

El Arco y la Lira

Tensiones y Debates



Año IV, N° 4 – Diciembre 2016

ISSN N° 2344-9292

(publicación anual)

EL ARCO Y LA LIRA. *Tensiones y Debates* (ISSN N° 2344-9292) es una publicación periódica anual editada por el Grupo Acción y Concepto (GAC) y el *Programa de Investigación en Filosofía Poshegeliana* del Instituto de Ciencias (ICI) de la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS). Su principal objetivo es fomentar un espacio de producción y debate filosóficos abierto a todas las orientaciones y temáticas como así también al diálogo e intercambio con otras disciplinas teóricas. Está destinada a la comunidad académica de investigadores y estudiosos del área de la filosofía. La revista publica artículos en castellano y portugués que aporten avances en el conocimiento de los temas abordados y que contribuyan al debate sobre los problemas de la filosofía teórica y la filosofía práctica. Al mismo tiempo, la revista publica notas e intervenciones en torno a diversos autores e intérpretes. El contenido de la publicación resulta pertinente para la totalidad de la comunidad académica, pero también para un público más amplio interesado en la filosofía.

Las opiniones vertidas en los trabajos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

El arco y la lira. Tensiones y Debates

Alfredo Colmo 3787

(1437) Ciudad Autónoma de Buenos Aires

El Arco y la Lira

Tensiones y Debates

ISSN N° 2344-9292

Directora

Patricia Carina Dip (Conicet - UNGS)

Comité Académico

Fernando Bahr (Conicet - UNL)

Alcira Bonilla (Conicet - UBA)

Jorge Dottí (Conicet - UBA)

Marcio Gimenez de Paula (Universidade de Brasília - Brasil)

Mario Gomez Pedrido (UBA)

Elias Palti (Conicet - UBA)

Oscar Parcerro Oubiña (Universidad de Santiago de Compostela - España)

Dolors Perarnau Vidal (Universidad de Santiago de Compostela - España)

Jon Stewart (Universidad de Copenhague - Dinamarca)

Alvaro Montenegro Valls (Unisinos - Brasil)

Comité Editorial

Andrea Noel Paul (UNGS - UNC - Conicet)

Pablo Uriel Rodríguez (UM - UBA - Conicet)

Indice

Dossier. Aristóteles: conmemorativo por los 2400 años de su nacimiento

p.13 - María Elena Díaz

Percepción y dialéctica en la argumentación aristotélica acerca del movimiento

p.29 - Julian Gallego

Aristóteles, la democracia ateniense y el problema de la anarquía

p.45 - Andrés Rosler

Aristóteles sobre la guerra: un discurso olvidado

p.57 - Carlos Andrés Martín

Aristóteles para economistas

p.67 - Mariano Requena

¿Aristóteles marxista? Lucha de clase y democracia ateniense

p.85 - Héctor Francisco

La transmisión del saber aristotélico en el Cercano Oriente cristiano

Notas

p.105 - Sergio Barrionuevo

Burlas a sofistas y filósofos en los fragmentos cómicos griegos

p.119 - Cristina Póseman

Swift y la máquina de turbar

p.131 - Iván Gabriel Dalmau

Hacia una problematización de la imbricación entre ciencias de la vida y biopolítica en los trabajos de Michel Foucault

p.151 - Gabriela Puente

Moby Dick una estética en transición: el pasaje de lo sublime moderno a lo anómalo contemporáneo

p.165 - Nicolás Tacchinardi

La cuarta figura del Facundo o un trabajo sobre la estructura lógico-narrativa articuladora del discurso de Sarmiento en Civilización y barbarie

p.175 - Reseñas

Editorial

El arco y la lira

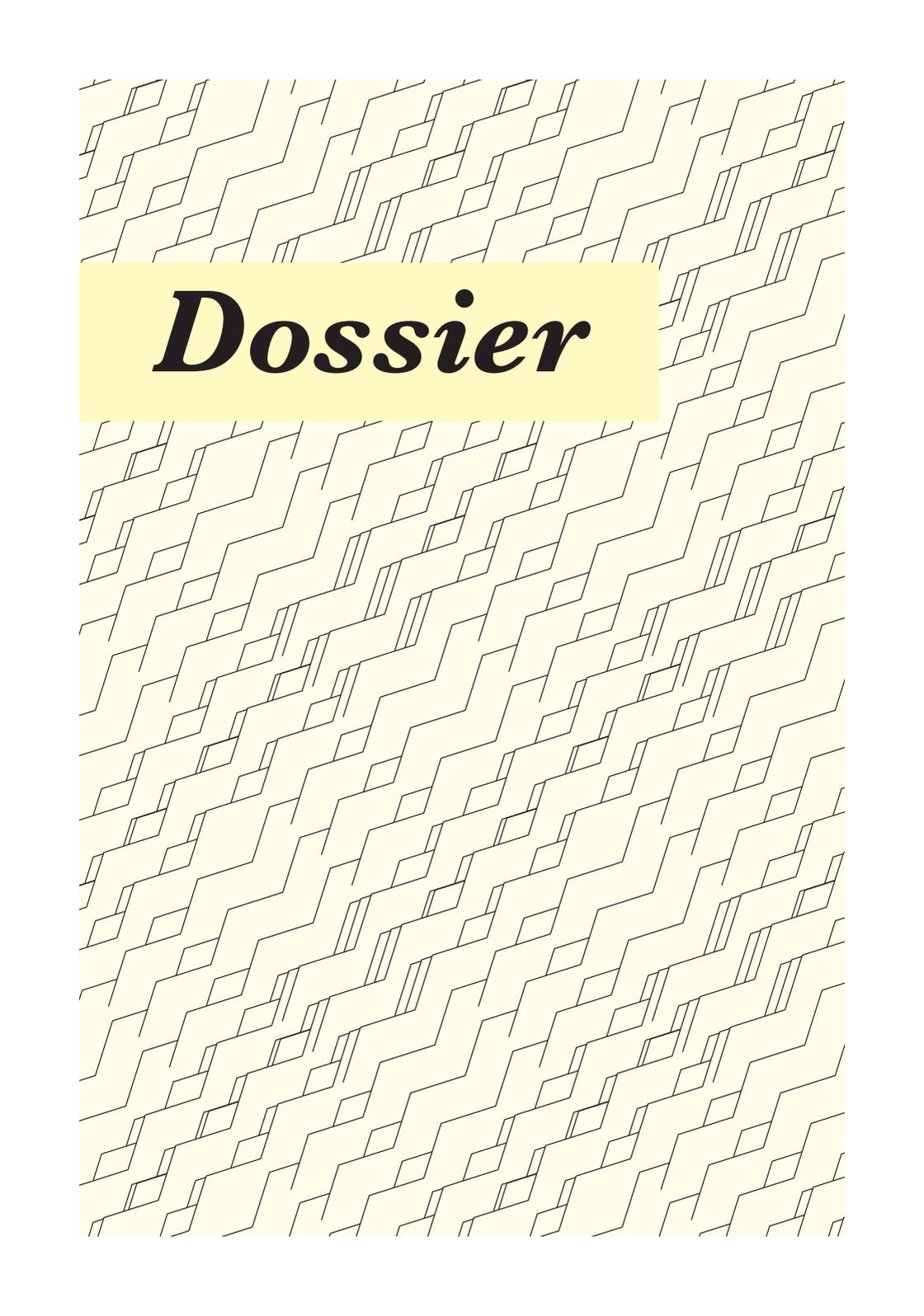
Tensiones y Debates

Es de público conocimiento la compleja y difícil situación que atraviesa el sistema de Ciencia y Tecnología argentino. Dentro de esta crisis, ya inocultable, las circunstancias que debe enfrentar la filosofía son especialmente dramáticas. El discurso económico neoliberal la desprecia por su incapacidad de adaptarse al paradigma de la ciencia aplicada, que domina tanto la conciencia epocal como la nacional. El riesgo de que el sentido común termine uniendo su voz a este ataque es inminente en la medida en que los medios concentrados de comunicación contribuyen, cada vez con mayor potencia y eficacia, a que la lógica costo-beneficio que rige la dinámica del mercado colonice el mundo de la vida. Frente a este cuadro, creemos que es necesario defender la íntima relación entre teoría y praxis y la necesidad de sostener el pensamiento crítico a través de una modesta contribución, como es la edición de una revista.

