

Antonio Hermosa Andújar *

El poder en Aristóteles

(Análisis del libro II de la *Política*)

RESUMEN

El artículo estudia la doctrina política aristotélica partiendo de las críticas de Aristóteles a las teorías y prácticas políticas de su época. En este marco referencial, el concepto fundamental es el poder entendido desde el punto de vista de la conservación de la *polis*.

Palabras clave: FILOSOFÍA POLÍTICA, PODER, ARISTÓTELES.

ABSTRACT

Aristotelian doctrine on political power is studied following Aristotle's criticisms of the theories and practices of his time. In this framework, the core concept is power considered from the point of view of the preservation of the *polis*.

Keywords: POLITICAL PHILOSOPHY, POWER, ARISTOTLE.

* Universidad de Sevilla, España.

Aristóteles interrumpe brevemente la exposición de su doctrina política iniciada en el libro anterior para proceder a la crítica tanto de ciertas reconocidas teorías como de ciertas constituciones prestigiosas en su tiempo. La obra de Platón, de Faleas e Hipódamo es sometida a la escrutadora mirada aristotélica con análoga intensidad a como lo son las normas que rigen la convivencia de laconios, cretenses o cartagineses. El resultado del análisis se desparrama en una serie de observaciones susceptibles de recogerse en un único haz intelectual que conforma una genuina teoría del poder, la primera en tantos respectos de la historia.

El centro común en el que convergen las líneas de las diversas críticas parciales, que es a la vez el problema que está en el centro de la reflexión política aristotélica, lo constituye la cuestión de la conservación de la polis. Se trata, pues, de un problema eminentemente político, aunque no falten en él, como no puede ser menos, ni consideraciones pragmáticas, prevalentes en algunos sofistas —Trasímaco, Calicles y, en otro sentido, Gorgias—, ni disquisiciones morales, predominantes en Platón. La conservación es problema porque lo genuino de la naturaleza no es preservar por sí sola lo que nace, y porque tampoco la inercia es mucho más fuerte al respecto; o porque ni la tradición, ni las costumbres, ni la virtud misma, abandonadas a su propia suerte, llegarían más lejos en ello que el azar. La polis se conserva merced a la existencia de un instrumento concebido para tal fin, un instrumento del que ante todo se busca la eficacia y que da pruebas de la misma cuando, como se celebra a propósito de la constitución de Cartago, se atrae la fidelidad del pueblo al tiempo que ahuyenta sediciones y tiranos (1272 b).

Antes de entrar en materia, y a fin de precisar conceptos, conviene recordar que la cuestión de la conservación de la polis es cualitativamente distinta, aunque no enteramente separable, de la cuestión de la estabilidad de los diversos regímenes políticos, problemática ésta en verdad subsumida en la anterior. Al no establecer ninguna conexión inmanente entre el régimen político y la sociedad —Aristóteles no es Montesquieu—, es decir, al considerar la polis como la única unidad política posible, cada uno de los tipos, rectos o no, de régimen que la conforme, aspira naturalmente a preservarse, debiendo proveer los medios al respecto. Si dicha provisión surte efecto, el régimen se habrá garantizado su estabilidad; y con ella también la de la propia polis, pero sólo en la medida en que la política transcriba en su seno la dominación social vigente.

Pero el genio de Aristóteles va mucho más allá: observando la tendencia general de los pobres a abolir los privilegios, y la de los notables a conservarlos, y observando las tendencias disgregadoras particulares que cada régimen suma a las anteriores, y su resultado de permanente inestabilidad; es decir, observando cómo, a fin de cuentas, la preservación de la polis gira permanentemente en la peonza de los cambios constantes de régimen, y que nada seguro deriva de semejante danza, Aristóteles se pregunta si no existirá un orden ajeno a semejante incertidumbre, en el que el devenir exija cambios, sí, pero éstos no exijan convulsiones; un orden, por lo demás, cuya estructura refleje a la vez la constitución de la naturaleza humana y las fuerzas ontológicamente constitutivas en la sociedad, y que refleje su autonomía respecto de ambas en la sabia y peculiar disposición y combinación de las mismas: en su organización. La parte sustancial, y más perenne, de la *Política* es la respuesta a tal pregunta: y en el libro II queda por completo apuntada (y aun algo más, como se verá al final del presente trabajo). La *pars destruens*, es, pues, como siempre, *pars construens*. Una vez precisada la salvedad expuesta podemos sin más dilación entrar en lo que será nuestro objetivo, a saber, determinar la teoría del poder que Aristóteles va diseminando en la doble crítica mencionada.

La conservación de la polis no era obra ni del azar, ni de la naturaleza, ni de la moralidad en cualesquiera de sus formas; bien mirado, no era tampoco el resultado del ejercicio espontáneo de ninguna voluntad, ya fuese individual, grupal o colectiva. Sin duda ésta estaría presente, pero sólo satisfaciendo ciertos requisitos sería poder, es decir, medio para el fin prescrito. Sólo su inclusión en un orden determinado garantiza su legitimidad y su eficacia, y ese solo hecho es de por sí señal del grado de autonomía —vale decir: de tecnificación— alcanzado por aquél; ese *poder* alcanzado por el orden, ese poder encarnado en cierto orden, pone una serie de condiciones a los administradores del mismo: condiciones que afectan tanto a su titularidad como a su ejercicio. Ahora bien, si ello significa que no todo orden es válido porque no todo orden cumple con aquéllas, no es menos cierto que la eficacia del mismo depende a su vez de otras condiciones, materiales unas e intelectuales las otras: éstas le capacitan para no actuar en vano, aquéllas le permitirán no actuar en vano.

