<sup>14</sup> La misma idea se expone en la *EN*: “Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles” *EN* 1103a32. *Metafísica* 1049b29.

una forma distinta en el que manda y en el que obedece pero es libre, es evidente que no puede ser una sola la virtud del hombre de bien, por ejemplo su justicia, sino que tendrá formas distintas según las cuales gobernará y obedecerá” (*Política* 1277b16). Dicho de otra manera, el hombre bueno, para poder serlo, tiene que ser buen ciudadano.

Se sigue de lo dicho que solo hay un aspecto por el que se distingue el hombre de bien del buen ciudadano, a saber, la prudencia, “la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y a gobernantes” (*Política* 1277b25).

Sobre esta temática del buen ciudadano o del hombre bueno, Aristóteles concluye: “Si se debe considerar distinta o la misma virtud la del hombre de bien y la del buen ciudadano, queda claro por lo dicho: en algunas ciudades uno y otro son el mismo y en otras no, y en el primer caso no es cualquier ciudadano, sino el político y el que tiene autoridad o puede tenerla, por sí mismo o con la ayuda de otros, en la administración de los asuntos de la comunidad” (*Política* 1278b1).

El prejuicio esclavista ya aludido, es decir, el que le hace decir a Aristóteles que “la ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero” (*Política* 1278a8), porque “no es posible que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de obrero o jornalero” (*Política* 1278a20), le fuerza a contemplar como hombre bueno al que está en el ejercicio de las magistraturas, sobre todo las más importantes. Por tanto, la virtud del hombre de bien es la del buen ciudadano que ejerce el mando con prudencia. Si uno no ejerce el mando tendrá oportunidad de ser buen ciudadano, pero no hombre de bien.

Pese a esa severa restricción que le imponen sus prejuicios clasistas, no es menos cierto que, cuando Aristóteles se pregunta en esta obra (*Política* 1324a13) por el mejor modo de vida y por la mejor constitución, ofrece dos alternativas en cada caso:

- a) participación en la vida política o, por el contrario, alejamiento de la misma al modo epicúreo y
- b) participación de todos en la vida política o, por el contrario, de la inmensa mayoría con excepción de algunos.

La segunda cuestión, la de la mejor constitución, que incumbe a la teoría política, ofrece dos opciones que en realidad son una sola, a saber, la participación de todos, sea o no con excepción de algunos pocos. Aristóteles, pese a los prejuicios clasistas citados, es aquí coherente con sus análisis: la soberanía reside en el *pléthos* y es algo accesorio (*párergon*) si hay que dejar un espacio al filósofo libre de los compromisos políticos. La democracia o la *politeia* son los dos tipos de constitución acordes con estas opciones.

### IV.3. Quién debe ejercer la soberanía en la ciudad

Tras los análisis previos sobre el ciudadano y la virtud del ciudadano y el modo de vida preferible, Aristóteles pasa a examinar la pregunta más decisiva de la filosofía política: ¿Quién debe gobernar? (*ti deí tò kýrion éinai tés póleos*) (1281a11). Aristóteles comienza ofreciendo cinco posibles candidatos, tomados de la realidad que ofrecen los distintos regímenes. Curiosamente, cinco candidatos para seis formas de constitución, lo que implica que dos de ellas asignan la soberanía al mismo sujeto: la multitud (*tò pléthos*), los ricos (*toùs plousíous*), las clases superiores (*toùs epieikeíous*), el individuo mejor (*tòn béltiston héna*) o un tirano (*túrannon*). En efecto, democracia y república (*politeía*) coinciden en asignar la soberanía a la mayoría.

Previamente Aristóteles ha afirmado, siguiendo el modelo clasificatorio de Platón en el *Político*, que hay tres formas de constitución, con sus respectivas desviaciones, lo que hace un total de seis tipos<sup>15</sup>. Para esta clasificación se combinan el criterio del número y el fin de cada uno de ellos: el interés general o el interés propio.

Las constituciones resultantes son:

Número	interés general	interés particular
Gobierno de uno:	Monarquía	Tiranía
Gobiernos de pocos:	Aristocracia	Oligarquía.
Gobierno de muchos:	República	Democracia

Lo único llamativo de la clasificación respecto de la de Platón es que este daba un nombre único para el gobierno de los muchos, por la sencilla razón de que Platón, a diferencia de Aristóteles, no contempla un gobierno democrático bueno, es decir, nunca puede haber un buen gobierno del *demos* o del *pléthos*. La opción por la *politeía* parece una astucia aristotélica para defender la soberanía de la multitud (*pléthos*, *demos* o *hoi polloí*) en un clima, como el platónico, hostil a esta posibilidad.