El examen crítico de la realidad, tarea a la cual se consagra la filosofía, es siempre necesario. Pero lo es con más urgencia en nuestro presente nacional, cuando desde el poder se invita a los ciudadanos a adherir de manera irreflexiva a la idea de que es necesario renunciar al “pensamiento crítico” o sustituirlo por una extravagante alquimia de “optimismo” y “entusiasmo” contribuyendo, de ese modo, a promover en la sociedad una visión empobrecida del trabajo académico.

Probablemente se presentarán tiempos aún más exigentes, en los que la defensa de los derechos adquiridos requiera medios más definidos de exposición, en los que la filosofía se verá forzada a demostrar que la libertad humana debe defenderse mediante la acción política. Si esto efectivamente sucede, aunaremos nuestras fuerzas con el objetivo de mantener siempre vivo el ideal de pensar con la convicción de buscar un camino que nos permita transformar la aparentemente incuestionable realidad actual.

Comité editorial



Dossier

Aristóteles: conmemorativo por los 2400 años de su nacimiento

Presentación

El dossier de artículos que aquí ofrecemos resulta de la compilación de un conjunto de trabajos presentados por historiadores y filósofos en las *I Jornadas Multidisciplinarias sobre el Mundo Antiguo y Medieval* organizadas por las áreas de Historia y Filosofía del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento. El eje de discusión de estas *I Jornadas* giró en torno de la obra y el pensamiento de Aristóteles y de sus proyecciones a lo largo de la Edad Media y Moderna. La excusa para abordar esta temática y generar un espacio de intercambio entre especialistas de diferentes disciplinas, fue la conmemoración de los 2400 años del nacimiento de Aristóteles, pensador cuyas ideas han ejercido, y continúan ejerciendo, una enorme influencia sobre la historia intelectual de Occidente. Su vasto legado que concierne no solo a la metafísica y la gnoseología, la filosofía práctica, la sistematización de las áreas del conocimiento y la reconstrucción de la 'historia del pensamiento', sino también al pensamiento político y a la reflexión sobre la sociedad, ha redundado en un conjunto de intervenciones muy variadas que hoy consideramos muy valiosas para su circulación.

Dada la diversidad de temáticas abordadas en los distintos artículos hemos decidido organizarlos en dos entregas. En esta ocasión tenemos el agrado de publicar un primer grupo de trabajos que reflexionan sobre distintos tópicos del pensamiento aristotélico, así como acerca de su influjo y recepción en oriente. Esperamos en el próximo número completar el *Dossier* con los trabajos acerca de otras dimensiones de su pensamiento y de la recepción de su obra en la tradición occidental.

En esta primera parte presentamos seis trabajos articulados en torno a cuatro ejes:

a. *Discurso científico*: esta sección nos proponemos una reflexión acerca de la construcción del discurso científico en Aristóteles a partir de sus estudios de filosofía natural. En este sentido, el aporte de María Elena Díaz («Percepción y dialéctica en la argumentación aristotélica acerca del movimiento») analiza las estrategias argumentativas desarrolladas por el Estagirita a partir de las consecuencias metodológicas de su estudio acerca del movimiento.

b. *Teoría y práctica política*: en este eje proponemos reunir trabajos en torno a la *Política* de Aristóteles, los cuales abordan aspectos relevantes en torno a 'política local' a partir de su reflexión acerca de la democracia ateniense y de 'política internacional' a partir de su discurso en torno a la guerra. Aquí incorporamos el trabajo de Julián Gallego («Aristóteles, la democracia ateniense y el problema de la anarquía»), quien aborda la conceptualización aristotélica de la democracia ateniense como *anarkhía* en tanto forma política de categorizar la soberanía de la multitud. Mientras que el aporte de Andrés Rosler («Aristóteles sobre la guerra: un discurso olvidado») considera recuperar un tópico 'aristotélico' muy extendido, pero al que se le ha prestado poca atención en los estudios sobre el Estagirita: el discurso sobre la guerra, dónde el autor considera a Aristóteles, en términos de política internacional,

como un fiel representante del ‘particularismo político’.

c. *Economía (y) política*: esta sección articula trabajos que repiensen el vínculo entre el pensamiento aristotélico y la economía. En este sentido, el artículo de Carlos Andrés Martín («Aristóteles para economistas») propone la noción de “autosuficiencia” (*autárkeia*) como clave para reconstruir y conceptualizar el ‘pensamiento económico’ del Estagirita. Mientras que el trabajo de Mariano J. Requena («¿Aristóteles marxista? Lucha de clases y democracia ateniense») plantea recuperar la categoría de ‘clase’ para el estudio de las sociedades antiguas, rediscutiendo la lectura reduccionista y “sociológica” de la lucha de clases que realiza G. E. M. de Ste. Croix de Aristóteles.

d. *Recepción oriental*: en este eje presentamos un trabajo de renovada actualidad, en tanto implica la aproximación a un tópico que durante mucho tiempo ha recibido poca atención entre los especialistas hispanoparlantes. El texto de Héctor R. Francisco («La transmisión del saber aristotélico en el Cercano Oriente Cristiano») presenta una aproximación a la transmisión de Aristóteles en la cultura siríaca durante la Antigüedad Tardía. Este trabajo realiza un aporte a la reconstrucción del contexto intelectual en que el Estagirita fue traducido en el Cercano Oriente.

El lector encontrará en estos trabajos un recorrido que le permitirá no sólo adentrarse en la discusión de varios aspectos del pensamiento aristotélico, sino también una serie de aportes estimulantes para seguir reflexionando y discutiendo a un autor que nos presenta permanentes desafíos para el pensamiento a pesar de los 2400 años que han pasado de su nacimiento.

Editores: Sergio Barrionuevo, Jazmín Ferreiro, Paola Miceli y Andrea Paul.

Aristóteles, la democracia ateniense y el problema de la anarquía



Julián Gallego
(UBA-CONICET/PEFSCEA)

Abstract

In the *Politics*, Aristotle states that freedom and the arithmetic equality of democracy mean living as you like, thus showing its anarchic nature since the multitude aspires to not be ruled by anyone. He also associates anarchy and democracy when describing the causes of stasis, and criticizes democracy in which the decisions of the people and the demagogues are above the law, to the point that no longer would be a politeia. Starting from this evidence, it is analyzed what it might mean to assert that democracy was anarchic in the context of classical Athens.

Keywords:

Aristotle, Democracy, Anarchy, Athens.

Resumen

En *Política*, Aristóteles señala que en la democracia la libertad y la igualdad aritmética implican vivir como se quiera; puesto que la multitud aspira a no ser gobernada por nadie, muestra así su carácter anárquico. También asocia anarquía y democracia al analizar las causas de la stásis, y critica a la democracia en que las decisiones del pueblo y los demagogos se sitúan por encima de la ley, a punto tal que ya no sería una politeía. Partiendo de estos indicios se busca ponderar en el contexto de la Atenas clásica qué pudo significar afirmar que la democracia era anárquica.

Palabras claves:

Aristóteles, Democracia, Anarquía, Atenas.

Datos del Autor

- Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires.
- Profesor Asociado de Historia Antigua (Clásica), Facultad de Filosofía y Letras (UBA)
- Investigador Independiente del CONICET, IHAM-UBA.
- Miembro de la Dirección del PEFSCA.
- Cuenta con más de ciento diez publicaciones nacionales e internacionales entre libros, artículos, capítulos, etc.

La propuesta a desarrollar, si bien se nutre de razonamientos sobre la democracia y la anarquía en un sentido más amplio o abstracto, se centra en la situación de la democracia ateniense, en particular durante el período que se extiende desde las reformas de Efiltes de 462 hasta la sanción del decreto de amnistía en 403 a.C.¹. Se habla, entonces, de una democracia radical que se agota y deja paso a una democracia moderada, aunque sigue siendo parte del debate si la democracia del siglo IV fue realmente diferente respecto de la de la segunda mitad del V. Sin poder analizar aquí la serie de factores históricos e institucionales que permite adoptar este criterio de periodización², la justificación de esta delimitación radica en que durante dicho lapso se impone sin restricción alguna la práctica asamblearia como instancia de decisión política, lo cual va a quedar atenuado tras la restauración democrática que destituye a los Treinta tiranos.

