

# *Aristóteles, la ciudad-estado y la Asamblea democrática. Reflexiones en torno al libro III de la Política*

Julián GALLEGO  
Universidad de Buenos Aires

Quienes recorran este artículo, deben asimismo considerar que no registra sino las conclusiones de Runeberg, no su dialéctica y sus pruebas. Alguien observará que la conclusión precedió sin duda a las «pruebas». ¿Quién se resigna a buscar pruebas de algo no creído por él o cuya prédica no le importe?

Jorge Luis BORGES, *Tres Versiones de Judas*.

## RESUMEN

La Asamblea democrática constituye para el pensamiento político de Aristóteles una dificultad, puesto que la de asambleísta resulta ser una magistratura indefinida, que no se deja tomar exhaustivamente por los conceptos de *koinonía* y *politeía* con los cuales el filósofo intenta definir la *pólis*. Esta singularidad de la Asamblea democrática —visible en el razonamiento aristotélico a partir de las inconsistencias de su argumentación— remite a las prácticas políticas concretas, en las que puede percibirse una capacidad innovadora inusitada que imposibilita su fijación en un plano conceptual inmutable.

## SUMMARY

For Aristotle's political thought the democratic Assembly involves a serious difficulty since the assemblyman comes out to be an undefined magistracy, situation that objects being boxed up exhaustively by both concepts of *koinonía* and *politeía* with which the philosopher tries to determine the *pólis*. This singularity of the democratic Assembly —evident issue in the Aristotelian reasoning as of his argumentation's inconsistencies— remits to real political practices, in which can be perceived an unusual innovating skill that disables their fixation in an immutable conceptual plane.

Muy recientemente, un destacado historiador argentino ha señalado que la «etapa de revolución era lo que en el lenguaje que ahora se ha hecho trivial podríamos decir la invención de la política, es decir la creación de un nuevo tipo de actividad que crea nuevos tipos de conexiones; cómo esos nuevos tipos de conexiones que se establecen sobre la base de conexiones previas, cómo relaciones de lo social, basadas en un prestigio entre social y cultural, van a concretarse en relaciones políticas». Con esto se refería a su propio análisis sobre las consecuencias de lo que en mi país se conmemora como Revolución de Mayo. Llama la atención su constatación —que, por cierto, no carece de fundamento— de que hablar de invención de la política resulta hoy día algo *trivial*. ¿Qué ha sucedido para que pueda afirmarse esto? ¿Por qué la invención de la política resulta ahora un *tópos* vulgar, casi sin importancia? El propio autor nos lo dice: «Como no hay alternativas de fondo, el debate ideológico se hace poco interesante. Hoy no hay disenso sobre el pasado porque no lo hay sobre el presente»<sup>1</sup>.

No parece improbable que esto se deba a que, en la actualidad, la razón democrática impera todopoderosa en nuestro universo cultural. Y si bien la reflexión acerca de este fenómeno requiere de los estudiosos todo tipo de esfuerzos para tratar de discernir qué ha sido la democracia anteriormente en cuanto a sus prácticas y sus instituciones, cómo se la ha teorizado, cuáles son sus variantes contemporáneas, e, incluso, «qué debería significar hoy en día»<sup>2</sup>, sin embargo, estos esfuerzos no conducen más que a un único y evidente objetivo: constituir el reinado de la democracia en el *télos* mismo de la historia, un anhelado deseo por fin satisfecho.

Pero nuestra perspectiva de la situación actual es muy otra: se trata de la crisis de la política, tema ciertamente muy nombrado que, de todos modos, es necesario retomar aquí. Dicho de otra manera: ¿afecta todo esto a nuestra visión de la política antigua? Debemos comenzar por reconocer que siempre, necesariamente, ya sea explícita o implícitamente, ha de existir alguna perspectiva conceptual contemporánea en una interpretación del mundo antiguo, y más aún en el caso de la democracia ateniense. No obstante, lo que nos interesa no es la inscripción de una teoría actual en un

<sup>1</sup> T. HALPERÍN DONGHI, en R. HORA y J. TRÍMBOLI (eds.), *Pensar la Argentina. Los historiadores hablan de historia y política*, Buenos Aires, 1994, 36-54, citas en pp. 42 y 36, respectivamente. La última figura como título de la entrevista en la que el autor se expone sobre la cuestión señalada. El análisis al que alude es el de su libro *Revolución y Guerra*, Buenos Aires, 1972.

<sup>2</sup> Véase, como un ejemplo entre otros, el fundamentado libro de D. HELD, *Modelos de democracia*, Madrid, 1992. El capítulo inicial de la parte I («Modelos clásicos»), dedicado a la democracia antigua, y particularmente a Atenas (cfr. pp. 27-51), no resulta del mismo tenor que el resto de la obra, pues adolece de varias simplificaciones.

estudio de la política antigua sino, sobre todo, cómo al poner en tensión ciertos conceptos construimos nuestra «ficción»<sup>3</sup> de la democracia antigua, y cómo a partir de esto volvemos sobre las teorías buscando establecer un «pensamiento de la política», pero no de manera filosófica sino desde una mirada historiadora<sup>4</sup>. En este sentido, el problema que vamos a abordar puede plantearse así: la emergencia de un acontecimiento político es un modo singular de aparición en el campo social de algo que no puede deducirse de los antecedentes, por ser la presentación de un indiscernible respecto de las condiciones de la situación histórico-social en las que aparece. Esta irrupción, una vez producida, genera efectos nuevos impredecibles e incalculables que desestructuran la situación. En este terreno, nuestra propuesta se topará precisamente con el problema de la invención de la política, cuestión que si hoy podemos plantear es justamente porque asistimos a la crisis misma de la política, a su *ausencia*. Tal la peculiaridad, en definitiva, de esta crisis que aparece incluso bajo la idea de que hablar de invención política resulta una trivialidad.

En efecto, el cuadro delineado no es para nada ajeno cuando de analizar la ciudad griega se trata. La política constituye dentro de la problemática de la historia helénica uno de esos temas sobre el que siempre, irremediablemente, debemos volver a interrogarnos. De todos modos, ella no deja de sorprendernos tanto por su singularidad como por las consecuen-

<sup>3</sup> Puesto que, en general, los historiadores son poco dados a reconocer los tipos de procedimientos que organizan discursivamente su producción, nos es necesario llamar la atención sobre este punto, ya que no resulta algo externo a la producción historiográfica sino su condición misma de posibilidad. Cfr. al respecto M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, México, 1985, esp. 33-129. M. I. Finley reconoció de algún modo esta cuestión, al señalar de manera enfática la pertinencia de construir modelos o tipos ideales para el estudio de la historia, cosa especialmente inusual entre los historiadores de la Antigüedad; cfr. su artículo «Cómo ocurrió realmente», *Historia Antigua. Problemas metodológicos*, Barcelona, 1986, 75-103.