Tras esta clasificación de las constituciones, Aristóteles ofrece un somero análisis de los cinco posibles sujetos de la soberanía para concluir (en III.10) que todos ofrecen dificultad. Es decir, el debate de esta cuestión es siempre aporético: las cinco soluciones ofrecen dificultades.

Tras ese somero planteamiento, Aristóteles sale de la aporía planteando el problema desde otro punto de vista, que le permite entrar de lleno en el análisis de la democracia, es decir, la soberanía del pueblo.

---

<sup>15</sup> El capítulo 7 del libro tercero es muy breve. Ofrece una clasificación de las seis formas de gobierno en 29 líneas.

Así inicia en el capítulo 11 del libro III en relación con el tema de la soberanía: “Pero el que la masa (*pléthos*) debe ser soberana más que los mejores (*arístous*), pero pocos, puede parecer una solución y, aunque tiene cierta dificultad, ofrece quizá también algo de verdad” (*Política* 1281a4). Así se inicia la confrontación entre *plethós* vs. *arístous*, es decir, entre el pueblo y las élites.

Y esta es la respuesta que ofrece:

“En efecto, los más (*toús polloús*), ninguno de los cuales (1281b) es un hombre distinguido (*spoudaíōs*), pueden, sin embargo, reunidos, ser mejores (*beltíōus*) que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto (*synelthóntas sympantas*). Lo mismo que los banquetes, en que han contribuido muchos, son mejores que los sufragados por uno solo. Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia. Por eso también el público (*hoi polloí*) juzga mejor las obras musicales y las de los poetas: unos valoran una parte, otros otra y entre todos todas”.

Este texto es la base del célebre argumento de la suma, que constituye el punto crucial contra la tecnocracia socrático-platónica y sienta la base de la inteligencia práctica colectiva<sup>16</sup>.

Algunos autores (Waldron 1995) hablan de *sabiduría de la multitud*, noción que unificaría una línea de pensamiento político que va desde Protágoras y Aristóteles a Condorcet, Rousseau o Dewey. En las antípodas de esta forma de pensar se encuentra la tradición pitagórica-platónica, que buscaría una base epistémica para justificar al gobernante filósofo.

Aristóteles presenta dos analogías para justificar su razonamiento: los banquetes de aportación colectiva<sup>17</sup> frente a los que sufraga una sola o pocas personas. El segundo ejemplo es el juicio de las obras musicales y poéticas (*tà tēs mousikēs érga kai tà tón poietón*) (*Política* 1281b18)<sup>18</sup>. En este segundo caso Aristóteles estima más

<sup>16</sup> En nuestra sociedad esa suma se habría producido en el 15 M, un momento singular de democracia asamblearia y de creación colectiva.

<sup>17</sup> Aristóteles habla de *symphoretà deípna* (*Política* 1281b3) y *hestiasis symphoretós* (*Política* 1286a29): son banquetes al que contribuyen muchos.

<sup>18</sup> En los concursos teatrales de Atenas se otorgaban tres premios: a los coregos, a los actores y a los autores. El ganador se elegía, no por el voto del público, sino por un procedimiento de jurado: se elaboraba una lista previa a propuesta de la Bulé y los coregos, que tenían derecho de presentación. La lista se depositaba en una urna, era sellada por la boulé y los coregas, y quedaba depositada en la Acrópolis hasta el momento de la representación y votación. Cuando terminaban las representaciones, los jueces emitían su voto; de entre todos los votos se



certero el juicio del público que el sistema de jurado por más que se suponga más profesional.

Las dos analogías plantean diversos problemas. Por lo que toca a la segunda, deducimos que Aristóteles defiende la teatrocracia que Platón condenó tan severamente en las *Leyes*<sup>19</sup>. Si hay problemas para entender en qué puede consistir un banquete de aportación colectiva, el caso del teatro es mejor conocido.