Comencemos por las inquietudes que despierta la instauración de la democracia en Atenas según la visión que presenta un testimonio contemporáneo (458 a.C.) a los cambios liderados por Efiltes³. En *Agamenón* (883-884), Esquilo desliza sutilmente que la presencia popular conlleva el riesgo inmanente de una desarticulación de la autoridad constituida, al señalar, en boca de Clitemnestra, la eventualidad de que el mando del consejo sea derrocado por la anarquía del clamor popular (*demóthrous anarkhía*). En *Euménides* (681-684, 704-705) es justamente el respeto a la autoridad lo que Esquilo hace que Atenea reclame en el momento de proclamar su ley ante el pueblo ateniense, el que la tragedia representa en escena, pero, a no dudar, también el que estaba reunido en el teatro como espectador del drama, pues hacia él seguramente debió dirigir su mirada la diosa en ese instante. En efecto, la ley de Atenea para el pueblo del Ática allí reunido, cuando se está a punto de dictar la sentencia respecto de Orestes, se basa en el temor reverencial y el miedo depositados en este caso en otro consejo, un tribunal de jueces, sagrado, insobornable, como garantía para que no se produzcan cambios en la normas. Así, se busca sacralizar la ley y colocarla por encima de cualquier posibilidad de que las decisiones de los propios ciudadanos la subviertan: “Aquí, el respeto (*sébas*) de los ciudadanos y el miedo (*phóbos*), su hermano, los mantendrá lejos de la injusticia, tanto de día como de noche, en tanto que los propios ciudadanos no introduzcan innovaciones en las leyes (*autôn politôn mè 'pikainóuton nómous*)” (*Euménides*, 690-693)⁴.

1. Ostwald, Martin, *From popular sovereignty to the sovereignty of law. Law, society, and politics in fifth-century Athens*, Berkeley, University of California Press, 1986.

2. Hansen, Mogens, *The Athenian democracy in the age of Demosthenes. Structure, principles, and ideology*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, p. 159-160, 288, 300-304; Mossé, Claude, *Politique et société en Grèce ancienne. Le «modèle» athénien*, Paris, Flammarion, 1995, p. 121-123.

3. De Romilly, Jacqueline, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, p. 119-198, reúne la evidencia disponible sobre la anarquía y la democracia en Atenas.

4. Aristóteles, *Política*, 1308a 27-30, hace de esto, y de lo que veremos a continuación, un principio general para conservar el régimen político: “De modo que es necesario que quienes se preocupan por la constitución estimulen el temor (*phóbous*) para que los ciudadanos permanezcan alertas y no abandonen la vigilancia de la constitución, como si fueran una guardia nocturna (*nukterinèn phulakèn tèn tés politeías téresin*)...”

Pero es la voluntad de los ciudadanos lo que está en juego. Al igual que el consejo al que Clitemnestra advierte sobre la anarquía popular, la conservación de las leyes de Atenea, y por ende del tribunal de jueces del Areópago, sólo será posible si los ciudadanos acatan las normas establecidas. Tras haber destacado que el único modo de preservar la ley es que los ciudadanos no la modifiquen, apelando al respeto a la autoridad que el terror sacro debería causar, Atenea enumera los riesgos de no cumplir con la ley que funda la institución encargada de velar por la ciudad: “Lo que no sea ni anarquía ni despotismo (*mét' ánarkhon méte despotoúmenon*), aconsejo que los ciudadanos protectores (*peristéllousi... sébein*) respeten, y que no expulsen del todo el temor (*deinón*) fuera de la ciudad” (*Euménides*, 696-698; cf. 705). Se hace evidente así el campo delimitado por la sacralización de la ley y las consecuencias de una decisión política que no se rige por los parámetros implicados en la fijación y la inmutabilidad de las normas.

En efecto, apenas tres años después de las mutaciones introducidas por la acción liderada por Efiltes y a poco de producido su asesinato, Atenea parece demarcar las fronteras dentro de las cuales tendría que transcurrir la política de los ciudadanos. No debería regirse por un poder despótico, quizás apuntando a la figura del tirano sobre la que la tragedia se detiene con asiduidad⁵. Aunque mediante el uso del participio *despotoúmenon* tal vez se esté señalando que no debería tener cabida ningún poder despótico, ya fuera éste semejante al que había detentado el consejo del Areópago que las reformas de Efiltes vinieron a desarticular, ya fuera un poder de nuevo tipo como el que el pueblo estaba comenzando a desplegar en la asamblea, sin guardián alguno por encima suyo, una caracterización que en breve veremos a partir de la perspectiva aristotélica de la forma de democracia que denominaré plebiscitaria. Tampoco deberían los ciudadanos caer en anarquía, es decir, carecer de un liderazgo adecuado, y fundamentalmente no deberían dejar de guiarse por un principio rector y ordenador, una medida apropiada, una *arkhé* respetada reverencialmente, con un terror sacro, apelando para ello al temor a una autoridad superior que en la tragedia se encarna en Atenea y las Euménides.

La *Orestía* ponía en escena así el momento crucial de la revolución de Efiltes y la ruptura de la tutela aristocrática que el Areópago ejercía sobre la democracia. Sin poder detenernos aquí en las peculiaridades de esta mutación⁶, el punto decisivo radica en que la multitud se transformó en el centro de la actividad política. Para entender esta inflexión histórica, Aristóteles (*Política*, 1273b35-41) plantea su argumento, en lo que parece haber sido una polémica con los detractores de Solón, introduciendo

5. El héroe trágico, muchas veces, es un tirano sobre la escena teatral; cf. Lanza, Diego, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, Einaudi, 1977.

6. Cf. Gallego, Julián, *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Miño y Dávila, 2003, p. 65-94; Id., “«Siempre es la pesadilla». Las reformas de Efiltes y el derrotero de la democracia radical ateniense”, en C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, Pórtico, 2010, t. I, p. 85-102.

el problema de la constitución mixta⁷ para explicar el remplazo de la democracia ancestral (*pátrios demokratía*) por la democracia actual (*nûn demokratía*)⁸, así calificada porque el filósofo veía en la Atenas de su tiempo la continuidad de este último y más reciente régimen político⁹. La cuestión radica en cómo ponderar los factores que habrían coadyuvado en el desarrollo de la nueva democracia; Aristóteles señala (1273b41-1274a15):

Parece que Solón no abolió las instituciones existentes, el consejo y las magistraturas electivas, sino que estableció la democracia haciendo que todos participasen en los tribunales. Por esto algunos le reprochan haber anulado el otro elemento haciendo al tribunal, constituido por sorteo, soberano de todos los asuntos. En efecto, una vez que éste se hizo poderoso, los que halagan al pueblo como un tirano transformaron la constitución en la democracia actual (turánno tō démo kharizómenei tèn politeían eis tèn nûn demokratían metéstesan). Efiltes, y también Pericles, limitó las atribuciones del consejo del Areópago. Pericles estableció la retribución de los tribunales y de este modo cada uno de los demagogos avanzó progresivamente hacia la democracia actual (proégagen aúxon eis tèn nûn demokratían). Es claro que esto no sucedió de acuerdo con la intención de Solón, sino debido a una coincidencia, pues el pueblo, al ser el artífice de la victoria naval en las guerras médicas, adquirió confianza en sí mismo y se dejó guiar por los demagogos perniciosos, a pesar de la oposición política de las clases superiores (demagogous élabe phaúlous antipoliteuoménon tón).

El pasaje muestra, ante todo, la emergencia de una situación radicalmente nueva a partir de unas acciones políticas que entrañan un claro trastrocamiento de las circunstancias vigentes. La sucesión de los diversos cambios no deja dudas sobre la deliberada búsqueda de un nuevo equilibrio, que implicaba necesariamente la reducción del poder del consejo del Areópago. La idea de proceso instituyente, que se percibe con claridad en el pasaje, muestra un modo de pensar en el pasado los inicios

7. Lintott, Andrew, "Aristotle and the mixed constitution", en R. Brock y S. Hodkinson (eds.), *Alternatives to Athens. Varieties of political organization and community in ancient Greece*, Oxford, University Press, 2000, p. 152-166, indica que Aristóteles no describe el régimen de Solón como una politeía, pero el término aparece cuando se habla de la mezcla correcta de la constitución (*meixanta kalôs tèn politeían*), que le sirve a Lintott para analizar la forma mixta. Cf. Miller, Fred, *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, Oxford, University Press, 1995, p. 256-262; Hahn, David, "The mixed constitution in Greek thought", en R. Balot (ed.), *A companion to Greek and Roman political thought*, Malden, Wiley-Blackwell, 2009, p. 178-198, en 186-190.