Toda polis estará en estado precario, ningún poder será por completo efectivo si no se regula la propiedad. La pobreza, por ejemplo, como señala al pasar revista crítica a los defectos de la constitución laconia, se basta y sobra para,

mostrando la falacia de la igualdad cuando ésta prescinde de su aspecto material, humillar con ello la democracia; así, la originaria intencionalidad democrática de las comidas en común, uno de los vehículos ideados en pro de la concordia social por el legislador, no puede llevarse a cabo ante la imposibilidad del pobre de acudir a ellas debido a su incapacidad de costearse él mismo su parte del ceremonial (1271 a). Una comida pública sazónada con indigencia sólo puede aparear, por tanto, una indigestión política. Y la pobreza también tiene que ver, insiste Aristóteles, con la propiedad. No es que el estagirita atribuya a una causa social lo que durante milenios se ha considerado una maldición divina —Aristóteles no es Marx—, pero sí afirma que una racional posesión de los recursos es posible, y que ésta debe tener un sentido, que es el de la formación y señorío de la clase media, la clase *democrática* por excelencia: la que hace posible la existencia de la *politeia* o «república» merced a su comportamiento moderado y liberal a un tiempo (1265 a).

Demos, con todo, un paso atrás. Las últimas palabras nos han hecho ver que la cuestión de la propiedad —al menos tal y como su casuística es desplegada en el libro II— no es únicamente, ni siquiera de modo principal, una cuestión económica, sino, antes que nada, moral. En su crítica del comunismo platónico, Aristóteles había apostado por el «sistema actual», caracterizado por la simbiosis de los dos extremos: el régimen privado de la propiedad y el uso común de los bienes, siguiendo la amigable máxima de los pitagóricos, proporcionaría a los propietarios y a la sociedad los elementos mejores de los dos sistemas antitéticos. Una vez hecha tal apuesta, el paso siguiente consistiría en delimitar el monto de la posesión adquirible por cada ciudadano, a fin de impedir el surgimiento de diferencias conflictivas entre ellos. De Platón recuerda, sin comentarios, su aceptación en *Las leyes* de una diferencia de un quintuplo en la posesión como máximo legal permisible. De Faleas, en cambio, reprueba su aspiración a nivelar completamente las posesiones. El desarrollo de la argumentación demuestra que aquel silencio es crítico cuanto la voz.

Si alzamos la perspectiva al objeto de abrazar en una visión de conjunto la doctrina aristotélica de la propiedad, pronto nos apercibiremos de la complicación de la misma al introducirse un argumento más: el demográfico. De aquéllos, como de la constitución de Laconia, se censura que el discurso sobre la propiedad haya hecho caso omiso del número de nacimientos, ausencia que por sí misma es suficiente para invalidarlo. En efecto, ¿de qué serviría nivelar la

propiedad, como quiere Faleas, si no se fija asimismo un tope a los nacimientos? Un mayor número de hijos disminuye la cantidad poseída, y si aquél aumenta desmedidamente muchos ricos terminarán pobres y, como los que ya lo son, se harán revolucionarios: ¡todos los caminos conducen a la política, según se ve! Además, y volviendo adonde estábamos, tampoco vale nivelar cuando no se especifica el nivel, que ha de ser el medio; y si en su interior se aceptan diferencias el tope, según se indicara, es el que permite un uso moderado y liberal de las riquezas. Y con ello la moralidad ha hecho acto de presencia en un ámbito, el económico, donde sociología y política ya convivían en sólida interacción.

Lejos de ser mero convidado de piedra, la moralidad desempeña el rol de primer actor. Argumento basilar en su confutación del comunismo platónico era que éste disminuía el campo de la virtud y de la felicidad consiguiente. Aparte el hecho de que la división de intereses, inherente al reconocimiento de la propiedad privada, deja sin argumentos a quienes se alzaban contra la desigual posesión de bienes cuando la propiedad era común, aquélla suponía en sí misma una gran «felicidad», pues es una suerte de prolongación del natural amor que cada uno profesa por sí mismo —diferenciado netamente por Aristóteles tanto del egoísmo como de la codicia— y, por otra parte, permite el goce de ser generoso con amigos o extraños. Por lo demás, puntualiza, comunismo y nivelación de bienes partían de un presupuesto erróneo: creer que el tropel de males que sacuden la vida social se producen por obra y gracia de la propiedad privada en exclusiva, cuando la causa última de los mismos es puramente antropológica: la «maldad humana». La etiología del mal, en cambio, es mucho más abigarrada, y en su descripción el brillo del genio vuelve de nuevo a refulgir como pocas veces en la historia. El mal, asegura, no es sólo producto de la necesidad, sino también de la lucha de intereses que cruza la sociedad de parte a parte, del conflicto de valores aireado en esa lucha, e igualmente de la persecución a ultranza del placer: de una serie de objetos que el cuadro axiológico de la comunidad reputa valiosos, pero que el autor de la *Política* califica sobre todo de innecesarios. Así, mientras la ambición de los ricos disputará por evitar la nivelación, la codicia de los pobres le hará frente por imponerla: y será la bandera del honor la enarbolada por ambos bandos durante el combate. Del mismo modo, la afloración de deseos cuyo único objetivo es el placer de satisfacerlos conduce sin remisión al conflicto entre esas máquinas.