Aristóteles, aunque presenta muchas objeciones a la tesis de la soberanía de multitud, las va refutando todas una a una. Prácticamente solo acepta, parcialmente y con matices, la relativa a las magistraturas supremas<sup>20</sup>. El ejercicio de estas magistraturas es arriesgado, por la gravedad que comportan las injusticias y errores que se pueden cometer en su ámbito. Por eso Aristóteles recurre a la legislación de Solón que prevía la participación de todos los ciudadanos en la elección de los magistrados y en la rendición de cuentas, pero no el ejercicio individual de las magistraturas. No obstante, Aristóteles añade una puntualización: si tiene riesgo que la multitud ejerza las magistraturas supremas, también es peligroso que no se

---

extraían cinco, que eran los que decidían el ganador. Pese a este sistema legal, el público tenía y mostraba sus preferencias en las representaciones. Aristóteles parece suponer que el criterio del público (que se expresaba mediante aplausos) era más adecuado y certero que el de los jueces legales.

Aristóteles podía estar pensando en Eurípides (“el más trágico de los poetas” según *Poética* 1453a29), muy del gusto del público aunque ganó pocos premios. Recordemos asimismo que las *Nubes* de Aristófanes quedó en último lugar mientras el público la aclamó.

<sup>19</sup> Platón (*Leyes* 701a3) clama contra la *teatrocracia*: "Ignorantes de la justicia y la legalidad de la Musa, en éxtasis y presas del placer más de lo debido, mezclaron trenos con himnos, peanes con ditirambos e imitaron las canciones para flautas con las que eran para cítara, uniendo todo con todo porque sin querer, por necedad musical, pretendieron falsamente que la música no tiene ningún tipo de corrección, sino que la forma más correcta de juzgar es el placer del que la goza, sea éste alguien mejor o peor. Al hacer composiciones de ese jaez y proclamar al mismo tiempo teorías por el estilo, instauraron en la plebe (*polloís*) la ilegalidad respecto de la música y la osadía de creerse capaces de juzgar. De donde los teatros de silenciosos se volvieron clamorosos, como si conocieran lo bello y lo que no lo es en las artes y una *teatrocracia* malvada suplantó en la música a la aristocracia. En efecto, si hubiera surgido una democracia de hombres libres sólo en la música, lo sucedido no habría sido en absoluto terrible, pero, entre nosotros, el que todos se creyeran expertos en todo y la ilegalidad comenzaron en realidad a partir de la música y siguió la libertad, pues perdieron el temor, como si supieran, y la carencia de temor engendró la desvergüenza. Pues el no temer por osadía la opinión del mejor es prácticamente la desvergüenza malvada, producida por una cierta libertad demasiado osada" (*Leyes*, trad. de Francisco Lisi, 700d-701b).

<sup>20</sup> Es decir, *estrategos* y *belenotamias* (tesoreros). *Política* 1281b26 y 1282a32.

les dé participación en los honores (asociados al cargo político), pues “cuando son muchos los privados de honores y pobres, forzosamente esa ciudad está llena de enemigos” (1281b28).

Hay dos objeciones radicales, no ya sobre las magistraturas sino sobre la elección de los magistrados y rendición de cuentas, que merecen particular atención al Estagirita:

1) El profano frente al experto, es decir, el argumento socrático de la tecnocracia, tal como podemos leer en versión sencilla en el *Critón* (Solana 1988). Aristóteles formula la objeción en los siguientes términos:

“El elegir bien es misión de los expertos; por ejemplo, a un geómetra corresponde a los expertos en geometría, y a un piloto a los expertos en pilotaje. Aunque en algunos trabajos y artes participan también algunos profanos, no lo hacen mejor que los expertos. De modo que, según este razonamiento, no debe hacerse soberano al pueblo ni de la elección de magistrados ni de la rendición de cuentas” (*Política* 1282a7).

Aristóteles responde teniendo en la base de su pensamiento el arriba mencionado argumento de la suma:

“Pero, quizá todo esto no sea correcto, a causa del argumento de antes, si el pueblo no está demasiado envilecido<sup>21</sup>, pues cada uno será peor juez que los expertos, pero todos reunidos serán mejores o al menos no peores; y porque en algunas cosas el que las hace no es el único juez ni el mejor; es el caso de aquellos de cuyas obras entienden también los que no poseen ese arte. Por ejemplo, apreciar una casa no es sólo propio del que la ha construido, sino que la juzga incluso mejor el que la usa (y la usa el dueño); y un piloto juzga mejor un timón que el carpintero, y un banquete el invitado y no el cocinero” (*Política* 1282a14).