8. En varios pasajes de *Política* se habla del paso de la democracia antigua a la reciente; el ejemplo siempre parece ser Atenas. Cf. Gallego, Julián, "La política del *dêmos* ateniense, entre la vieja y la nueva democracia", en O. Olesti (ed.), *Lo viejo y lo nuevo en las sociedades antiguas*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, en prensa.

9. Esto reafirma la inscripción de su visión en los debates sobre la constitución ancestral; cf. Fuks, Alexander, *The ancestral constitution. Four studies in Athenian party politics at the end of the fifth century B.C.*, London, Routledge & Kegan Paul, 1953; Finley, Moses, *The ancestral constitution. An inaugural lecture*, Cambridge, University Press, 1971; Lévy, Edmond, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris, de Boccard, 1976, p. 173-208; Walters, Kenneth, "The «ancestral constitution» and fourth-century historiography in Athens", *American Journal of Ancient History* 3 (1976), p. 129-144; Mossé, Claude, "Le thème de la *patrios politeia* dans la pensée grecque du IV^e siècle", *Eirene* 16 (1978), p. 81-89; Id., "Comment s'élabore un mythe politique: Solon, «père fondateur» de la démocratie athénienne", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 34 (1979), p. 425-437; Ostwald, M., *op. cit.*, p. 337-411; Hansen, Mogens, "Solonian democracy in fourth-century Athens", *Classica & Mediaevalia* 40 (1989), p. 71-99; Id., *The Athenian democracy, op. cit.*, p. 296-300.

de una situación aún abierta, en tanto que la idea de *nún demokratía* remite a una etapa que Aristóteles (*Política*, 1298a28-33; 1298b12-19) interpreta como su propio presente. Tales son las consideraciones del filósofo sobre los cambios producidos en Atenas, que condujeron de la democracia instaurada por Solón a aquella que seguiría vigente en su época. El punto de inflexión entre una y otra hace alusión a un momento preciso de la historia ateniense del siglo V: las reformas de Efialtes¹⁰. En efecto, esta situación histórica es utilizada por Aristóteles para realizar una crítica de la democracia más reciente, debido a que habilita la actuación de malos líderes políticos y un pueblo que no es el mejor posible.

En la *Constitución de los atenienses* atribuida a Aristóteles, después de describir la serie de acontecimientos que hizo posible que Efialtes despojara al consejo del Areópago de su poder tutelar, incluyendo el asesinato del líder (25), se establece la misma perspectiva sobre las mutaciones acaecidas (26.1): “Así, el consejo de los areopagitas fue privado de sus competencias. Después de esto, sucedió que el régimen político hubo de relajarse más, a causa de los demagogos demasiado ardorosos (*dià tous prothúmos demagogoúntas*)”. La conclusión que extrae el texto aristotélico deja ver el motivo de la crítica subyacente a esta nueva situación, que se reiterará respecto de la mayoría de los liderazgos posteriores y la permanente soberanía de la multitud para decidir sobre todos los asuntos (26.2): “Todos los demás asuntos los administraban no de manera semejante a cuando antes obedecían las leyes (*kai próteron tois nómois prosékhontes*)”.

Con Pericles el gobierno se hizo más democrático, impulsando todavía más a la ciudad hacia el poderío naval, consiguiendo así el pueblo todo el poder (27.1). Si bien mientras Pericles estuvo al frente del gobierno la ciudad anduvo mejor, a su muerte todo empeoró; e incluso para algunos la situación estuvo cada vez peor desde que instituyó la *misthophoría* para los asistentes a los tribunales (27.4; 28.1). Los hechos subsiguientes, incluyendo los golpes oligárquicos de 411 y 404 hasta la restauración de la democracia en 403, parecen no haber introducido novedades en el cuadro de situación. La expulsión de los Treinta tiranos fue fruto de una acción directa del pueblo, que ratificó su soberanía según Aristóteles. En efecto, el pueblo soberano de todos los asuntos es sinónimo de la constitución reciente (*kúrios ho dêmos... tèn nún oúsan politeíān*); a raíz del constante aumento del poder de la multitud (*tô pléthei tèn exousíān*), el pueblo llega a gobernar todo mediante los decretos de la asamblea y tribunales, donde detenta el poder (*pánta dioikeítai psephismasin kai dikasteríois, en hoís ho dêmós estin ho kratôn*) (41.1-2).

El lenguaje de ambas fuentes deja ver una perturbación ante el fenómeno político implicado por el desarrollo del tipo de democracia más reciente. ¿Qué es lo que de ella genera malestar? Aunque sin referirse explícitamente a Atenas, Aristóteles (*Política*, 1292a2-37) sirve para entender por qué la democracia reciente desplegada en Atenas ya no funciona como lo hacía la tradicional, es decir, ateniéndose a las leyes: porque aquella implica la supremacía del pueblo y los demagogos. La soberanía del *dêmos*,

10. Gallego, Julián, “La révolution athénienne. Penser l'événement démocratique”, *Dialogues d'Histoire Ancienne* 42 (2016), en prensa.

su capacidad para decidir todos los asuntos políticos, revela en qué consiste su *krátos*:

Un tipo de democracia es aquel en el que todos participan de las magistraturas a condición de ser ciudadano, pero bajo el mando de la ley (árkhein tôn nómon). Otro tipo de democracia es similar a éste en todos los aspectos, salvo que la multitud es soberana (plèthos kúrion) y no la ley (mè tôn nómon). Esto sucede cuando son soberanos los decretos y no la ley (tà psephismata kúria ê allà mè ho nómos). Esto lo provocan los demagogos, pues en donde gobierna una democracia según la ley no existe el demagogo, sino que los mejores de los ciudadanos están en la primera fila. Sin embargo, allí donde las leyes no son soberanas, surgen los demagogos: pues el pueblo llega a ser un monarca, una unidad compuesta de muchos (súnthetos heís ek pollôn); pues los muchos son soberanos no uno por uno sino en conjunto (oukh hos hékastos allà pántes). [...] En efecto, tal pueblo, como si fuera un monarca, busca mandar sólo (monarkheîn) para no gobernar según la ley (mè árkhesthai hupò nóμου), y se vuelve despótico de modo que a los aduladores se les tiene en gran estima. Una democracia de este tipo es análoga al tipo de monarquía llamado tiranía. Por ello también las costumbres que imperan son las mismas: ambos regímenes ejercen un poder opresivo sobre los mejores, los decretos tienen el mismo carácter que los edictos en la tiranía y el demagogo y el adulador son la misma figura y desempeñan similar papel... Los demagogos son responsables de que sean soberanos los decretos pero no las leyes, al llevar todos los asuntos ante el pueblo (eís tôn dêmon); pues sucede que se hacen fuertes cuando el pueblo es soberano de todo (dêmon pánton eínai kúrion), y ellos de la opinión del pueblo, porque la multitud les obedece. Además, los que acusan a los magistrados dicen que es necesario que el pueblo decida (tôn dêmon krínein), y éste acepta la invitación complacido; así, todas las magistraturas se disuelven (katalúontai pásai hai arkhaí). Podría parecer razonable el que objetara que tal democracia no es una constitución (ou politeían); pues donde las leyes no gobiernan no hay constitución (mè nómoi árkhousin, ouk éstin politeía). Es necesario que la ley gobierne todas las cosas en general y los magistrados los casos particulares (tôn mèn nómon árkhein pánton tôn kathólou, tôn de kath' hékasta tàs arkhás), y que la constitución decida (politeían krínein). De suerte que si la democracia es una de las constituciones, es evidente que una organización tal en la que todo se gobierna por medio de decretos no es una democracia legítima (kuríos), ya que no es posible que ningún decreto tenga alcance general.

Retengamos tres consecuencias que, según Aristóteles, se derivan del hecho de que el pueblo sea soberano por encima de la ley. En primer lugar, el pueblo como multitud que ejerce una tiranía colectiva guiada por los demagogos implica una negación de la *arkhé* de la ley (*mè árkhesthai hupò nóμου*). En segundo lugar, en la medida en que esto último ocurre, todas las magistraturas se disuelven, o si se prefiere todos los cargos quedan abolidos (*katalúontai pásai hai arkhaí*). En tercer lugar, como derivación de que la ley no detenta la *arkhé*, y por ende las *arkhaí* específicas desaparecen, este tipo de democracia no es una constitución, no es legítima; pues sólo se considera que es una *politeía* cuando la ley posee la *arkhé* sobre todos los asuntos y las *arkhaí* resuelven los casos particulares (*tôn mèn nómon árkhein pánton tôn kathólou, ton de kath' hékasta tàs arkhás*). Se dice entonces que la constitución decide (*taúten politeían krínein*), al contrario de la situación en que el pueblo es quien decide (*tôn dêmon krínein*).