La naturaleza humana, su maldad, es pues el punto en el que debería concentrar sus esfuerzos la obra reformadora, en lugar de hacerlo en los —malos— parches propuestos. Se requieren leyes y educación si el objetivo consiste en revitalizar la sociedad, remedios que vayan hasta las raíces en lugar de andarse por las ramas. De ahí que el recetario completo contra la policromía del mal social, resumido en la crítica a Faleas, incluya «fortuna y trabajo moderados» en el capítulo de la tenencia de bienes, «templanza» frente al juego de ambiciones y «filosofía» si en la búsqueda de placer se aspira a lo que se debe, o sea, a «disfrutar de sí mismos» (1267 a).

La ciudad nueva, por tanto, exige hacer frente al conflicto social mediante ese tríptico de medidas esbozado, y no sólo una mera reforma en la organización de la propiedad. Ahora bien, la implantación del mismo, que de otro lado no es sino un aspecto del ordenamiento total de la polis, requiere lo que el todo del que es parte, es decir, de un saber capaz de determinar el complejo institucional que velará por la seguridad, tanto interna como exterior, de aquélla. Es precisamente la ausencia de un saber como ése uno de los vacíos más clamorosos dejados sea por la teoría como por la práctica políticas, y lo que explica esa mezcla bizarra de razonamientos que nada tienen que ver entre sí —como, por ejemplo, el vínculo platónico entre comunismo de bienes y unidad de la polis—, esa ceguera a la hora de definir los fines de la sociedad, esa inadecuación entre medios y fines —al respecto, el desarrollo del ejemplo platónico recién citado se revelaría singularmente significativo—, la insuficiente presencia de elementos necesarios a la construcción del buen orden —como las medidas relativas a las relaciones de la ciudad con sus vecinas, apenas explicitadas en Platón o inexistentes en Faleas—, la sobra de aquéllos —no toda virtud se relaciona con la guerra: uno de los reproches que Pericles le hacía a la constitución de Esparta recuperado ahora por Aristóteles—, la propia incoherencia interna o la falta del matiz que aclare la posición adoptada —también aquí Platón hace al caso, como Hipódamo, o la constitución de Cartago, etc.—, y un sinfín de errores o medias verdades más que nos queremos ahorrar.

El foco de la crítica hace converger sus rayos en el mismo centro: ni la teoría ni la práctica políticas han sabido delimitar su objeto con precisión, y menos aun aquélla que ésta. En el segundo caso, en efecto, y pese a defectos sustanciales, por acción u omisión, algunas constituciones han demostrado una cierta claridad en sus objetivos y eficacia en sus medios, y si todas las enumeradas

supieron atraerse la adhesión de los ciudadanos, fue la de Cartago, con todo, la que llevó su experiencia institucional más cerca del modelo. La teoría, por el contrario, anduvo más lejos del mismo, tanto a causa del número de problemas dejados de lado, como de los no debatidos o por la falta de integración de las disposiciones establecidas. Platón, se ha visto, es un caso en sí: no sólo inunda su metafísica construcción social de «consideraciones ajenas» a la política, no sólo el edificio es arrancado finalmente del suelo por la especulación —también en *Las leyes*, donde la menor tasa de ingredientes utópicos no acaba con el carácter utópico de su ideal—, sino que al pasar del conjunto a los detalles la irracionalidad no ha hecho más que estrecharse, al punto que el resultado parece obra de la ciencia del azar. Así, el objetivo asignado a la polis, establecer la unidad de los ciudadanos, ignora tanto la naturaleza humana —cree posible suprimir las pasiones en lugar de mejorarlas— como la naturaleza de la ciudad, de la que no ha percibido su diferenciación cualitativa de otras formas de comunidad naturales: miope ante los efectos de la educación legal, que sólo llega a reformarla, nunca a revolucionarla, por lo primero, es también, como consecuencia, miope no sólo ante la nivelación por lo bajo a que conduce la proclamada unidad, sino igualmente al hecho de que la unidad de la polis no puede prescindir de la pluralidad de valores e intereses. Por lo demás, vanas serán las pesquisas en pos de las consideraciones sobre el por qué y el cómo de la obediencia de los súbditos, como tantas otras ya mentadas. Si el lector añade al cuadro un factor más, a saber, que el crítico es, nada menos, el inventor de la sociología política merced a las preguntas formuladas en sus indagaciones, sabrá hacerse una más cabal idea de la distancia solar que media entre la visión de uno y la del otro; o por decirlo de otro modo, de por qué, al hablar de política, en ciertos aspectos Aristóteles es aún nuestro contemporáneo y Platón se quedara donde está.

La nueva ciencia concibe, pues, la conservación de la mejor polis posible como una tarea científica, fruto del descubrimiento de nuevas potencialidades del viejo instrumento del poder, que ahora se presenta en sociedad bajo un aspecto completamente remozado: tanto que la organización de dicha polis puede concebirse como una función de las propiedades de aquél. Son escasas, por no decir nulas, las alusiones a la cuestión de la titularidad del poder en el capítulo que analizamos, en tanto son abundantes las relativas a su ejercicio. Empezaremos nuestro quehacer con un concepto que, en una democracia

directa, como es el caso, abraza ambas dimensiones: el de participación. Rebasaríamos sin duda el marco en el que hemos decidido permanecer si explicitáramos la íntima conexión de tal concepto con el de libertad, del que constituye una de sus manifestaciones —la otra será la obediencia a las leyes: y las dos serán desarrolladas en libros ulteriores—, pero ese vínculo aquí no expresamente formulado va dejando pistas aquí y allá, por lo que resulta rastreable en algunas de las consecuencias derivadas de otras afirmaciones, éstas sí claramente presentes. Con todo, no las seguiremos.