<sup>4</sup> En cuanto al pensamiento filosófico de la política, resulta fundamental la obra de A. BADIOU, para lo cual enviamos especialmente a su libro *L'être et l'événement*, París, 1988. Si bien se trata de un trabajo filosófico, su intento es —según sus propios dichos— el de establecer una ontología de las situaciones histórico-sociales (cfr. Introduction, 7-27). También su *Peut-on penser la politique?*, París, 1985. Véase asimismo S. LAZARUS, *Peut-on penser la politique en intériorité?*, Conférences du Perroquet, 4, París 1985. El problema del acontecimiento abordado por Badiou también aparece planteado, aunque de diferentes maneras, por otros varios pensadores que tienen como principal preocupación el hecho de que pueda existir la creación y la invención como algo no reglado, precario, indeterminado. Véase G. DELEUZE y F. GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, 1993, y C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad. 2: El imaginario social y la institución*, Barcelona, 1989 y «Lo imaginario: la creación en el dominio de lo históric-social», *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, 1988, 64-77.

cias de diversa índole que su existencia desencadenó. Pero de un tiempo a esta parte, los historiadores de la Grecia antigua han hablado no sólo de la política sino de su invención<sup>5</sup>, asunto muy oído —como ha reconocido Pierre Vidal-Naquet<sup>6</sup>— que debe comprenderse de manera más precisa a partir de la objetivación de los conflictos humanos por medio de la actividad política. Sin embargo, los griegos no esperaron nunca anular sus enfrentamientos, pues la *decisión* política, sustraída al mando del soberano que se pronunciaba de acuerdo a la voluntad de los dioses, no era unánime sino tomada por la mayoría, hecho que no estaba exento de luchas. Debe recordarse en este contexto que la peor cosa que podía hacer un ciudadano si estallaba la *stásis* en su ciudad, era no sumarse a ninguna de las partes en pugna, es decir, caer en la *rhathymía*, ante lo cual Solón había propuesto lo siguiente: «el que cuando hubiese conflicto (*stásis*) en la ciudad no tomara las armas ni con unos ni con otros, será considerado *átimon* y no participará de la ciudad (*tês póleos mè metékhein*)»<sup>7</sup>, es decir, se verá

<sup>5</sup> Véase M. I. FINLEY, *El nacimiento de la política*, Barcelona, 1986; C. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, trad. ital., Bologna, 1988. Cfr. la nota crítica de G. CAMBIANO sobre el libro de C. MEIER, «I Greci e il "Politico"», *Athenaeum*, 60, 1982, 547-554. Véase también P. RAHE, «The Primacy of Politics in Classical Greece», *AHR*, 89, 1984, 265-293. Recientemente, L. CANFORA, «El ciudadano», en J.-P. VERNANT (ed.), *El hombre griego*, Madrid, 1993, 139-173, esp. 144-145, ha sostenido que existe entre los historiadores una idealización que ha llevado al lugar común de los griegos «inventores» de la política. Basa su idea en el «debate constitucional» ocurrido, según Heródoto (3.80-82), en Persia a la muerte de Cambises. En esa oportunidad, OTANES, MEGABIZA y DARÍO —apoyando, respectivamente, la democracia, la oligarquía y la monarquía— tuvieron oportunidad de considerar la hipótesis de poner en común la política dejando el poder en manos del pueblo (*isonomía*). Acepto, para el caso, su pedido de que se le crea a Heródoto. Lo que no acepto para nada es su interpretación. Porque Heródoto habla de un debate entre líderes acostumbrados a gobiernos de antecámaras, sin participación popular, debate donde se discute la idea de una democracia pero no se piensa ninguna forma práctica de realización. En definitiva, la cuestión importante no es si la idea existía o no antes de que los griegos la «inventaran», sino cómo se instauró de modo práctico y concreto. La invención no es una cuestión de ideas meramente, sino un complejo de prácticas del que la invención mental participa, pero que no se agota en eso. En este sentido, es claro, por ejemplo, que los atenienses, con Clístenes, pusieron las bases para efectuar sus prácticas democráticas y no únicamente sus ideas, sin preocuparse demasiado por la paternidad de las mismas. Se trata, por cierto, no sólo de una invención de la política sino, sobre todo, de una política inventada. Ya FINLEY (*op. cit.* en esta misma nota, 73-76) había advertido que la diferencia primordial entre la política pre-griega y la griega radicaba en que aquélla era una política de antecámaras en la que los súbditos sólo tenían que obedecer, mientras que el invento griego implicó el desarrollo de una política de cámaras, es decir, pública y abierta al conjunto de los ciudadanos.

<sup>6</sup> Véase su trabajo «Edipo entre dos ciudades. Ensayo sobre *Edipo en Colono*», en J.-P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, Madrid, 1989, 185-221, esp. 188.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas*, 8.5.

privado de los derechos de ciudadanía y será excluido de la comunidad política<sup>8</sup>.

Este breve relato nos sitúa en el corazón del asunto que vamos a abordar. Hemos hablado de la política en Grecia y de su invención, pero ¿qué significaba participar de la política de la *pólis*? Nuestra reflexión buscará formular una perspectiva respecto de esta debatida cuestión, para lo cual estudiaremos principalmente el modo en que fueron pensadas las prácticas políticas por un teórico excepcional de la *pólis*: Aristóteles. Sin embargo, debemos advertir los límites de nuestro análisis: no vamos a abordar todos sus planteamientos acerca de la política griega (cosa, por lo demás, imposible de llevar a cabo en un artículo) sino que trataremos de analizar un problema singular: su concepción de la Asamblea democrática en relación con las prácticas concretas de la *ekklesia* ateniense. En efecto, la *pólis* ateniense presenta para el historiador elementos singulares que permiten nuevos abordajes, pues «Atenas era la quintaesencia política de la *pólis*»<sup>9</sup>.