El empleo del verbo *katalúontai* para describir el efecto de la abolición de todas las magistraturas es realmente significativo, pues existen varios verbos compuestos en *lúo* (*katalúo*, *dialúo*) con un eminente sentido político, que se aplican para denotar el derrocamiento de un sistema de gobierno¹¹. Si todas las magistraturas quedan suprimidas, del mismo modo que sucede con un régimen político derrocado, es lógico y coherente que al usar el verbo *katalúontai* en relación con las *arkhaí* se infiera entonces que no hay *politeía*, en la medida en que ésta ha quedado abolida pero sin que se produjera su remplazo por un régimen legítimo. En ciertas oportunidades, el verbo *katalúo* y el nombre de acción del verbo *katálusis* adquieren en su uso político una acepción cercana a la idea de *stásis*, significando lisa y llanamente sedición. Este tipo de democracia parece, pues, estar destinado a producir guerras civiles debido a su falta de ley¹².

Así, la caracterización de esta democracia en la que todo se decide mediante los decretos del pueblo en asamblea liderado por los demagogos implica que se convierta en una tiranía colectiva porque el pueblo actúa allí despóticamente. Esto habilita la posibilidad de pensar que lo que se instaura entonces es una situación anárquica, ya que dicha democracia se gobierna a partir de decretos populares sin respetar las leyes, que constituirían el principio superior al que habría que subordinarse. Podría decirse que se trata de una carencia de orden y de autoridad legítima que se deriva de la disolución de las *arkhaí*, que es otro modo de expresar la abolición del ejercicio rotativo y pautado de la *arkhé*, en tanto que se disuelve la alternancia por turnos de gobernantes (*árkhontes*) y gobernados (*arkhómenoi*), que para Aristóteles (*Política*, 1261a32-1261b 6) es el núcleo del ordenamiento político adecuado cuando el conjunto de los hombres libres e iguales hace inviable que gobiernen siempre los mismos. No es ajeno a esto lo que el filósofo, de modo general, decide denominar como magistratura indefinida (*aoristos arkhé*) en la que no hay gobernantes ni gobernados que se sucedan por turnos en los cargos, sino que todos gobiernan sobre todos y sobre todo al mismo tiempo, lo cual tiene vigencia permanente en una democracia gobernada mediante decretos asamblearios y tribunales.

El libro III de la *Política* (1275a22-1275b21) ofrece como punto de partida una definición abstracta para el asunto planteado: “El ciudadano sin más por ningún rasgo se define (*horízetai*) mejor que por participar en la justicia y el gobierno (*metékhein kríseos kai arkhês*)”. La ampliación de la definición del ciudadano hace hincapié en la cuestión de las restricciones para el ejercicio de los cargos (*tôn arkhôn*): “Unos poseen un límite de tiempo, de modo que no pueden ser desempeñados dos

11. Liddell, Henry y Scott, Robert, *A Greek-English lexicon, with a revised supplement*, Oxford, Clarendon Press, 1996, s.v. *katalúo*, *katálusis*, *dialúo*, *diálusis*. Cf. Loraux, Nicole, *La cité divisée. L'oubli dans la memoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997, p. 92-94.

12. En *Política*, Aristóteles utiliza 25 veces el verbo *katalúo* y 2 veces el nombre de acción *katálusis*: 1272a9, 1273b37, 1274a1, 1292a29, 1299b38, 1301b20, 1303a18, 1304a27, 1304b30, 1304b31, 1304b34, 1304b35, 1305a1, 1305b3, 1306a12, 1306a36, 1306b4, 1307b24, 1308a29, 1312b8, 1312b14, 1312b21, 1312b31, 1313a14, 1314a9, 1314a18, 1314a24. En la mayoría de los casos, el sentido es abolir, derrocar, disolver, y se refiere a lo que ocurre con una constitución o, a veces, una magistratura.

veces por la misma persona, o después de intervalos determinados (*horisménon*)¹³; otros se ejercen por tiempo ilimitado (*aóristos*), como el juez y el asambleísta”. Ante la objeción de que “éstos no son gobernantes (*árkhontas*) ni tienen por ello parte en el gobierno (*arkhês*)”, Aristóteles se ve obligado a aclarar que se trata de una mera cuestión de nombres y que es ridículo despojar del poder (*arkhês*) a los que ejercen la autoridad suprema (*toûs kuriotátous*). Pero el problema radica en la carencia de nombre (*anónumon*) para lo común (*koinón*) al juez y al asambleísta y en cómo hay que llamarlos. Aristóteles propone entonces una definición (*diorismoû*) para ambos: magistratura indefinida (*aóristos arkhê*)¹⁴.

La cualidad distintiva de los poderes del juez y el asambleísta –que ejercen la soberanía, no lo olvidemos– queda comprendida en esta definición. Pero esta distinción designa a la vez la imposibilidad de un pensamiento conceptual pleno de lo que constituye la razón medular del poder político de quienes en una democracia ejercen la soberanía mediante decretos y tribunales. De algún modo, la *a-* de *aóristos* como prefijo con valor privativo, que en primer término denota la falta de límite de tiempo en el ejercicio de una magistratura, se aplica en segundo término como parte de una designación genérica en la que se denota una falta de definición de la magistratura. Una *arkhé* negada en el límite de tiempo y negada en la definición de las propiedades que permitirían nominarla dejaría de cumplir con los principios ordenadores y los límites precisos que aquélla debería tener, conforme a la idea de alternancia en el cumplimiento de los roles de gobernantes y gobernados inherentes a la sucesión por turnos en el gobierno.

En efecto, como ha puesto de manifiesto Claude Mossé¹⁵, el término *arkhé*, que según el contexto hace referencia a un cargo político o magistratura, Aristóteles lo utiliza en el libro III de la *Política* generalmente para las funciones de tiempo limitado, a las que se accede por elección o por sorteo. El problema que se le presenta a Aristóteles al referirse al asambleísta o el juez en una democracia es que en cada caso se trata de una magistratura sin límite de tiempo, lo cual lo lleva a denominarla como magistratura indefinida (*aóristos arkhê*). Pero en la medida en que el filósofo reserva la idea de *arkhé* para las magistraturas limitadas en su ejercicio, el hecho de que también utilice *arkhé* para los poderes ilimitados nos indica la falta de claridad conceptual del discurso aristotélico en relación con los mismos. El poder indeterminado es más bien un *krátos* que una *arkhé*, esto es, una fuerza que conserva su carácter indefinido o *aóristos* y que actúa y produce a partir de esta indefinición de las prácticas políticas democráticas.

13. Cf. Rhodes, Peter, *The Athenian boule*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 1-16; de Laix, Roger, *Probouleusis at Athens. A study of political decision making*, Berkeley, University of California Press, 1973, p. 145-156.

14. Como ya se ha podido observar previamente en este trabajo, nos referimos a la asamblea y los tribunales con la idea de “magistratura” como traducción posible del término *arkhé*. Esto comporta una dificultad derivada de la falta de coincidencia entre los campos semánticos del griego y el español. En nuestro caso, el uso de “magistratura” se corresponde con la idea de *aóristos arkhê* aplicada por Aristóteles al ejercicio del poder por parte de los ciudadanos que actúan sin restricciones en la asamblea y los tribunales.

15. Mossé, Claude, “Citoyens actifs et citoyens «passifs» dans les cités grecques: une approche théorique du problème”, *Revue des Études Anciennes* 81 (1979), p. 241-249, en 242.

En términos aristotélicos, este es todo el problema que presenta la *aóristos arkhé* en una democracia, dado que ningún poder superior o exterior condicionaría el desempeño plebiscitario ni lo controlaría o sometería a rendición de cuentas. Puesto que los decretos del pueblo son soberanos por encima de la ley, esta situación produce la abolición de todas las magistraturas como poderes bien determinados y limitados. En definitiva, aunque no se puede negar la autoridad suprema de quienes deciden en este tipo de democracia, cuando la ley no es soberana queda negado su carácter de constitución¹⁶.