Las observaciones sobre la obra de Hipódamo de Mileto, así como sobre las constituciones de Laconia, Creta y Cartago, contienen más de un punto en común, y principal entre ellos, sin duda, es la afirmación del vínculo existente entre la participación política del pueblo y la durabilidad de la constitución, es decir, la conservación de la polis. Aristóteles, lo veremos después, no se muestra partidario de que cualquiera pueda acceder a cualquier cargo público, ni siquiera cualquiera de los miembros de una clase que monopolice el ejercicio de tal o cual magistratura. De ahí su crítica, por citar un ejemplo, de la institución del eforado laconio cuyos miembros son —todos, y necesariamente— de extracción popular, con lo cual las posibilidades de que alguno de ellos sea pobre son grandes, las de que ese pobre esté, justo por eso, corrompido son máximas; o lo que es lo mismo, las posibilidades, en semejante tesitura, de evitar la venalidad de los cargos es prácticamente nula. Pero sí se muestra partidario, y decidido, de la participación.

Su función es siempre la misma, pero su significado es aún superior a ésta. El ejercicio de tal actividad es la garantía de la adhesión al régimen de la clase que en él encuentra un lugar para ella, porque es el único medio que posee para realizar su interés. Es también el solo modo de que se le acredite su valor para la ciudad. Ejercer sus derechos políticos significa eso precisamente: el reconocimiento público tanto de sus intereses particulares como del carácter necesario de su actividad para la supervivencia de la entera comunidad. La contrapartida, decimos, es la adhesión al régimen, o, lo que viene a ser lo mismo en la práctica, más garantías de conservación de la polis. A ello se refiere Aristóteles en la totalidad de las referencias alusivas a dicho concepto. Ya mencione a cada categoría por su nombre —agricultores, artesanos, etc.—, como en sus observaciones a Hipódamo, ya las agrupe en el demos y hable de ellas al unísono, como en los demás casos, la referida ecuación no deja de estar presente.

Con todo, decíamos, el significado de la participación rebasa el de su función. En efecto, en un pasaje bastante contrario a la constitución cartaginesa, y al que más tarde se dará una valoración plena, Aristóteles señala, frente a la acumulación de cargos aplaudido por aquélla, una mayor presencia en ellos de las diversas clases es a la vez *politikóteron* y *demotikóteron*, esto es, «más constitucional» y «más popular» (1273 b). Y esa autonomía aquí aludida del primer rasgo frente al segundo, esa autonomía del derecho frente al hecho, de la ordenación política frente al orden social, viene a subrayar y explicar contemporáneamente por qué, en un comentario a la constitución cretense, había llegado a decir que la aquiescencia del pueblo al régimen no era señal de buena constitución, puesto que no participaba del mismo (los *kósmoi*, a diferencia de los éforos, no se extraían entre los de su clase) (1272 a). Vale decir: que aunque su función sea igualmente cumplida sin ella —mantener al pueblo adicto al régimen—, la ausencia de participación popular es un claro indicio de irracionalidad en el sistema constitucional —como lo sería de ineficacia si Creta, no siendo una isla, viera cómo el mar no la aísla de la corrupción (*ibidem*).

Por lo demás, la idea de la harto probable rebelión del pueblo contra un régimen que al no permitirle participar en su interior le garantiza su desafecto hacia él, es la consecuencia necesaria de una visión de la sociedad que encierra a las diferentes clases que la integran en compartimentos estancos, separadas por un foso de ideas, valores, intereses y necesidades mutuamente enfrentadas entre sí, y que sólo la común defensa de los mismos en las instituciones habilitadas al respecto permite atravesar, al impedir que estallen al tocarse. La diferenciación extrema entre tales clases impide a una *estar presente por* otra, razón por la cual cada decisión política sería considerada por la clase ausente como la prolongación de su hegemonía por la clase que la adopta, es decir, como otro atentado más contra ella. Se comprende que en situación semejante no se hubiera de esperar a Hegel para afirmar que la cantidad se volvería calidad. En cambio, será esa misma satisfacción de los intereses, inherente según Aristóteles al hecho de la participación, lo que evite no que las diferencias sociales generen conflictos políticos, pero sí su degeneración bélica. La participación lleva consigo, por tanto, la garantía de su eficacia (la historia, ni siquiera la historia ateniense, nunca fue tan optimista como el Estagirita, pero éste tenía derecho, por lo menos, a creer ser lógico). Hay una consecuencia más; en su actividad política cada clase no deja de defenderse a sí misma, según hemos repetido. Las

decisiones, dependiendo del órgano que las tome, podrán ser más o menos favorables a una de ellas o a alguno de sus miembros, pero el hecho de que se les pida cuentas a éstos, y el hecho de que aquéllos respondan a intereses diversos, y de que incluso algunas deban ser ya una negociación entre puntos de vista —es decir: intereses— opuestos, como es el caso de la asamblea republicana, conduce a la posibilidad de que puedan ser irracionales, pero también a la mínima posibilidad de que puedan ser arbitrarias: una suerte de equilibrio de poderes, una suerte de poder que frena el poder, resulta inmanente a la participación política de las clases: la patente de la fórmula será de Montesquieu: su práctica, de Aristóteles —como también de Polibio, por no salir del mundo clásico.