Nicole Loraux ha planteado el surgimiento de la democracia ateniense según una interpretación de este tipo: en sus comienzos —los tiempos de las reformas de Clístenes— la democracia es ruptura; en su re-comienzo —con las medidas de Efilates— el pueblo traza una fidelidad en acto respecto de aquellos comienzos, por medio de una efectiva participación igualitaria<sup>10</sup>. Se trata evidentemente de la invención política de la democracia, y de su re-invenición. Se ha podido sostener incluso que la democracia fue una creación de Efilates, puesto que una vez desplazado el Areópago otorgó poderes plenos a la *ekklesia*<sup>11</sup>. Se ha hablado también

<sup>8</sup> Al respecto L. PICCIRILLI, «Aristotele e l'atimia (*Athen. Pol.* 8,5)», *ASNP*, 3.6, 1976, 739-762; cfr. A. SANTONI, «Aristotele, Solone e l'*Athenaion Politeia*», *ASNP*, 3.9, 1979, 959-984. El pensamiento filosófico sistemático, sobre todo el de Platón, rechazó la lucha de clases porque aparecía como aquello que, ligado al devenir, generaba corrupción, y por tanto debía ser erradicado de la *pólis*; véase al respecto F. CHÂTELET; *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, México, 1978, 185-279; también *idem*, *El pensamiento de Platón*, Barcelona, 1968, 19-66. Cfr. J. PLÁCIDO, «Platón y la Guerra del Peloponeso», *Gerión*, 3, 1985, 43-62, y P. VIDAL-NAQUET, «La sociedad platónica de los diálogos: esbozo de un estudio prosopográfico», *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid, 1992, 74-93.

<sup>9</sup> M. I. FINLEY, «Política», en *idem* (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, 1983, 33-48, en p. 39.

<sup>10</sup> Véase el breve pero estimulante trabajo de N. LORAUX, «Aux origines de la démocratie. Sur la "transparence" démocratique», *Raison Présente*, 49, 1979, 3-13. Cfr. *idem*, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, 2.<sup>a</sup> ed., Paris, 1993, esp. 155-178.

<sup>11</sup> Por ejemplo, P. VIDAL-NAQUET, «Esquilo, el pasado y el presente», en J.-P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia II*, ed. cit., 97-121, en p. 106.

de una «revolución ateniense», ya que a partir de las reformas de Efialtes la Asamblea «adquirió un poder y una libertad de acción» muy palpables, «que revelan la importancia de la Asamblea como *el* cuerpo gubernamental soberano de verdad»<sup>12</sup>. Esta renovada importancia de la Asamblea dentro del sistema de gobierno ateniense y sus instituciones primordiales a partir de mediados del siglo V, resulta desde entonces algo evidente, dado que al ser una democracia directa los ciudadanos tenían que reunirse para tomar decisiones. La Asamblea ciertamente era un poder colegiado, que posibilitaba una participación igualitaria efectiva de los ciudadanos.

En este trabajo trataremos de demostrar que la Asamblea ateniense constituyó un ámbito político singular dentro del conjunto de las instituciones de la Atenas democrática, singularidad producida tanto por el carácter de sus decisiones como por el modo en que eran tomadas. Para abordar el problema planteado, recorreremos, a partir del pensamiento de Aristóteles, dos argumentaciones distintas. En primer lugar, estudiaremos el modo en que aparece en el libro III de la *Política* la *pólis* griega y su organización institucional, según la concepción aristotélica acerca del ciudadano, la participación en la ciudad, el régimen político. En segundo lugar, analizaremos ciertos síntomas que emergen en el pensamiento de Aristóteles según el modo en que trata en el mismo libro III la cuestión de la Asamblea, en un momento histórico que podríamos caracterizar como de retirada de las prácticas democráticas atenienses<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> J. K. DAVIES, *La democracia y la Grecia clásica*, Madrid, 1981, 57-67, citas en pp. 61 y 60 respectivamente. El autor también señala (cfr. pp. 54-56) la importancia adquirida por la fórmula de Temístocles respecto de la política exterior ateniense tras el fracaso de Cimón en Esparta, y cómo ello se conectaba, aunque de manera indirecta, con la «revolución ateniense». En relación a esto último, véase el reciente artículo de J. WOLSKI, «Thémistocle, était-il promoteur de la démocratie athénienne?», *AAntHung*, 32, 1989, 43-49.

<sup>13</sup> Véase C. MOSSÉ, «Citoyens actifs et citoyens "passifs" dans les cités grecques: une approche théorique du problème», *REA*, 81, 1979, 241-249, en p. 242: «Il est bien évident que le citoyen ainsi défini par Aristote, c'est d'abord le citoyen athénien du IV<sup>e</sup> siècle qui perçoit un *misthos*...». Su conclusión en cuanto a que «le *misthos* qui rétribue ces deux fonctions justifie leur insertion au nombre des *archai*», será discutida más adelante a partir de sus propias ideas.

## ATENAS Y LA CIUDAD-ESTADO GRIEGA: *HOI NÓMOI KAI TÒ KOINÒN TÈS PÓLEOS*

Los juicios de Protágoras y Eurípides sólo fueron posibles a causa de una innovación radical de los griegos: la política. El gobierno es otra cuestión: toda sociedad de alguna complejidad necesita un aparato que establezca leyes y las haga cumplir, que disponga los servicios comunitarios, militares y civiles, y que resuelva polémicas. A toda sociedad le hace falta asimismo una autorización para las normativas y el aparato y una idea de justicia. Pero los griegos dieron un paso radical, un doble paso: situaron la fuente de la autoridad en la *pólis*, en la comunidad misma, y solventaron los negocios políticos con discusiones públicas, finalmente con votaciones, mediante el recuento de los individuos.

Moses I. FINLEY, *Política*.

Estando Sócrates pronto a cumplir la sentencia que le había sido impuesta, recibe la visita de su amigo Critón que lo exhorta a huir de la prisión. Entre los argumentos que esgrime Sócrates para negarse a hacerlo, imagina la aparición, en el momento de su supuesta fuga, de un personaje singular que lo inquiere acerca de lo que está por hacer. Ese personaje es *hoi nómoi kai tò koinòn tês póleos*<sup>14</sup>; «las leyes y lo común de la ciudad», sería su traducción literal<sup>15</sup>. C. Eggers Lan ha pensado incluso que traducir «las leyes y la comunidad política» no sería impropio, puesto que se acercaría a su sentido más exacto<sup>16</sup>. Sin embargo, el traductor que citamos prefirió decir «las leyes y el Estado nacional», dado que «modernamente es la “nación” la que designa el estadio de solidaridad comunitaria entre los habitantes de un Estado». También en inglés el pasaje se ha prestado a varias interpretaciones; así, en su edición del *Critón*, J. Burnet lo traduce como «the State» o «the Commonwealth», siendo este último quizás un nombre apropiado para designar las confederaciones de *póleis* que se formaron en el

<sup>14</sup> PLATÓN, *Critón*, 50a. Un comentario reciente de la obra de Platón se encontrará en A. D. WOZLEY, *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito*, London, 1979.