Ciertamente, en ninguno de los pasajes analizados se habla de *anarkhía* de una manera explícita, pero de diferentes modos la *arkhé* aparece negada o abolida en aquellas situaciones en las que la ley no es tenida como pauta soberana, por encima de cualquier otra consideración. En una democracia en la que los decretos de la multitud resuelven todos los asuntos políticos, se restringe entonces el poder de una autoridad superior basada en la ley cuando se reconoce la indefinición de las *arkhaí* democráticas y se consuma la abolición de las *arkhaí* rotativas. La *Constitución de los atenienses* (26.2) atribuida a Aristóteles parece reconocer esta situación cuando decía que a partir de los cambios producidos por Efiltes los atenienses dejaron de manejar los asuntos del modo en que lo hacían cuando se atenían (*prosékhontes*) a las leyes, donde *prosékhontes* puede incluso tener el valor metafórico de consagrarse al servicio de las mismas¹⁷.

Tal vez resulte abusivo comprender la serie de características que se desprende de las reflexiones aristotélicas sobre el tipo de democracia que cobra vida en Atenas tras las reformas de Efiltes a partir del esquema binario de desorden y anarquía (*ataxía kai anarkhía*), que el propio filósofo usa para describir a la democracia al analizar las causas que llevan al estallido de guerras civiles y ataques entre unas clases y otras en las ciudades griegas¹⁸. En el libro V de la *Política* (1302b25-33) Aristóteles señala que el desprecio (*kataphrónesis*) es una de las causas que provocan que, en el caso de las oligarquías, se rebelde la multitud excluida de la participación en el gobierno (*mè metékhontes tês politeías*), en la medida en que se cree más fuerte, y, en el caso de las democracias, que se subleven los ricos que desprecian el desorden y la anarquía. Ahora bien, según el modo en que Aristóteles consigna de entrada este desprecio, el mismo parece ser intrínseco a la perspectiva que los ricos tienen sobre la democracia, a la que siempre ven como cargada de *ataxía kai anarkhía*, una visión que el filósofo parece de inmediato hacer propia en función de explicar el resultado de diversas guerras civiles en que la democracia terminó derrocada, como ocurrió en Tebas, Mégara, Siracusa y Rodas. Así pues, la conceptualización aristotélica parece advertir que la oposición entre los ricos y la multitud es al mismo tiempo un conflicto entre la oligarquía, como el orden de una *politeía* que reserva la autoridad precisamente a

16. Cf. Gallego, J., *La democracia en tiempos de tragedia*, op. cit., p. 163-193.

17. Liddell, H. y Scott, R., op. cit., s.v. *prosékho*.

18. Sobre la anarquía en Aristóteles, Keyt, David, "Aristotle and anarchism", *Reason Papers* 18 (1993), p. 133-152; sobre la anarquía en Aristóteles y el desafío de la democracia radical, Rosler, Andrés, *Political authority and obligation in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 150-167.

los pocos que se consideran a sí mismos depositarios de la *arkhé* frente la multitud de los excluidos del poder, y la democracia, como desorden derivado de una desautorización política de los que tradicionalmente se piensan a sí mismos como fuente de autoridad, cuya descripción elocuente viene dada por la idea de anarquía. El *krátos* del *dêmos* sería, entonces, la condición para que los ricos no detentasen la *arkhé*, a la que ellos creían tener naturalmente derecho con exclusividad. Las críticas oligárquicas de la democracia llamaron desorden y anarquía a la situación allí imperante¹⁹ porque no existiría ni podría imponerse autoridad alguna por sobre la del pueblo, salvo tras el derrocamiento de su poder, que en general aparecía asociado a las reuniones asamblearias de la multitud, sus decretos y tribunales, como ya indicamos. En este mismo sentido se debe entender la mención de la anarquía de esclavos, mujeres y niños, cuando Aristóteles (*Política*, 1319b1-32) discurre acerca de cómo los demagogos impulsan la ampliación de la ciudadanía aumentando el número de la multitud (*plêthos*) en relación con los notables (*gnórimoi*). En efecto, la última forma de democracia en que todos participan sin cualificación alguna sólo puede estar bien organizada a condición de respetar las leyes y costumbres. Pero en esta democracia la manera en que el pueblo se hace fuerte (*tòn dêmon poieîn iskhurón*) es mediante el aumento del número de ciudadanos que integran la multitud²⁰. Si no cuenta con un límite preciso, este proceder de los demagogos genera más desorden (*ataktotéran*) en la *politeía* y exacerba a los notables, quienes al no soportar la democracia terminan por rebelarse (*tês stáseos aítion*, dice refiriéndose a lo sucedido en Cirene). Esto no es distinto de la idea según la cual los ricos se rebelan contra la democracia por desprecio al desorden y la anarquía que genera la soberanía de la multitud, que obtiene el poder gracias a su número. La comparación de los procedimientos democráticos con los tiránicos, que ya vimos aparecer en la caracterización de la democracia en que son soberanos los decretos del pueblo y los demagogos, vuelve a aplicarse en estas consideraciones, puesto que al tolerar que se pueda vivir como cada uno quiera (*tò zên hópos tis bouletai*) se asimila a los ciudadanos con la anarquía inherente a esclavos, mujeres y niños. Aristóteles concluye: “Grande ha de ser el apoyo a esta clase de régimen, pues para la multitud (*tois pollois*) es más agradable vivir desordenadamente (*tò zên atáktos*) que con moderación”.

Platón (*República*, 557a-b) es quien más claramente condena el entuerto que implica la democracia para el funcionamiento reglado y ordenado de la ciudad. En efecto, el filósofo declara abiertamente de entrada que la democracia es el producto de la victoria de los pobres (*hoi pénetes nikésantes*), quienes “matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes en igualdad a los demás (*tois loipois*) del gobierno y las

19. Al respecto, cf. Jones, Arnold, *Athenian democracy*, London, Basil Blackwell, 1957, p. 41-72; Roberts, Jennifer, *Athens on trial. The antidemocratic tradition in Western thought*, Princeton, University Press, 1994, p. 48-92; Ober, Josiah, *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, Princeton, University Press, 1998; Piovan, Dino, “Criticism ancient and modern: observations on the critical tradition of Athenian democracy”, *Polis. Journal of the Society for Greek Political Thought* 25 (2008), p. 305-329.

20. Aceptando no sólo a los hijos legítimos, sino también a los hijos de un único progenitor ciudadano, a los hijos bastardos, pero también esclavos y metecos, como sucede en Atenas durante la revolución de Clístenes; cf. Aristóteles, *Política*, 1275b35-37.

magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo²¹. Es ese resto, sentido específico de *loipós*, sin otra autoridad que la fuerza de su victoria sobre la parte que se cree naturalmente autorizada para gobernar, lo que está en el punto de partida de la democracia desde su instauración. Esta plenitud de libertad que colma la ciudad democrática (*kai eleutherías he pólis mestè kai parresías gígnetai*), y que por eso mismo es también un exceso de libertad, otorga la capacidad (*exousía*) de hacer lo que cada uno desee (*poieîn hóti tis bouletai*), que puede verse incluso como un abuso de autoridad, según el sentido del pasaje y una de las acepciones de *exousía*.

Asimismo, ese resto es lo que circula en la ambigüedad del término *dêmos* en tanto que componente activo de la democracia, que Platón prefiere asociar deliberadamente con la parte de los pobres. Pero él bien sabe que en la democracia *dêmos* designa también a la comunidad política en su conjunto, como se desprende, por ejemplo, de los encabezados que se leen en las inscripciones de los decretos de la asamblea: “le pareció bien al pueblo” (*édoxe tô dêmo*); un *dêmos* que incluye a todos los ciudadanos sin distinguir a ricos de pobres. De esa comunidad total que es el *dêmos* Platón fustiga a la parte pobre que lo compone, que admite a los demás (*loipoí*) en la *politeía* y las magistraturas puesto que no son otros que él mismo, en la medida en que, en miradas como la platónica, el pueblo es siempre percibido como un resto respecto de la parte que se considera naturalmente merecedora y autorizada para el mando. Ese resto procede pues del desacople entre el sentido de *dêmos* como totalidad y su sentido de parte (sobrante) de esa totalidad. Es por esta anfibología que Platón (*República*, 557c-558c) caracteriza a la democracia como una situación abigarrada (*tà poikíla*)²² en que la *politeía* contiene en sí misma todo tipo de regímenes, el conjunto de todas las constituciones posibles (*pánta géne politeiôn*). El corolario lleva a la siguiente asociación: “Así pues, la democracia tendría éstas y otras cosas semejantes, y sería, según parece, un régimen político placentero, anárquico y abigarrado (*hedeîa politeía kai ânarkhos kai poikile*), repartiendo indistintamente una igualdad política a los iguales y a los desiguales”. En consecuencia, como cada uno disfruta del placer de hacer lo que le venga en gana y tiene la opción de elegir entre un sinnúmero abigarrado de comportamientos heterogéneos, la democracia es una forma de gobierno anárquica. Esta falta de autoridad superior, que es al mismo tiempo una falta de medida, posibilita que se aplique el mismo criterio de igualdad sin distinguir entre quienes lo merecen y aquellos que no lo merecen. La indiscriminación es ese resto, ese equívoco, que radica en el *dêmos* considerado al mismo tiempo como todo y como parte; pues, sin diferenciación, sin principio de autoridad, en definitiva sin *arkhé*, predomina en la situación democrática la anarquía de la igualdad de cualquiera con cualquiera,

21. Como vimos, Aristóteles hace del sorteo la marca de la democracia al describir cómo Solón la estableció en Atenas al habilitar la participación del pueblo en los tribunales.