El compromiso que el poder había contraído con la preservación de la polis lo ha llevado por el momento a imponer dos exigencias: por un lado, a establecer una serie de condiciones, tanto materiales como intelectuales; por el otro, a determinar la participación de todas las clases —libres, se entiende— constitutivas de la sociedad. Pero al llegar aquí parecía haber embocado el camino de la contradicción, pues esta última demanda coexistía con otra que prohibía que todos pudieran ejercerlo. ¿Cómo es posible conciliar ambas posiciones? Es el turno del mérito, la nueva propiedad sacada de la chistera de sus atributos: y el aparente nudo gordiano no queda siquiera en paradoja. Gracias a él, el poder hace convivir en su seno a todos los que deben participar de él, que son todos, con todos los que deben ser elegidos para ciertos cargos, que son todos los que tienen méritos para ello, es decir, unos pocos. Pero antes de continuar, notemos el presupuesto sobre el cual ejerce el mérito su soberanía: una subdivisión de la materia del poder en diversos cuerpos, una cierta proliferación de órganos con su distribución funcional consiguiente; no sabemos, al menos no todas, las competencias adscritas a cada uno de ellos, pero sabemos, al menos, que el poder ha vuelto a imponer su criterio en aras de la eficacia final: necesita dividirse, repartirse, para rendir. Luego, a lo largo del proceso de su ejercicio, ya hará cooperar a sus diversas partes, ya equilibrará sus distintos miembros. Y sabemos también algo de la naturaleza de éstos: unos serán —total o parcialmente— colectivos, unipersonales los otros. Y como por lo que se sabe se deduce, cabe asimismo pensar que aquéllos sean mayoritariamente los destinados a la participación indiscriminada, y éstos a la meritoria (aunque Aristóteles avanza algo más: a propósito de la constitución de Cartago

[1273 b] resalta sin criticar que el pueblo, en ciertas circunstancias, adopta igualmente resoluciones decisorias: otro caso más de cualidad hecha a base de cantidad, como hará ver en un libro ulterior, en uno de los pasajes de mayor relevancia en la historia del pensamiento político). Hemos vuelto, pues, al mérito.

Cuando el poder impone al mérito en el cargo depone del mismo varias creencias y otras tantas naturalezas: la de que el rico es poder: o el noble, o el bondadoso, o el potente, o la tradición, o la herencia, o la casta, o, incluso, la misma ambición, respecto éste que reprocha paradigmáticamente en los espartanos (1271 a), etc. Depone también algunas consecuencias: la tiranía unas veces, la venalidad otras, la irresponsabilidad siempre. El mérito es, por tanto, un giro de tuerca más en el proceso de tecnificación de la política. Conviene con todo añadir que el merecedor no es sólo un especialista político más; su llegada al cargo se debe, sin duda, a su idoneidad para él, pero en la misma deben entrar una serie de cualidades no estrictamente técnicas que le han otorgado ya el prestigio social que, como una fuerza ciega, debe impulsarle hasta aquél sin que sea necesario ningún procedimiento electivo formal al respecto: el mérito, cabría decir, lleva consigo la elección. Así de terminante suena al menos la sentencia emitida por Aristóteles en una de sus observaciones acerca de la constitución laconia (1271 a). Pero no es menos cierto que el merecedor del cargo, que en cierto sentido coincide con el virtuoso moral, una vez en él debe demostrar su valía técnica en el ejercicio del mismo: y es esa valía, o mejor, las consecuencias —la buena *administración*: el buen gobierno— derivadas de ella, lo que juzgando el conjunto de la actividad, lo técnico y lo *político*, se indicará como virtud política. De otro modo, el poder se vuelve ético en sus efectos al actuar técnicamente como tiene que actuar.

Pero el poder, llevando el mérito al cargo, adquiere alguno más; no sólo que se le deba llamar virtuoso por ser como tiene que ser, sino por las consecuencias políticas y sociales traídas consigo. Aristóteles se revela plenamente consciente de las primeras, pero no así de las segundas. Es lo que se pone de manifiesto, por una parte, en su elogio de la constitución cartaginesa, cuando indica que a la realeza se asciende por la escala del mérito, y que éste, al no ser hereditario, sustrae el cetro al monopolio de una familia determinada cualquiera (1272 b). Y es lo que se pone de manifiesto, por la otra, en su silencio sobre su incidencia social; el topo de la meritocracia, en efecto, al no tener su sede en

ninguna clase específica, sino en individuos específicos, va zapando el carácter monolítico con el que antes las clases se cerraban entre sí y unas a otras: el mérito va abriendo fisuras en los antaño bloques compactos y por ellas emerge sin ningún pudor, y sin ningún caparazón de casta, el sujeto individual.

El mérito, visto en profundidad, parece una suerte de oráculo por cuyo trámite el poder pregona en parte cómo es y vaticina en parte cómo quiere que se le use. Lo dice todo como criterio de elección a los cargos públicos —e incluso dice aun más cuando se le consulta para una ulterior reelección. Acerca de éstos, de las personas que los ejercen, y aun de su desempeño, aunque incompleta, suponen una fuente inagotable de información. Su sola presencia en el marco constitucional aboga en contra de la posible acumulación de los mismos, e igualmente contra su carácter vitalicio. Aclaremos que no existe un desacuerdo de principio entre aquél y estos dos advenedizos del poder —análogamente a como tampoco contravienen necesariamente el principio de participación. Adscribir de forma definitiva ciertos cargos a determinadas personas, o declarar acumulables algunos de ellos, ni significa que los demás hayan prescindido del mérito como escala de acceso, ni que dejen de ser personas meritorias las que ostentan más de uno —ni, a menos que sea Platón quien haga la constitución (1264 b), tampoco que los nuevos propietarios no pudieran compartir poder con los participantes en las asambleas. Pero en la práctica sí puede darse el desacuerdo que cierta teoría aprueba, y desde luego se da asimismo con los principios superiores expuestos aquí. Y es un hecho, sentencia Aristóteles, que no debe darse. A decir verdad, asentar el principio distributivo del poder para más tarde, en su ejercicio, tolerar el monopolio o la reunificación total o parcial de las partes divididas suena a belicosa declaración de incongruencia.