<sup>15</sup> La traducción al español de J. Calonge Ruiz es apenas diferente: «las leyes y el común de la ciudad» (PLATÓN, *Diálogos*, vol. I, B.C.G., 37, Madrid, 1981), aunque el neutro parece representar mejor la idea genérica que manifiesta el pasaje citado.

<sup>16</sup> Véase PLATÓN, *Critón*, 4.ª ed., Buenos Aires, 1987, traducción de C. EGGERS LAN, edición que incluye un interesante «Ensayo preliminar: el *Critón* y la *pólis* ateniense» del propio traductor (pp. 1-127), e importantes notas al texto de Platón. El pasaje citado se encuentra en la nota 37 de la traducción, lo mismo que la aclaración acerca de la traducción finalmente adoptada, que citamos a continuación.

siglo IV a.C., pero no para la Atenas clásica<sup>17</sup>. Por otra parte, en la versión francesa de M. Croiset se lee simplemente «les lois et l'État»<sup>18</sup>.

Podríamos multiplicar las referencias y, no obstante, llegaríamos a la misma evidente conclusión: la noción de *pólis* ha resultado equívoca para los traductores contemporáneos. Se habla tanto de ciudad como de estado, cuando no de ciudad-estado. Se la puede asociar a la comunidad, puesto que a nadie escapa que la *pólis* resulta ser una *koinonía politiké*. De todas formas, todos estos nombres circulan en los textos de historia, y generalmente el contexto no deja que nos confundamos: todos más o menos entendemos de qué se está hablando, y de qué modo estos nombres son intercambiables entre sí. Cierto es que los griegos carecían de la distinción que hoy trazamos entre sociedad civil y estado. No obstante ello, tanto explícita como implícitamente, estas ideas se hallan operando en la mayoría de los análisis de los historiadores<sup>19</sup>. Es evidente incluso que una de las nociones más utilizadas para referirse a la *pólis*, la idea de ciudad-estado, hace alusión a la sociedad civil y, obviamente, al estado, cosa que no siempre se percibe con claridad. No negamos la posibilidad de esta lectura; es más, incluso somos capaces de inscribirnos con gusto en ella. Pero, de todos modos, resulta necesario trazar una delimitación más precisa de estos conceptos. Cabe preguntarse pues si la expresión con la que Sócrates denomina a su personaje imaginario puede tomarse como una referencia que ha de relacionarse con las nociones que acabamos de plantear. ¿Podemos pensar que «las leyes», por un lado, y «lo común (o la comunidad)», por el otro, son o representan algo similar a nuestras nociones de estado y sociedad civil? El texto de Platón es rico en expresiones como la citada, que la sustituyen; así, vemos que a veces se refiere a «las leyes» (50c), a «la patria y las leyes» (51a), o también a «la patria» o a «la ciudad y la patria» (51b-c). La misma expresión *tò koinòn tês póleos* aparece también en Lisias (16.18) quien en su defensa de Mantiteo la contrapone a *hoi idiôtai*, es decir, «lo común de la ciudad» como algo distinto de «los particulares».

Ahora bien, si nos hemos detenido en estas cuestiones es porque resultan relevantes como contexto a partir del cual abordar la singularidad de la Asamblea ateniense. Quizás el nudo problemático radique en que nosotros

<sup>17</sup> Véase *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, 1924, edición del texto griego con traducción al inglés de J. BURNET.

<sup>18</sup> Véase PLATÓN, tomo I, *Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphrone, Criton*, Paris, 1925, texto griego y versión francesa de M. CROISSET.

<sup>19</sup> Sobre estos puntos, cfr. brevemente V. EHRENBERG, *The Greek State*, Oxford, 1960, 24-27, 39-52 y 88-89. Asimismo, M. I. FINLEY, *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, 1966, 55-61.

no contamos en nuestro lenguaje (en nuestro imaginario) con formas adecuadas para traducir algo que para los griegos (o para los atenienses al menos) era claro. De modo que un planteamiento más preciso de los problemas mencionados aparece como un paso necesario. En este sentido, ciertas ideas de Aristóteles nos permiten discernir qué podemos entender por comunidad y qué por estado. Introducidos ya, a partir de esto, en el razonamiento político aristotélico, nos hallaremos entonces en condiciones de desarrollar cómo se presentaba la Asamblea democrática en su pensamiento.

Aristóteles delimita de algún modo los términos del análisis en el libro III de la *Política*<sup>20</sup>. En efecto, si bien la *pólis* se asocia en el libro I con la *koinonía politiké*, el despliegue de la idea de *pólis* conlleva el análisis, por un lado, de la *politeía* y, por el otro, de la comunidad compuesta por una cierta multitud de ciudadanos (*politôn ti plêthos*). Comencemos entonces analizando la comunidad de ciudadanos ligada, qué duda cabe, a «lo común de la ciudad». El punto de partida y la definición de la comunidad cívica se establecen a través del derecho de ciudadanía<sup>21</sup>. La ciudadanía se define por la pertenencia a la comunidad política: *tò metékhein tês póleos*, «el formar parte de la ciudad», idea expresada claramente por Aristóteles cuando dice que «el ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por el derecho de participar en la justicia y en el gobierno (*metékhein kríseos kai arkhês*)»<sup>22</sup>. Y «puesto que la ciudad consta de los elementos que la componen, como cualquier otro conjunto integrado por muchas partes, es evidente que ante todo el objeto de estudio debe ser el ciudadano. En efecto, la ciudad es una multitud de ciudadanos»<sup>23</sup>, punto de partida que —después de un análisis que más adelante abordaremos— le permite a Aristóteles concluir lo siguiente: «aquel al que le está permitido tomar parte en el

<sup>20</sup> Se sabe que Aristóteles no nos legó un tratado sistemático sino apuntes y notas no muy bien organizados, a veces digresivos e incoherentes. De todos modos, esto no afecta mi argumentación respecto del problema que se va a tratar. Una introducción a la historia de la publicación de los textos de Aristóteles, en I. DÜRING, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México, 1990, 2.ª ed., 65-90, en general, y 734-738, en particular.