22. Sobre esta noción ligada a la *poikilia* (que Platón, *República*, 557c, remite explícitamente a los tejidos abigarrados) y su sentido en el marco de la democracia ateniense, cf. Villacèque, Noémie, “Histoire de la *poikilia*, un mode de reconnaissance sociale dans la démocratie athénienne”, *Revue des Études Anciennes* 110 (2008), p. 443-459.

como lo ha señalado con toda claridad Jacques Rancière²³.

Así, la idea que Platón (*República*, 557a-558c) sistematiza al hacer hincapié en la anarquía inherente a la democracia lo lleva a hablar de su carácter abigarrado, en la medida en que incluye a toda clase de hombres (*pantodapoi ánthropoi*): “Al modo de un manto abigarrado (*poikílon*) producido abigarradamente con todos los colores (*pâsin ánthesi pepoikilménon*), así también ésta puede parecer la más bella constitución organizada abigarradamente con todos los caracteres (*pâsin éthesin pepoikilméne*)”. Como se deduce del *Gorgias* (488d-e, 489c), lo que Platón postula con este abigarramiento de todas las clases es una equiparación de los esclavos con la multitud (*hoi polloí*) de todo tipo de hombres que carecen de algún valor (*surphetòs sullegè douílon kai pantodapòn anthrópon medenòs axíon*), aun cuando ellos sean los más poderosos (*kreíttones*), como ocurre en la democracia. Tal es la osadía imperante en esta *politeía* que conduce, como vimos, a la anarquía de equiparar en un mismo plano a iguales y desiguales.

Podemos jugar con las palabras a partir del cuasi anagrama entre las voces griegas para los demás, *loipoí*, y los muchos, *polloí*, e indicar que la anarquía se constituye en una característica de la democracia debido a la mezcla de la multitud, que sólo cuenta como resto, como parte sobrante, respecto de la parte pura, distinta y merecedora de la *arkhé* que son los ricos (*eúporoi*), notables (*gnórimoi*) y superiores (*khestoi*).

En sus críticas a la democracia por ser anárquica, Platón seguía una línea de pensamiento con antecedentes en Andócides (*Sobre su regreso*, 2.23), que hacía referencia al frecuente otorgamiento de la ciudadanía a esclavos y extranjeros de todas clases (*kai douílois anthrópois kai xénois pantodapoís*), o en Aristófanes (*Ranas*, 687-736), que en concreto reprochaba la concesión de la ciudadanía a los esclavos que combatieron en la batalla de las islas Arginusas (406 a.C.), al mismo tiempo que denigraba a los inferiores (*poneroí*) y consideraba esclavos a todos cuantos se definían a partir de esa condición, o en Jenofonte (*Helénicas*, 2.4.25), que caracterizaba a los demócratas del Pireo, que vencieron a los oligarcas y derrocaron a los Treinta tiranos, como muchos y de todas clases (*polloí kai pantodapoi*), grupo en el que bien se sabe había extranjeros y esclavos²⁴.

En efecto, como indicaba gráficamente el Viejo Oligarca (*República de los atenienses*, 1.8-9; 1.10; 1.12; cf. 1.2; 1.6), la igualdad democrática genera una situación extrema en la que los esclavos gozan de la igualdad de palabra (*isegoría*) como si fueran hombres libres, y algo similar ocurre con los metecos en relación con los ciudadanos. Según el autor del panfleto, la indisciplina o libertinaje (*akolasía*) es un rasgo común al pueblo, los esclavos y los metecos, cuyas apariencias no permiten distinguir a unos de otros, a punto tal que si se quisiera castigar a un esclavo probablemente se castigaría a un ciudadano libre de baja condición. Entonces, la *isegoría* es *akolasía* que se asocia al

23. Rancière, Jacques, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 35-36.

24. Cf. Gallego, Julián, “La expulsión del *dêmos* del espacio político y las nuevas formas de dependencia en la Atenas de finales del siglo V a.C.”, en A. Beltrán, I. Sastre y M. Valdés (eds.), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la Antigüedad*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2015, pp. 171-182.

mismo tiempo con la injusticia (*adikía*) y el mal orden político (*kakonomía*), puesto que todos sin jerarquía alguna tienen los mismos derechos²⁵. La solución es el buen orden (*eunomía*), una oligarquía de la clase claramente distinguible de los superiores (*khrestoi*) y más inteligentes (*dexiôtatoi*) sobre la multitud indistinta de los inferiores (*poneroi*) y enloquecidos (*mainómenoí*). Pero rápidamente esto produciría la caída del pueblo en esclavitud (*dêmos eis douleían*), concluye el Viejo Oligarca; pero al pueblo no le interesa el buen gobierno sino ser libre y tener el poder (*iskhúei ho dêmos kai eleútherós estin*).

En la medida en que la perspectiva filosófica aristotélica distingue diferentes tipos de democracia según tengan su principio rector en la soberanía de la ley o en la soberanía del pueblo²⁶, Aristóteles aparenta tener una mirada más matizada de la democracia en relación con la radicalidad del planteamiento filosófico de Platón, para quien toda democracia es siempre anárquica, o con el argumento panfletario del Viejo Oligarca, según el cual la democracia carece de disciplina, de justicia y de buen gobierno.

Sin embargo, Aristóteles no parece situarse en una posición muy lejana. En el libro V (*Política*, 1310a25-36), al hablar de los problemas de las democracias que suelen considerarse las más democráticas, señala que la dificultad radica en que definen mal la libertad, porque al ser la multitud soberana (*tò pleïon éinai kúrion*) se equipara la justicia con la igualdad y ésta con la opinión de la multitud (*dóxe tò plêthei*) que es soberana; así, libertad e igualdad se identifican con hacer lo que a uno le plazca (*eleútheron dè kai íson tò hó ti àn boulétaí tis poiéin*). “De modo que, Aristóteles colige, en tales democracias vive cada uno como quiere y va a donde le plazca (*zê... hékastos hos boulétaí, kai eis hò khrézon*), como dice Eurípides. Pero esto es malo; pues no debe ser visto como una esclavitud el vivir de acuerdo con la constitución, sino como una salvación”.

Refuerza esta percepción lo que propone Aristóteles en el libro VI de la *Política* (1317a40-b 17) al sintetizar las características generales de la democracia. En un pasaje donde la idea de *exousía* utilizada por Platón no aparece expresada explícitamente pero cuyo sentido opera como horizonte²⁷, Aristóteles se muestra de acuerdo con la visión platónica: las bases de la democracia son la libertad (*eleuthería*) y la igualdad aritmética (*tò íson... katà arithmón*), no la meritocracia (*mè kat' axían*), que conducen necesariamente a la soberanía de la multitud (*tò plêthos... kúrion*).

25. Cf. Isócrates, 7.20 [*Areopagítico*]. Ver Cataldi, Silvio, “*Akolasia e isegoria* di meteci e schiavi nell’Atene dello Pseudo-Senofonte”, en M. Sordi (ed.), *L’opposizione nel mondo antico*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 2000, p. 75-101; también Daverio Rocchi, Giovanna, “*L’Athenaion politeia* del V secolo a.C.”, *Parola del Passato* 26 (1971), p. 323-341, en 338-340; Nakategawa, Yoshio, “Athenian democracy and the concept of justice in Pseudo-Xenophon’s *Athenaion Politeia*”, *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie* 123 (1995), p. 28-46, en 34-37; Raaflaub, Kurt, *The discovery of freedom in ancient Greece*, Chicago, University Press, p. 224.