2) La segunda objeción es la que opone la preferencia por los ciudadanos mediocres frente a los de prestigio en los temas mayores de la polis:

---

<sup>21</sup> Protágoras insistía constantemente en la necesidad de actualizar la necesaria virtud política. Aristóteles sigue esta misma línea, como prueba este pasaje del libro I (1260b13): “Porque como toda casa es una parte de la ciudad, y estos son asuntos de la casa, y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo, es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las mujeres. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres son la mitad de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política”.

“Parece absurdo que los ciudadanos mediocres (*pháulous*) sean soberanos en asuntos más importantes que los ciudadanos de bien (*epieikón*), y las rendiciones de cuentas y las elecciones de los magistrados es lo más importante. Estas funciones, como se ha dicho, en algunos regímenes se confían al pueblo, pues la asamblea es soberana en todas las materias de este tipo. Y en verdad, participan de la asamblea y deliberan gentes de pequeñas rentas y cualquier edad; pero son tesoreros y generales y ejercen las magistraturas más altas los de rentas elevadas” (*Política* 1282a25).

Tampoco este argumento convence a Aristóteles, porque “en efecto, no es el juez, ni el consejero, ni el miembro de la asamblea el que manda, sino el tribunal, el consejo y el pueblo; y cada uno de los mencionados es sólo una parte de éstos (y llamo parte al consejero, al miembro de la asamblea y al juez). De modo que es justo que la mayoría ejerza la soberanía sobre asuntos más importantes, ya que el pueblo, el consejo y el tribunal están compuestos de muchos, y la renta de todos ellos juntos es mayor que la de los que desempeñan las magistraturas altas individualmente o en pequeño número. Queden, pues, precisados de este modo estos puntos” (*Política* 1282a34).

Después de analizar diversas objeciones, Aristóteles llega a una generalización inequívoca: “Todo esto parece poner de manifiesto que *no es correcto ninguno de esos criterios*, según los cuales unos consideran justo mandar y que los demás les obedezcan. Pues, sin duda, a los que consideran digno ser soberanos del gobierno por su virtud, e igualmente a los que se basan en su riqueza, podrían replicarles las multitudes con *un justo razonamiento (lógon díkaion)*: nada impide que a veces la multitud sea mejor y más rica que la minoría, no cada individuo por separado, sino todos juntos” (*Política* 1283b27).

A diferencia de los otros cuatro candidatos, el *pléthos* es el único que no reivindicaba el poder para una parte de la polis con exclusión de las otras, porque el *pléthos* incluye a la totalidad.

En resumen, podemos decir con Wolff (1993, p. 306) que “todo el peso de este capítulo reposa sobre la afirmación de la superioridad de las decisiones colectivas”.

Más delante, en III 15, Aristóteles ofrece una nueva batería de argumentos a favor de la opción por el *pléthos*. Dejando al margen el argumento de la suma, ya considerado<sup>22</sup>, Aristóteles se formula la pregunta de “quién debe decidir en

---

<sup>22</sup> En otro pasaje expone de otro modo el argumento de la suma: “En todo lo que no es posible que la ley juzgue en absoluto o que lo juzgue bien, *¿debe gobernar uno solo, el mejor, o todos (héna tòn áriston è pántas)*? De hecho, ahora, reunidos todos los ciudadanos juzgan, deliberan y deciden, y esas decisiones se refieren todas a casos concretos. Cada uno de ellos, en efecto,

aquellos asuntos particulares que la ley no contempla”. Aquí Aristóteles tiene en cuenta dos posibilidades: que decida uno solo que sea el mejor (*béna tòn áriston*) o que decidan todos. Lo interesante del caso es que Aristóteles nos presenta aquí el argumento de gran actualidad de que el *pléthos* es más difícil de corromper:

“Además una gran cantidad es más *difícil de corromper*: lo mismo que con una cantidad grande de agua, así también la masa (*pléthos*) es más difícil de corromper que unos pocos. Cuando un individuo está dominado por la ira o por cualquier otra pasión semejante, necesariamente su juicio estará corrompido, mientras que, en el otro caso, es difícil admitir que se irriten y se equivoquen todos a la vez” (*Política* 1286a31).

#### IV.4. La democracia y la lucha de clases en la polis

Si en el libro III de la política Aristóteles defiende la soberanía del demos y, por tanto, el régimen democrático con preferencia a los demás, en los libro IV-VI despliega un análisis sociológico sobre lo que en terminología de Marx llamaríamos la lucha de clases en los diferentes regímenes constitucionales.