<sup>21</sup> Para una visión histórica del proceso de transformación de la noción de ciudadano, desde los comienzos de la era arcaica hasta la época clásica, véase E. LEVY, «Astos et *politês* d'Homère à Hérodote», *Ktêma*, 10, 1985, 53-66. Cfr. P. MUSIOLEK, «Zur Bedeutung von *asty* und *polis* im archaischen Griechenland», *AAntiHung*, 29, 1981, 133-138.

<sup>22</sup> *Política*, III 1, 1275a 22-23. Respecto de la definición aristotélica del ciudadano, C. MOSSÉ, «La conception du citoyen dans la Politique d'Aristote», *Eirene*, 6, 1967, 17-22, y J. PECIRKA, «A note on Aristotle's conception of citizenship and the role of foreigners in fourth century Athens», *ibid.*, 23-26.

<sup>23</sup> *Política*, III 1, 1274b 38-41.

poder deliberativo o judicial (*koinoneîn arkhês bouleutikês è kritikês*) lo llamamos ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en pocas palabras, es una multitud de tales personas suficiente para vivir con autarquía»<sup>24</sup>.

El ciudadano es el elemento básico componente del conjunto *pólis*. Podemos decir entonces que la pertenencia a la comunidad de ciudadanos se establece de manera axiomática a partir de la instauración del derecho de ciudadanía: la *pólis* es el conjunto de todos los ciudadanos que pertenecen a la comunidad cívica. En Atenas este conjunto quedó conformado desde el momento en que la *eunomía* de Solón instituyó la libertad y la participación de todos los atenienses en la ciudad, sin ninguna posibilidad de perder su nueva condición, puesto que todo ateniense quedaba definido desde entonces por la propiedad universal que caracterizaba a dicho conjunto: el derecho de ciudadanía<sup>25</sup>. Gran parte de este proceso se relaciona, para decirlo en los términos de Louis Gernet, con el paso de una situación de pre-derecho a otra en la que el derecho queda delineado claramente<sup>26</sup>. En esta transformación, lo axiomático se toca con el establecimiento político de puntos de partida nuevos, que delimitan las reglas y las condiciones bajo las cuales los ciudadanos participarán de los asuntos públicos: se trata pues de la invención de la política<sup>27</sup>.

No obstante, tanto en la práctica como en la teoría políticas la pertenencia sin más no era condición suficiente para definir la democracia ateniense y su derecho de ciudadanía, puesto que «el que es ciudadano en una

<sup>24</sup> *Política*, III 1, 1275b 16-21.

<sup>25</sup> Véase P. VIDAL-NAQUET, «La razón griega y la ciudad», *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, 1983, 289-304, esp. 297-298, donde señala dos momentos, dos mutaciones, en la formación de la *pólis*. El segundo momento es el que caracteriza a las reformas de Solón y la libertad que establece para todos los ciudadanos. Una revisión reciente de estas cuestiones en A. ANDREWES, «The growth of the Athenian state», *CAH*, vol. 3.3, 2ª ed., 1982, 360-391. Acerca de la libertad como condición de la ciudadanía, véase M. I. FINLEY, «La libertad del ciudadano en el mundo griego», *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Barcelona, 1984, 103-123. Cfr. J. A. O. LARSEN, «Freedom and its obstacles in Ancient Greece», *CPh*, 57, 1962, 230-234.

<sup>26</sup> «Derecho y prederecho en la Grecia antigua», *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 1980, 153-226.

<sup>27</sup> Lo axiomático, entonces, no debe interpretarse como una mera cuestión teórica. Se trata de resoluciones prácticas en el orden de lo institucional, lo legal y lo político. Lo axiomático radica pues en la invención política que los legisladores delinearon. Como ha sostenido M. I. FINLEY, «Por falta de precedentes [los reformadores] inventaron libremente, en una especie de originalidad forzosa que caracterizó todos los aspectos de la vida y la cultura de la Grecia arcaica. Es apenas exagerado. La estructura política, formada por magistrados, consejos y a la larga asambleas populares, fue una invención libre», *La Grecia primitiva: la Edad del Bronce y la Era arcaica*, Barcelona, 1984, 119.

democracia a menudo no lo es en una oligarquía»<sup>28</sup>. También los *hómoioi* espartanos pertenecían a su comunidad, y sin embargo Esparta no era una democracia sino una oligarquía<sup>29</sup>. Cada ciudad griega desarrolló, a su modo, sus propios derechos políticos en torno a un centro único y colectivo de la vida cívica; su organización de la vida social y cultural fue, en parte, una derivación de una determinada concepción del «hogar común»<sup>30</sup>. Por otra parte, si bien el derecho de los atenienses a la libertad fijado por la legislación de Solón no variaría durante la época clásica, de todas maneras, las reglas de pertenencia sufrirían modificaciones a lo largo del período que va de Solón a Pericles<sup>31</sup>. Aristóteles mismo aludía a dos cambios importantes en el derecho de ciudadanía ateniense<sup>32</sup> cuando, por un lado, en una clara referencia al decreto de Pericles del 451, sostenía que debía tomarse como ciudadano a aquel cuyos padres fueran ambos ciudadanos, y, por el otro, mencionaba la posibilidad de participar en la ciudadanía a causa de una revolución como la de Clístenes, quien había hecho ciudadanos atenienses a muchos extranjeros y esclavos metecos<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Política*, III 1, 1275a 3-5.

<sup>29</sup> L. SANCHO ROCHER, «*Homoiótes*: los *hómoioi* de Esparta», *Gerión*, 8, 1990, 45-71, analiza las causas que llevaron a Esparta por un camino diferente del de Atenas y otras ciudades.