Así pues, con su preferencia por el mérito, el poder hizo profesión de fe contra la acumulación de los cargos y contra su desempeño vitalicio. La primera va haciendo hueco a la tiranía en la delgada red de equilibrios en los que se sustenta la inmortalidad de la ciudad ideal, es decir, le va cavando la fosa (que será cada vez más profunda cuanto más cargos se junten, y que será definitiva cuando los haya juntado todos: pues, en tal caso, además, el monopolista del poder adquirirá el que le faltaba: la condición de vitalicio. He ahí al tirano, o lo que es igual: una concentración ilimitada de poder que, de nuevo, se ha vuelto persona: desnuda manifestación de arbitrio). El juicio de Aristóteles contra la acumulación era tajante, y no sólo porque anulaba la política según él entendía

que ésta debía ser: significaba al mismo tiempo una contravención antropológica, pues la naturaleza humana funciona —en ello Aristóteles es Platón— según el principio de función específica, lo que significa que cada uno puede hacer bien una cosa sola. La acumulación, por tanto, rompe las reglas de la especialidad, lo que significa, con otras palabras, que la antropología ha lanzado contra ella su anatema antes aún de que lo haga la política. Con anterioridad a la entidad del daño que haga, ya se sabe, al menos, que será ineficiente. Abolirla constituirá, pues, el mandato que el Estagirita dará a la constitución cartaginesa (1273 b).

De manera similar, abolir el carácter vitalicio de los cargos es el mandato que dará tanto a Platón —ya se lo ha dado—, como a la constitución laconia (1270 b, 1271 a); los miembros del consejo de ancianos, cierto, no se corresponden con los gobernantes queridos por el autor de *La república*, pero aunque lo fueran, aunque destilaran virtud por los cuatro costados, seguiría siendo defectuosa la regla que lo estableciera. Un cargo vitalicio no es una acumulación de cargos, pero sí una acumulación de cargo, es en el tiempo lo que aquélla en el espacio, y aunque las consencuencias, en principio, no son las mismas, sí pueden al final asemejarse: un cargo atribuido de por vida a una sola persona, aunque sea meritoria, priva a otros méritos mayores del acceso al mismo. Como priva a determinadas personas, las reelegibles, de que a los méritos que de consuno pusieron virtud y técnica para llevarlas hasta ahí, no se les añade el reconocimiento público a los nuevos méritos contraídos en el ejercicio del cargo —técnicos, y por ende virtuosos— que motivarían su reelección.

Digamos algo más al respecto. El doble no antevisto impuesto por el poder en el ordenamiento, esa dúplice negativa del cargo a dejarse monopolizar temporal o espacialmente, ayudan a configurar sus señas de identidad técnicas, a emanciparlo de las personas que lo están ocupando en un determinado momento; proceso ése coincidente con el de despersonalización de las instituciones, que viene a realzar su grado de objetivación y termina por imponer nuevos tributos, ya sea a quienes lo detentan, ya sea al modo en que lo ejercen, como pasamos a mostrar. Un grado más de dicho proceso lo proporciona el argumento con el que Aristóteles remata su rechazo del cargo vitalicio, que por su singularidad y carácter revolucionario se constituye en uno de los momentos cumbre de su teoría, y que se sustancia en una crítica frontal del venerable sistema gerontocrático. Los cargos no deben ser vitalicios porque la vejez llega

a la mente tanto como al cuerpo. Nótese lo que Aristóteles proclama en esa frase. Los ancianos, por probos que puedan ser, al perder parte de sus facultades pierden la capacidad de llevar a cabo las funciones que les fueron encomendadas. Los ancianos, pues, no deben gobernar. La mente envejece con el alma, los achaques de la edad se convierten en achaques del cargo y la salud —conservación— de la ciudad se deteriora y periclita. De otro modo: la eficacia del poder depende de su acción constante sobre la ciudad, pero cuando se confunde tan estrechamente con las personas que lo detentan los años van sembrando de debilidad las fuerzas de dicha constancia. Es la juventud del poder la única que debe ser eterna, pues eterno es el fin del que se nutre, no la de quienes lo administran, meros ejecutores que se alternan en los cargos mientras éstos gozan la alternancia. Es esa eterna, inmarcesible juventud de que goza al despersonalizarse, uno de sus momentos de gloria, donde se sabe próximo a la perfección. Sin duda, su infinitud está constituida, medida, por la sucesión de las personas que lo usan, y su valor depende de la capacidad de éstas: pero no lo es menos que mientras él dura, el cargo se alterna y las personas pasan, y que es su eficacia el metro del mérito de aquéllas. Y no sólo: las hace trabajar para él por lo que valen en relación con él, por lo que valen en relación con las funciones que él les asigna, y no por lo que valen en sí, por lo que valen moralmente —aunque, en la práctica, la eficacia acabe virtuosa; como tampoco por lo que sienten o piensan sobre las demás cosas, y ni siquiera se interesa si son felices o no mientras son poderosos.