El historiador Ste. Croix (1981), recordando que Marx considera a Aristóteles “pensador gigantesco” y “cima de la filosofía antigua”, escribe lo siguiente: “Yo mismo tengo la convicción de que otra obra de las que hicieron surgir el posterior desarrollo por parte de Marx de la teoría de la lucha de clases fue su lectura, durante sus años de estudiante, de la *Política* de Aristóteles, obra que muestra ciertas analogías sorprendentes con el análisis de Marx acerca de la sociedad griega” (*Ib.*, p. 74).

En efecto, leyendo la *Política* he tenido la misma impresión que Ste. Croix. Y no solo la *Política*, como prueba el siguiente texto del inicio de la *Constitución de los atenienses* 2:

“Más tarde, hubo discordias entre los nobles y el pueblo durante mucho tiempo; pues su régimen político era en todas las demás cosas oligárquico, y además los pobres eran esclavos de los ricos, ellos mismos y sus hijos y sus mujeres. Y se les llamaba clientes y seisavos, pues por esta renta trabajaban las tierras de los ricos. Toda la tierra estaba en manos de pocos. Y si no pagaban las rentas, eran reducibles a la esclavitud, tanto ellos como sus hijos. Y los préstamos los obtenían

---

tomado individualmente, es por comparación inferior al mejor, pero la ciudad se compone de muchos, y, como un *banquete* al que contribuyen muchos es mejor que el de una sola persona, por la misma razón *juzga mejor en muchos sentidos una multitud que un único individuo sea el que sea*”. *Política* III 15 1286a24.

todos respondiendo ellos con sus personas hasta el tiempo de Solón. Éste fue el primero que llegó a ser jefe del pueblo. El más duro y más amargo de los males del régimen era para la mayoría del pueblo la esclavitud; no obstante, también estaban descontentos por los restantes, pues, por así decir, de nada participaban”.

Aristóteles, al narrar la historia de la constitución democrática ateniense, no olvida los conflictos entre ricos y pobres en el seno de la polis. Es la historia de cómo se construyó, de un modo realista, no ideológico, una polis democrática. Como recuerda Martin Ostwald, “ninguna de esas reformas (Teseo, Solón, Clístenes o Efiltes) intentó implementar un modelo ideológico preconcebido que hizo el gobierno del pueblo por el pueblo un fin político deseable en sí mismo. Todo fueron respuestas a situaciones históricas que, como subproducto, condujo a incrementar el poder popular hasta el punto en que la soberanía del pueblo en todos los asuntos públicos se convirtió en un principio reconocido, que entonces se pudo convertir en una ideología” (1986, p. XX).

Aristóteles se mueve en esta misma perspectiva realista, como podemos ver cuando advierte al político y al legislador que “debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades, porque la mayoría de los que exponen sus ideas sobre sistemas políticos, aunque en lo demás tienen razón, fallan en su aplicación. No sólo, en efecto, se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible, e igualmente el que es más fácil y el más accesible a todas las ciudades” (*Política* 1288b33).

Este pragmatismo no le impidió a Aristóteles el análisis según sus criterios de sociología empírica. Así, como politólogo, llegó a la conclusión de que la historia de las sociedades es la historia de la lucha de clases, es decir, concluyó que el conflicto de intereses entre ricos y pobres es central, y que es una premisa empírica demostrable que “el principal factor que condiciona el comportamiento político de la mayoría de los individuos es la clase económica” (Ste. Croix 1981, p. 95).

Esta premisa le llevó a una importante conclusión: aun cuando existen los seis tipos de constitución ya citados, sin embargo “principalmente parece que hay dos, y como en los vientos a unos se dice vientos del Norte y a otros del Sur, y los demás son como desviaciones de éstos, así también entre los regímenes hay dos, la democracia y la oligarquía. La aristocracia la consideran como un tipo de oligarquía puesto que es una cierta oligarquía, y la llamada república como una democracia; igual que en los vientos, el del Oeste se considera una especie de viento Norte, y el del Este una especie de viento Sur” (*Política* 1290a13).