<sup>30</sup> Véase L. GERNET, «Derecho y ciudad en la antigüedad griega», y «Sobre el simbolismo político: el Hogar Común», *Antropología de la Grecia antigua*, ed. cit., 323-332 y 333-351, respectivamente. Cfr. J.-P. VERNANT, «Hestia-Hermes. Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos», *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 2.ª ed., Barcelona, 1985, 135-183. Acerca de la conformación de la ciudad y su centro cívico colectivo, véase ahora F. DE POLIGNAC, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIIIe-VIIe siècles avant J.-C.*, Paris, 1984. Para una visión contraria a esta «historia oficial» de la ciudad griega, cfr. H. VAN EFFENTERRE, *La cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*, Paris, 1985: mil años antes de Homero, en Creta, comenzaban ya a elaborarse los aspectos políticos de la ciudad, a partir de una especie de autogestión en las pequeñas comunidades de base. Conclusión: la invención de la política queda abolida en una larguísima duración de la gestación de la *pólis*.

<sup>31</sup> L. SANCHO ROCHER, «*Tò metékhein tês póleos*. Reflexiones acerca de las condiciones de pertenencia ciudadana entre Solón y Pericles», *Gerión*, 9, 1991, 59-86, estudia las transformaciones en el derecho de ciudadanía ateniense. Véase también J. K. DAVIES, «Athenian citizenship: the descent group and the alternatives», *CJ*, 73, 1977, 105-121. Cfr. A. W. GOMME, «Two problems of Athenian citizenship law», *CPh*, 29, 1934, 123-140.

<sup>32</sup> Acerca del decreto de Pericles, *Política*, III 2, 1275b 21-23 y *Constitución de Atenas*, 42, I. Sobre los nuevos ciudadanos en la revolución de Clístenes, *Política*, III 2, 1275b 34-37, y *Constitución de Atenas*, 21, 2; 4.

<sup>33</sup> Respecto de la primera cuestión, de manera general, C. HIGNETT, *A History of Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1952, 343-347. Acerca del matrimonio y la transmisión de la ciudadanía de padres a hijos, H. J. WOLFF, «Marriage law and family organization in ancient Athens», *Traditio*, 2, 1944, 43-95, esp. 75-91; cfr. J. H. HANNICK, «Droit de cité et mariages mixtes dans la Grèce classique», *AC*, 45, 1976, 133-148. El segundo de los problemas planteados ha generado una serie de interpretaciones y debates; véase J. H. OLIVER,

La democracia, entonces, y esto es algo bien sabido, no fue una invención acontecida a partir de la *eunomía* de Solón, sino una emergencia que resulta de la *isonomía* de Clístenes<sup>34</sup>. Uno de los cambios básicos introducido por este acontecimiento radical fue establecer nuevas prerrogativas políticas para los ciudadanos, es decir, innovaciones en cuanto a los derechos de participación otorgados concretamente por la pertenencia a la *pólis* ateniense<sup>35</sup>. La democracia implicaría desde entonces la *isonomía* y la *isegoría*, en definitiva, la *isokratía*, una igualdad no jerárquica de todos los ciudadanos, según el principio que reza que «un ciudadano equivale a un ciudadano». Puede deducirse entonces que en la ciudad democrática la pertenencia a la comunidad era sinónimo de igualdad ante la ley, en la participación pública, en el uso de la palabra, siendo esto una ecuación inquebrantable de la democracia —a menos que ella dejara de existir—<sup>36</sup>.

Ahora bien, el principio de la pertenencia tiene que ver con la instauración misma de la *pólis* en tanto comuna civil, mientras que el principio igualitario, en cambio, resulta ser una suplementación del principio de la pertenencia. En efecto, sin pertenencia no hay posibilidad de igualdad política democrática, pero dicha igualdad no es condición necesaria para formar parte de la comunidad, a menos que se trate efectivamente de una

---

«Reforms of Cleisthenes», *Historia*, 9, 1960, 503-507; D. KAGAN, «The enfranchisement of aliens by Cleisthenes», *Historia*, 12, 1963, 41-46; P. J. BICKNELL, «Whom did Kleisthenes enfranchise?», *PP*, 25, 1969, 34-37; el problema ha sido reconsiderado recientemente con mayor detalle por E. GRACE, «Aristotle on the "Enfranchisement of Aliens" by Cleisthenes (a Note)», *Klio*, 56, 1974, 353-368, y G. LUZI, «I nuovi cittadini di Clistene (Aristot., *Polit.*, 3,2,3 [1275 b]», *ASNP*, 3.10, 1980, 71-78.

<sup>34</sup> Para un análisis del contexto histórico en el que se constituye la imagen mítica de Solón como padre fundador de la democracia, M. I. FINLEY, «La constitución ancestral», *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, 1977, 45-90; cfr. C. MOSSÉ, «Comment s'élabore un mythe politique: Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne», *Annales ESC*, 34, 1979, 425-437.

<sup>35</sup> Acerca de las reformas de Clístenes como base de la democracia ateniense, véase C. HIGNETT, *A History of the Athenian Constitution*, ed. cit., 124-158; D. M. LEWIS, «Cleisthenes and Attica», *Historia*, 12, 1963, 22-40, y A. ANDREWES, «Kleisthenes' reforms bill», *CQ*, 27, 1977, 241-248. También C. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* (trad. ital.), ed. cit., parte II, esp. 53-148. Cfr. recientemente M. OSTWALD, «The reform of the Athenian state by Cleisthenes», *CAH*, vol. V, 2.ª ed., 1988, 303-334, y D. WHITEHEAD, *The demes of Attica 508/7-ca. 250 B.C. A political and social study*, Princeton, 1986, 3-38.

<sup>36</sup> Respecto de la relación entre pertenencia, igualdad política y democracia, cfr. P. LÉVÊQUE y P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris, 1964, 25-32. Véase asimismo, V. EHRENBERG, «Origins of Democracy», *Historia*, 1, 1950, 515-548; G. VLASTOS, «Isonomia», *AJPh*, 74, 1953, 337-366; J. D. LEWIS, «Isegoria at Athens: when did it begin?», *Historia*, 20, 1971, 129-140. Una exposición reciente, D. STOCKTON, *The Classical Athenian Democracy*, Oxford, 1990, 22-41.

democracia. La democracia ateniense pudo conservar su vigencia plena mientras siguió funcionando sobre ambos principios, pues en la Atenas clásica ser ciudadano, pertenecer a la comuna cívica, significaba indisolublemente que cada ciudadano, cada voz en la Asamblea, valía lo mismo. Es la famosa cuestión acerca de la democracia y su igualdad aritmética no jerárquica, situación que Platón criticaba por hallarla totalmente anárquica<sup>37</sup>.