26. Alternativa esta última, como vimos, en que la *arkhé* permanece indefinida, disuelta; Gallego, Julián, “La soberanía popular, entre la democracia y la república. De la Grecia antigua a la actualidad”, en C. Ames y M. Sagristani (eds.), *Estudios interdisciplinarios de Historia Antigua*, IV, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2014, p. 74-92.

27. Miller, Fred, “Aristotle and the origins of natural rights”, *Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly* 49 (1996), p. 873-907, en 901 y n. 80, dice que en Aristóteles, *Política*, 1275b17-21, la libertad de participar, la *exousía*, es la que comanda la posibilidad de ser parte de los poderes deliberativos y judiciales, revelando así que se trata de una capacidad, prácticamente de un derecho natural, una suerte de potencia.

En efecto, al ser más numerosos los pobres son más poderosos (*kuríotérous*) que los ricos, volviendo así soberana la opinión de la mayoría; a este rasgo se suma el hecho de que la libertad democrática implica el hecho de vivir como se quiera (*tò zên hos boúletáí tis*); de lo cual se desprende que esta democracia tiene la aspiración de no ser gobernada por nadie (*tò mè árkhesthai... hupò methenós*), evidenciando un carácter anárquico que Aristóteles parece intentar atenuar dos veces con la consabida idea del gobierno por turnos, al que vuelve a referirse en la recapitulación que inmediatamente le sigue (1317b2-3, 15-16, 19-20). Para poder hacer lo que se quiera tiene que existir una capacidad de decidir no limitada por nada ni por nadie, lo cual nos devuelve al problema planteado de entrada²⁸: una democracia en que son soberanos los decretos votados por el pueblo en la asamblea, ¿no es una constitución porque disuelve la capacidad de las magistraturas definidas e instala a las indefinidas en el corazón mismo del sistema político, donde se hace lo se quiere? Como señala Fred Miller: “Siguiendo a Platón, Aristóteles critica a la democracia por identificar la *eleuthería* con la *exousía* irrestricta, la capacidad de hacer cualquier cosa que se quiera, que hace que la libertad degenere en licencia, y la *pólis* en una condición anárquica”²⁹.

Esto implica, y así lo destaca Aristóteles, que las instituciones de la democracia, decretos asamblearios y dictámenes en tribunales, quedan fuera del alcance de cualquier control externo o superior a las mismas. Por eso se dice que el *dêmos* es irresponsable (*anupeúthunos*) porque no tiene que rendir cuentas a nadie³⁰. Lo importante es que si el *dêmos* se equiparaba a la asamblea y/o los tribunales³¹, sin control externo alguno el sujeto político establecía sus propias condiciones de posibilidad para decidir. Lo que se estableció entonces fue un ejercicio práctico, institucionalizado, de la soberanía popular.

La instauración de la democracia reciente en Atenas, también llamada radical o extrema, esa que era la referencia obligada de las críticas de Platón y también de Aristóteles, que sólo puede ver a la democracia ateniense de su época como una situación derivada de los cambios producidos por Efiltes y Pericles, requiere entender el rol central de las prácticas plebiscitarias de la multitud como base de la experiencia democrática.

28. Es la democracia en la que los pobres reciben el *místhós*, pago por el ejercicio de las magistraturas, fundamentalmente las indefinidas, asamblea y tribunales; cf. Aristóteles, *Política*, 1293a1-10. Platón, *República*, 565 a-b, lo dice sin ambages: en la democracia el *dêmos* se ha vuelto el más poderoso (*kuríotatos*) gracias a que recibe el *místhós*.

29. Miller, F., “Aristotle and the origins of natural rights”, *op. cit.*, p. 900-901.

30. Cf. Gil, Luis, “La irresponsabilidad del *dêmos*”, *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica* 38 (1970), p. 351-373; Lévy, E., *op. cit.*, p. 29-47; Gallego, Julián, “La asamblea ateniense y el problema del Estado. Instauración y agotamiento de una subjetividad política”, en M. Campagno, J. Gallego y C.G. García Mac Gaw (eds.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011, p. 181-222, en 211-213; Landauer, Matthew, “*Parrhesia* and the *demos tyrannos*: frank speech, flattery and accountability in democratic Athens”, *History of Political Thought* 33 (2012), p. 185-208.

31. Sobre la soberanía de la asamblea y su equiparación con el *dêmos*: Hansen, Mogens, *The Athenian ecclesia, I. A collection of articles 1976-83*, Copenhagen, Museum Tusulanum, 1983, p. 139-160; Id., *The Athenian assembly in the age of Demosthenes*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 96-97, 104; Id., *The Athenian ecclesia, II. A collection of articles 1983-89*, Copenhagen, Museum Tusulanum, 1989, p. 213-218. Críticas a Hansen, asociando al *dêmos* con los tribunales: Ostwald, M., *op. cit.*, p. 34-35, n. 131; Ober, Josiah, “The nature of Athenian democracy”, *Classical Philology* 84 (1989), p. 322-334.

Los peligros siempre presentes en una democracia son los que el propio Aristóteles indicaba como uno de los motivos recurrentes de la *stásis*: la sublevación de los ricos contra la democracia por desprecio al desorden y la anarquía (*Política*, 1302b25-29); o también cuando planteaba los efectos perniciosos de las reformas de Efiltes, ya que el pueblo halagado como un tirano comenzó a seguir a los malos demagogos oponiéndose a los líderes virtuosos (*Política*, 1274a5-15). El filósofo puede asociar abiertamente a la democracia con la anarquía, como en el primer caso, o puede no usar este vocablo, como ocurre en el segundo caso referido a Atenas; pero si el efecto de una democracia en que los decretos del pueblo se sitúan por encima de la ley es la disolución de las *arkhaí*, podemos avizorar entonces que se trata de una democracia sin *arkhé*. La anarquía parece, pues, rondar en la mirada aristotélica de la democracia ateniense.

La condena de Aristóteles a esta situación en que el pueblo y los demagogos deciden todos los asuntos radica en que lleva indefectiblemente a un mal funcionamiento político. El lugar que ocupa la ley implica adentrarse en la constitución de una comunidad y la organización de sus magistraturas: *koinonía*, *politeía*, *nómos* y *arkhé* son distintos aspectos de una *pólis* que Aristóteles prefería ver articulados en perfecta correlación, siendo el ciudadano una figura definida por la ley y, por tal motivo, un sujeto de la ley. Llevando su argumentación al extremo, Aristóteles alega que este tipo de democracia no es una *politeía* porque la ley no es soberana: la constitución debe decidir todo, es decir, se debe vivir conforme a la constitución. Así, una democracia en que los dispositivos plebiscitarios actúan sin limitaciones superiores o exteriores a ellos mismos no produce una ciudadanía sujeta a la ley –que Aristóteles entiende como sucesión ordenada de los ciudadanos en el ejercicio de las *arkhaí* (*Política*, 1261a32-1261b6)–, sino lo que denominaremos un proceso de subjetivación del pueblo en el que la ley queda subsumida a la indeterminación de base de los espacios plebiscitarios –que Aristóteles percibe al analizar la situación peculiar de la *aóristos arkhé* (1275a22-1275b21)–.

Esta era la anarquía de la democracia, dado que no había ningún poder por sobre el de la asamblea cuando el *dēmos* se reunía y se constituía en y por ese acto de reunión. Lo que existía era una práctica de la soberanía, y por eso Aristóteles podía decir que no se trataba de una constitución. La asamblea podía decidir lo que le pareciera; en rigor, el hecho de que cada uno pudiera hacer lo que deseara tenía sentido, estrictamente, en función de caracterizar a la democracia y no al individuo democrático. Cada uno hacía lo que quería porque la libertad y la igualdad se concebían como soberanía de la multitud, cuya expresión política era la soberanía del pueblo decidiendo decretos en asamblea o dictámenes en tribunales. El *dēmos* ejerciendo el *krátos* manifestaba la superioridad de una fuerza cuya indefinición no se dejaba encuadrar por el orden de la *arkhé*. Es por ello que, en última instancia, la democracia como soberanía de la multitud era anárquica.

Fecha de Recepción: 15/07/2016

Fecha de Aprobación: 11/10/2016