De este recorrido por la *Política* de Aristóteles podemos extraer algunas conclusiones de especial transcendencia:

- a) Que la democracia o la república (esta “por no darse con frecuencia pasa inadvertida” 1293a40) reconocen que el sujeto de soberanía es el *dêmos* o el *plêthos*. Eso significa que la soberanía en estos dos regímenes reside en el conjunto de los hombres libres y que *dêmos* o *plêthos* debe entenderse como una totalidad y no como una fracción.
- b) Que en ese conjunto de hombres libres se produce una lucha constante entre ricos (*pocos*) y pobres (*muchos*), por lo que los dos regímenes principales, como los vientos del Norte y del Sur, son la democracia y la oligarquía. En este contexto, en los momentos de conflictos en la polis, el *dêmos* tiende a identificarse con los *pobres* y los *oligoi* con los *ricos*.
- c) La propuesta aristotélica, de cuyos detalles no me he ocupado en este artículo, es un régimen democrático o republicano, basado en el gobierno de las leyes, donde tengan el mayor protagonismo las clases medias, a la que pertenecía el mismo Solón, porque “si se reconoce que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también la posesión moderada de los bienes de la fortuna es la mejor de todas, pues es la que más fácilmente obedece a la razón” (1295b5).
- d) Un mérito nada menor de la política de Aristóteles es su enfoque realista, no ideológico, que le permite tanto aportar argumentos frente a los filósofos y propuestas rivales (muy en particular frente a Platón) como analizar los puntos débiles de una democracia. Este rasgo no impide que Aristóteles pueda ser considerado un pensador radical hasta el punto de que hay quien ha visto en algunos de sus argumentos un anticipo del *Manifiesto Comunista*.

Si estas conclusiones son correctas, creo que se puede afirmar que Aristóteles recorrió a fondo la senda de Protágoras y que llegó al mismo puerto que el sofista en lo que toca a la cuestión del mejor régimen político.

Desgraciadamente no podemos leer las teorías de Protágoras, las primeras que propusieron que el sistema democrático era preferible a tiranías, oligarquías o monarquías, pero podemos leer a Aristóteles, que, además de argumentos en favor de la democracia frente a otros sistemas, nos ofrece también análisis críticos que intentan detectar y corregir las debilidades de la democracia de su tiempo tal como él la conoció.

José Solana Dueso  
Universidad de Zaragoza  
jsolana@unizar.es

## BIBLIOGRAFÍA

- AUBENQUE, P. (1962<sup>1</sup>, 1981): *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Taurus.
- (1963<sup>1</sup>, 1993): *La prudence chez Aristote*, París: PUF.
- (1993): “Aristote et la démocratie”, en P. Aubenque y A. Tordesillas (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote sous la directions de Pierre Aubenque*, pp. 289-313.
- y A. Tordesillas (ed.) (1993), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote sous la directions de Pierre Aubenque*, París: PUF.
- CUARTERO, F. J. “La metáfora de la nave, de Arquíloco a Esquilo”, *Estudios helénicos* 2 (1968), 41-45.
- JAEGER, W (1923<sup>1</sup>, 1984): *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México D.F.: FCE.
- JÁMBLICO (1991): *Vida pitagórica*, Madrid: Etnos.
- LACLAU, E. (2012): *La razón populista*, México D.F.: FCE.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. (2009): “Aristóteles: el gobierno de los mejores”, en L. Sancho Rocher (coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*, PUZ, pp. 199-228.
- OSTWALD, M. (1986): *From the popular sovereignty to the sovereignty of the law*, Berkeley; London: University of California Press.
- RUS RUFINO, S. (2003): “El gobierno de los ociosos en la *Política* de Aristóteles”, en J. M. Nieto Ibáñez (ed.), *Logos Hellenikós*, León: Universidad de León, pp. 539-556.
- SANCHO ROCHER, L. (coord.) (2009): *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*, Zaragoza: PUZ.
- SOLANA, J. (1988) “Sócrates y la democracia ateniense. Otra lectura del *Critón*”, *Méthexis* XI, 7-18.
- (2005): “La construcción de la diferencia sexual en Aristóteles”, *Convivium* 18, 23-46.
- STE. CROIX, GEM de (1981, 1988): *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona: Crítica.
- TARÁN, L. (2001): *Collected Papers (1962-1999)*, Leiden: Brill.
- WALDRON, J. (1995): “The Wisdom of the Multitude. Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics”, *Political Theory*, nº 23 (4), 563-584.
- WOLFF, F. (1988): “Aristote démocrate”, *Philosophie* 18, 53-87
- (1993): “L'unité structurelle du libre III”, en P. Aubenque y A. Tordesillas (ed.), *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote sous la directions de Pierre Aubenque*, pp. 289-313.