De lo anterior se desprende que para establecer qué significa realmente la pertenencia a una *pólis* es necesario tomar en cuenta su régimen político. Y siendo evidente entonces que la comunidad cívica implica la *politeía*, dentro de la cual los ciudadanos se definen en cuanto tales de acuerdo a criterios no sólo formales sino también prácticos, debemos precisar entonces qué son el estado, la legalidad y las instituciones en una *pólis*. En este sentido, la existencia de la comunidad de ciudadanos comporta, además del mencionado nivel de la pertenencia, otro nivel analítico distinto pero relacionado con el anterior, el de la *inclusión* estatal. Expliquémonos. Si bien la pertenencia nos indica la presentación de la comunidad cívica, dado que, como sostiene Aristóteles, «la ciudad consta de los elementos que la componen... un conjunto de ciudadanos», por otra parte, cada ciudad ha de verse en relación a su régimen político, puesto que «la *politeía* —prosigue el Estagirita— es cierta ordenación de los habitantes de la ciudad»<sup>38</sup>. El ordenar a los ciudadanos es una operación que por excelencia le compete al estado y sus leyes, hecho que nos remite al modo concreto en que cada régimen político instaura «las leyes de la ciudad». En este plano, la *pólis* se asienta sobre el principio de la inclusión de los ciudadanos, que consiste en una distribución de los mismos en distintas clases o subconjuntos discernibles en la situación.

Aristóteles percibe claramente esta cuestión cuando habla de las distintas formas de gobierno, ya que en la *pólis* el estado funciona como instauración de una «cuenta» de las diferentes clases que componen la ciudad, partes que incluyen a distintos grupos de ciudadanos. «Pues la tiranía —dice Aristóteles— es una monarquía que busca el provecho del monarca, la oligarquía busca el de los ricos, y la democracia, la utilidad de los pobres. [...] El que sean pocos o muchos los que gobiernen es cosa accidental, lo primero para las oligarquías, lo segundo para las democracias; porque en todas partes los ricos son pocos y muchos los pobres... En lo que difieren democracia y oligarquía es en la pobreza y en la riqueza»<sup>39</sup>. Pero las ciu-

<sup>37</sup> *República*, VIII 10-13, 557a-562a. Cfr. también ARISTÓTELES, *Política*, VI 2, 1317b 2-7, y 1318a 3-10.

<sup>38</sup> *Política*, III 1, 1274b 38.

<sup>39</sup> *Política*, III 7-8, 1279b 6-40.

dades no eran esencialmente democráticas, oligárquicas o tiránicas, y Aristóteles lo sabía perfectamente cuando sostenía que «si la ciudad es cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen político, cuando la constitución se transforma en otro tipo diferente, es necesario, al parecer, que la ciudad ya no sea la misma, del mismo modo que decimos de un coro, que a veces es cómico y a veces es trágico, que es diferente aunque a menudo esté integrado por las mismas personas. Igualmente decimos de cualquier otra comunidad o conjunto que es diferente si es distinto el modo en que se halla compuesto»<sup>40</sup>.

El estado se identifica entonces con una *politeía* determinada que ordena los elementos —los ciudadanos— organizándolos en un conjunto —la comunidad— de acuerdo con diferentes maneras de composición que resultan de las distintas formas de gobierno. Pero para esto, el estado procede a contar ya no los ciudadanos sino las diferentes clases (ricos, pobres) que, en conjunto, componen el cuerpo social al que el estado intenta dar unidad<sup>41</sup>. El nivel de la inclusión nos señala entonces una *re-presentación* de la comunidad de ciudadanos, no a partir del conjunto de los elementos individuales —*hoi idiôtai*, los ciudadanos particulares—, sino de los subconjuntos que pudieren estructurarse con esos elementos: se trata del conjunto de partes de la comunidad de ciudadanos.

La evidencia, en definitiva, de que la *pólis* implica los niveles de análisis señalados como presentación y re-presentación, se halla en la ya mencionada idea de Aristóteles acerca de que si se tiene una cierta multitud de individuos en una ciudad, la comunidad cívica será diferente si se transforma el sistema de gobierno, por más que los individuos sigan siendo los mismos. En efecto, la ciudad y la constitución cambian si varían los mecanismos de inclusión de los ciudadanos y, por consiguiente, el peso de cada parte dentro de la unidad estatal. «Por ejemplo, cuando una oligarquía o una tiranía se convierten en

<sup>40</sup> *Política*, III 3, 1276b 1-8.

<sup>41</sup> W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887-1902, 4 vols., vol. I, 223, consideraba que en este punto Aristóteles enunciaba una verdad importante al mostrar claramente que la constitución que caracteriza a un estado en un momento determinado tiene sus bases en el sistema social, hecho que la teoría del contrato social no siempre ha permitido observar (cfr. también vol. III, 195-197). Cuando el marxismo se hizo cargo de este asunto señalado por Newman, Aristóteles se vio revalorizado en este sentido. Véase al respecto J.-P. VERNANT, «La lucha de clases», *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1982, 5-21. Acerca de la visión marxista sobre los aportes aristotélicos, véase G. DE STE. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World, from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca, New York, 1981, 69-80. Para un análisis de la concepción económica de Aristóteles y su relación con el sistema social, cfr. M. I. FINLEY, «Aristóteles y el análisis económico», en *idem*, ed., *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 1981, 37-64.

una democracia» dice Aristóteles. A lo cual agrega que «si existen democracias que están en el mismo caso, los actos de tal régimen serán actos de la ciudad en la misma medida en que lo son los de la oligarquía y la tiranía. Esta cuestión parece conexas con el problema de cuándo se ha de decir que la ciudad es la misma o que ha dejado de ser la misma para ser otra»<sup>42</sup>.

Moses Finley, en su análisis de la política antigua, ha planteado una estrecha relación entre estado, clase y poder, relación en la que los principales sectores de la comunidad, los ricos y los pobres, hallaban en el estado una instancia para dirimir sus diferencias, pues «el estado» actuaba fundamentalmente como «el lugar de encuentro de los intereses conflictivos, de las clases conflictivas»<sup>43</sup>, dando a entender de este modo que las luchas políticas entre las distintas clases de la comunidad de ciudadanos instalaban una desligadura que tomaba cuerpo en la *pólis* bajo el modo del conflicto civil (*stásis*). El estado entonces intentaba fundar un lazo social a partir de la división existente entre los ricos y los pobres, asunto que hace más destacable aún el hecho de que Aristóteles plantee que el estado en la *pólis* no cuenta a los ciudadanos individualmente sino según las clases que diferencialmente los incluyen, y que, de ese modo, el estado busca establecer un vínculo social para unificar las partes antagónicas, cuestión ésta que Finley ha percibido y tratado con agudeza.