En cuanto al modo de ejercer el poder, es otra vez en las reflexiones acerca de la constitución espartana donde hallamos momentos estelares. En ella los éforos hacen lo que no deben hacer, esto es, ejercer un control absoluto sobre los asuntos más importantes, modo ése de actuar que les acerca peligrosamente al de los tiranos (1270 b). Luego, contra ese desempeño ilimitado y onmímodo en el cargo vendrán también argumentos morales, pero el primero, el que vale incluso contra los hombres probos que detenten un poder susceptible de ejercerse de tal modo, es político —como política es también la consecuencia de alguno de los argumentos morales: el relajamiento moral del que tantos de ellos hacen ostentación, en efecto, priva al detentador del poder —es decir: al poder— de su valor ejemplarizante, hurto ése que resta fe a la obediencia. Con todo, hay remedios legales contra eso, y aunque Aristóteles acentúe en su argumentación más el lado moral que el jurídico, ello se debe probablemente a que está reprobando el quehacer de hombres concretos —los miembros del

consejo de ancianos, en este caso, tan símiles sin embargo a los éforos—, tan proclives al favoritismo por haber aceptado los favores de la corrupción. Tales remedios son, por un lado, la responsabilidad del que ejerce el cargo —tributo inmanente a su carácter *electivo*, que en la presente constitución Aristóteles resolverá dictando en contra de que lo sean ante los éforos: y que, en la futura, resolverá fijando en la asamblea popular la sede desde donde exigir la rendición de cuentas. Y por el otro, la legalidad: los éforos, en efecto, no deberían fallar según su criterio, sino según «la palabra escrita y las leyes» (1271 a) —la idea se repetirá a propósito de la constitución cretense (1272 b). No se teme sólo el querer ocasional de un ser generalmente corrupto a causa de la miseria de su condición; es decir, no es al malo al que se teme: se teme igualmente que el justo actúe sólo según su arbitrio.

Los conceptos de responsabilidad, delimitación y legalidad, entretejidos, forman, junto al antevisto de participación, la red de garantías que protege al ciudadano de los abusos en los que el poder suele saldar su ejercicio. Pero Aristóteles, en su búsqueda de la organización que preserve a la ciudad del conflicto que destruye, idea nuevas medidas con las que plantar cara a los retos sociológicos que la desafían. Bien mirado, ya la participación era una de ellas —Spinoza, alumno excelso, saldrá bien ilustrado del aula—, pues no había razón para dejar fuera del gobierno de la comunidad a la mayor parte de sus miembros, sobre todo cuando, tras impedirle la defensa política de sus intereses, se pretendía su adhesión en aras de la concordia. Pero el nuevo poder no se contentaba con eso. Quería eficiencia, y ésta no se contentaba con hacer justicia a una clase: especialmente porque si no se eliminaban ciertos fenómenos sociales propios de numerosas ciudades griegas, la medida anterior hubiera quedado probablemente como la última reliquia de un mundo lleno de buenas intenciones.

El concepto aristotélico de *politeia* es posiblemente el más ambicioso esfuerzo realizado en el mundo antiguo por reconducir la heterogénea gama de poderes sociales hacia un único centro de imputación que abocara en un único sistema regulador. El intento no saboreará las mieles del triunfo, pues no conseguirá conducir su tensión unificadora hasta el trono de una única soberanía —Aristóteles no es Hobbes; empero, los frutos obtenidos en su esfuerzo serán inmensos. La seguridad jurídica no tolera, afirma aquél, que la doctrina de Hipódamo acepte la presencia en la comunidad de hombres armados por su cuenta, porque las armas acabarán siendo en ella los únicos

derechos políticos, y quienes no las poseen acabarán integrando las reservas de esclavos. Se trata de una nueva versión de desigualdad material, cuya existencia, en cualquiera de sus manifestaciones, destierra, antes o después, tanto la igualdad como la libertad política de la ciudad (1268 a). Con similar rotundidad fallará contra el ordenamiento cretense, en el que la aristocracia identifica el hecho con el derecho al imponer la fuerza como ley: al sustituirla por su arbitrio cuando quieren (1272 b). En un fragmento antológico que hubiera firmado Madison, Aristóteles delata cómo las facciones configuran un interés especial al margen del general, y cómo esa conducta, abocando a la suspensión de la labor del gobierno, es semilla de futuras conflagraciones sociales. Una corona normativa será el tocado de dicho razonamiento: un régimen así, como el cretense, se dirá constitucional, pero se trata más bien de una «oligarquía tiránica» (1272 b).

Falta un último punto por considerar. En nuestro análisis del poder pasamos de puntillas sobre la cuestión de su naturaleza para detenernos en la de su ejercicio. El motivo, ya lo dijimos. Pero nada se ha dicho todavía de una de las cuestiones más candentes y omnipresentes en la historia del pensamiento político: la del fundamento. Que suele confundirse con la del absoluto. ¿Existe esa fundamentación para la polis ideal aristotélica? La respuesta es no, y cabría por ende tenerla por revolucionaria de no ser por dos razones muy distintas. Una de ellas —quizá no sea extemporáneo traerla a colación aquí— es que, como bien ha demostrado Arendt, hasta las revoluciones mismas se han buscado su absoluto, han construido su propia religión. La otra es que, entre Heródoto y Jenofonte, Aristóteles había encontrado un precedente en Tucídides. A diferencia de la historia contada por aquéllos, especialmente por el primero, el magno notario de la guerra del Peloponeso sólo vió causas humanas en el mundo humano. Este, de pronto, se vio más ancho y más solo una vez desaparecidos los dioses de las acciones de los hombres: también más grande, más libre y más abierto —más heroico, se podría decir—, pero más turbio e incierto en cuanto menos religioso. Aristóteles recogería dignamente la antorcha de esa herencia cuando, como parece harto probable, enviaría toda consideración acerca del oro divino presente en las almas de los gobernantes platónicos (1264 b), al limbo de «consideraciones ajenas» con que su doctrina embarullaba la ciencia política.

Ahora bien, se puede entrar en el reino del absoluto por una puerta lateral, que las tiene. Es lo que desde siempre, y durante milenios, ha hecho el grueso

de la teoría iusnaturalista —no sólo ella, a decir verdad—, que se valía del expediente de la ley natural para acabar dando el poder unas veces a los dioses y otras a su concentrado, al monopolista por excelencia: a Dios. Aristóteles también habla de las leyes, y de la justicia cuando trata de ellas. ¿Es ése el absoluto errante? Aborda el asunto en sus disquisiciones sobre el tratamiento dado por Hipódamo de Mileto a la reforma legal, y que constituyen otro hito más para el pensamiento. Resumiendo al máximo el de Aristóteles es menester concluir que ningún absoluto es posible, ni siquiera en el mejor régimen, el de los «libres e iguales». En efecto, pese a ver en la polis la comunidad perfecta, el fin-naturaleza del hombre, y pese a creer en la perfección de esta comunidad mejor, vale decir, que existe la mejor forma real para la materia social, sin embargo prescinde de todo absoluto, comprendido el de la justicia (platónica, la cual tenía, como se sabe, otro aun más que el suyo detrás: el del bien). Aquélla, para ser, necesita el antídoto de una cierta dosis de injusticia, de lo contrario se destruiría. ¿Cómo se llega a semejante paradoja? La pregunta inicial era más técnica: ¿deben cambiarse las leyes? Puesto que hay historia, y la historia es progresiva, incluso desde el punto de vista del conocimiento, es preciso reconocer que hay leyes, la más antiguas, que son toscas e injustas; puesto que en la historia se cambia, es preciso reconocer que son insuficientes. Es decir: es preciso reconocer que el cambio es preciso. ¿Cuánto preciso? ¿Hay criterios para medirlo? Sí: el valor de lo ganado cambiando; si es mucho, se deberá cambiar; mas si es poco será mejor aceptar el error, la afrenta, del gobernante y de la ley, porque el cambio continuo crearía una idea fija: la de la inutilidad de las leyes; y un sentimiento inmóvil: su consecuente desprecio. Medicina homeopática en el ámbito de la justicia, pues: ciertas dosis de injusticia garantizan la eficacia y el respeto de la ley (1268 b, 1269 a). He ahí la paradoja necesaria por la que pasa la conservación de la comunidad. Porque, en último término, de eso se trata, como se habrá notado. Aquélla exige el cambio de leyes porque éstas van perfeccionándose con el tiempo, aunque exige asimismo un cierto procedimiento en el cambio: medir, de acuerdo con el fin supremo —consigo misma, por tanto: la conservación de la comunidad—, el ritmo y la intensidad del cambio. El poder que preserva la ciudad ha encontrado un instrumento más en las leyes, del mismo modo —y por repetir, más comprensiblemente aquí, cierta alusión anterior— que la nueva ciencia que lo estructura debe basarse más en la razón

que en la tradición (son muchas más las enseñanzas presentes en el razonamiento abreviado, pero con éstas nos basta).

Para concluir. Sin entrar en las profundidades de los conceptos expuestos, ni exponer con mayor detalle su conexión sistemática, para lo cual hubiéramos debido recurrir al conjunto de la doctrina aristotélica, cosa que estaba fuera de nuestro proyecto; sin entrar en ello, decimos, sí hemos querido al menos reconstruir la teoría del poder que se obtiene de sumar el conjunto de consideraciones dispersas en su crítica de una parte significativa de la teoría y la práctica políticas de la época. Para eso, por lo demás, nos ha hecho falta explorar en algún caso el subsuelo de los supuestos y ampliar en otros el recorrido hasta las consecuencias. Los intentos han confluído en una teoría inmanente del poder que tiene en el objetivo de la conservación de la polis su valor supremo y su meta final: tarea que lleva a cabo a través de un complejo proceso de tecnificación creciente, materializada en una organización constitucional que lo divide en diversos órganos, unos colectivos y otros individuales, que requiere la participación de todas las clases en la vida política —actividad que se realiza en los primeros— y su complemento con el acceso a los segundos con base en el mérito; una teoría que aspira a definir un poder en grado de proporcionar seguridad jurídica a los ciudadanos gracias tanto a su ejercicio constante, cuanto al hecho de ejercerse responsablemente por individuos que se alternan en los cargos, que no los acumulan y que se limitan a las atribuciones determinadas por la legalidad; e igualmente porque aspira a suprimir todas las condiciones materiales, sociológicas o económicas, que le impiden hacer lo que debe hacer. Al final, esa técnica se vuelve normativa porque el único modo que tiene el poder de ser eficaz es organizarse como quiere la libertad (rasgo éste apenas insinuado); aunque, eso sí, sin confundirse con ella: no hay libertad sin cierto poder autónomo, es decir, que requiere determinadas características para ser eficaz, y que ni la misma voluntad *soberana* podría eliminar, pues son la condición de su supervivencia.

En nuestra exposición hemos dejado entrever tanto algunas críticas a la doctrina aristotélica —que sean las clases en lugar de los individuos el componente ontológico último de su polis, que las clases sean monolíticas (aunque, recuérdese, el mérito empezaba a fracturar esos bloques)—, fallas que están presentes por doquier, y no sólo en el libro analizado. También hemos apuntado

que la mayor parte de las ideas aquí lanzadas tendrán un desarrollo y una conexión sistemática posterior, aunque algunas son mencionadas sólo aquí (por ejemplo: nada se dirá en el resto del texto de quién debe proceder a la reforma legal). Falta quizá por señalar que si Aristóteles se hubiera demostrado enteramente coherente con la doctrina aquí esbozada, por fuerza hubiera debido reconsiderar sus ideas sobre algunas de las piezas maestras de su teoría: el concepto de virtud, la función de la educación, la consideración del régimen ideal y, por cierto, su tipología de las formas de gobierno.