Ciertamente, el ciudadano, el *zōon politikón*, lo era siempre en virtud de su inclusión en alguna clase que el estado representaba en tanto se proponía como la encarnación misma de la ciudad<sup>44</sup>. Es más, como hemos visto,

<sup>42</sup> *Política*, III 3, 1276a 9-19. Una cuestión similar se encuentra sugerida en Teognis (*Elegías*, I, 39-58), que da a entender que si bien existe continuidad en cuanto a la ciudad, pues sigue siendo la misma ciudad, no la hay en cuanto a su régimen político, ya que ahora es otra su gente, es decir, son otros los ciudadanos que gobiernan de acuerdo a las leyes y a los derechos de participación en los asuntos públicos.

<sup>43</sup> *El nacimiento de la política*, ed. cit., 11-38, cita en p. 13. Cfr. esp. p. 22 y n. 26, donde aclara su uso del término clase y critica el «abuso» que G. de Ste. Croix hace de Aristóteles al que ha «convertido ahora... en marxista». Para la postura de G. de Ste. Croix véase las referencias en la nota 41. La polémica entre ambos autores desató una proliferación de consideraciones críticas. Para una reconsideración reciente de estos problemas, véase D. PLÁCIDO, «Nombres de libres que son esclavos... (Pólux, III, 82)», en *Esclavos y semilibres en la Antigüedad clásica*, Fac. Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid, *EGH*, 2, 1989, 55-79, esp. 55-64. Véase asimismo, el análisis de P. VIDAL-NAQUET, «Platón, la historia y los historiadores», *La democracia griega*, ed. cit., 94-107, esp. 104-105, donde el autor da cuenta de por qué de Ste. Croix prefiere a Aristóteles y no a Platón.

<sup>44</sup> Sobre la caracterización del hombre griego como ciudadano, como ser que vive en *pólis*, véase el reciente libro *El hombre griego*, op. cit., edición a cargo de J.-P. VERNANT que compila una serie de trabajos de diversos autores. Cfr. nuestro artículo-reseña «En búsqueda del eslabón perdido: el hombre griego» (en colaboración con I. Lewkowicz), de próxima publicación en *AHAM* (en prensa).

para Solón constituía una obligación cívica que los ciudadanos tomaran partido por una de las fuerzas en pugna en el momento en que un conflicto civil, un debate o una disputa surgía en la ciudad. Ahora bien, siendo claro que el estado representaba las partes o clases construibles a partir del conjunto de los ciudadanos, no debe perderse de vista que si bien la *atimía* era el castigo que se le imponía al ciudadano que no se comprometía en la *stásis*, por otra parte, el acto de tomar partido debía realizarse en el marco de las instituciones del estado de modo que éste pudiera ejercer en forma plena su función de «lugar de encuentro de los intereses conflictivos de las clases». En este contexto político-institucional existían además ciertos grupos de acción política —por lo demás, jamás formalizados ni estabilizados como partidos<sup>45</sup>— que trataban de incidir sobre el conjunto de los ciudadanos, asunto que tiene su importancia cuando de analizar el funcionamiento de la Asamblea democrática se trata<sup>46</sup>.

En torno a la cuestión de las clases y el estado, se ha sugerido recientemente que el intento filosófico de Aristóteles de fundar una unidad estatal monolítica resulta un intento frustado, y que la frustración proviene de la misma insustancialidad de las partes que el estado debe ordenar<sup>47</sup>. Ciertamente, lo que Aristóteles puntualiza al analizar los diferentes regímenes políticos y su inestabilidad, es la existencia de algo que prohíbe que en la práctica se realicen las constituciones puras de acuerdo con el equilibrio del concepto, haciendo de la política un dominio en el que lo patológico e impuro predomina regularmente sobre lo normal y equilibrado<sup>48</sup>. Lo que prohíbe la existencia de las formas puras es, en definitiva, la presencia de los ricos y los pobres, que constituye un obstáculo que la política real le opone al intento aristotélico de reducir la política al puro pensamiento,

<sup>45</sup> «La terminología refleja el carácter particular y fluido de los agrupamientos, que eran pese a todo eficaces y ciertamente básicos, a pesar de su informalidad y su naturaleza móvil», ha afirmado M. I. FINLEY, «Política», *op. cit.*, 42. Acerca del error que constituye hablar de partidos políticos en el análisis de la política antigua, véase C. MEIER, *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*, México, 1985, 55-76. Un punto de vista contrario se encuentra en C. PECORELLA LONGO, «*Eterie*» e gruppi politici nell'Atene del IV secolo a.C., Firenze, 1971, quien en su análisis de los agrupamientos políticos de la Atenas del siglo IV termina conociendo a éstos como partidos políticos.

<sup>46</sup> Respecto de esta cuestión, cfr. M. I. FINLEY, «Demagogos atenienses», en *idem* (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, ed. cit., 11-36. Véase ahora el importante libro de J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rethoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, 1989.

<sup>47</sup> A. BADIOU, *L'être et l'événement*, ed. cit., 121-122; en lo que sigue parafraseo sus dichos. Cfr. también pp. 95-137.

<sup>48</sup> ARISTÓTELES, *Política*, V 1-11, 1301a 19-1315b 10.

obstáculo que Aristóteles no puede suprimir, y ante el cual titubea en declararlo algo «natural», porque lo que convoca en sus deseos es la extensión y la universalidad de la clase media. Aristóteles ve entonces que los estados reales tienen menos relación con el lazo social que con su desligadura, con sus oposiciones internas, y que, finalmente, la política real no se adapta a la claridad filosófica del pensamiento político sistemático, porque el estado en su destino concreto se define menos por el lugar equilibrado de los ciudadanos que por estas grandes masas, estas partes o clases a la vez empíricas y cambiantes que constituyen los ricos y los pobres<sup>49</sup>, clases que, por tanto, resultan ser enteramente categorías de análisis de la política de la *pólis*<sup>50</sup>.

Recapitulando, vemos que la pertenencia al conjunto constituye la presentación de todos los ciudadanos y la inclusión de éstos en clases distintas implica su representación. El estado, de acuerdo al régimen político vigente, representa a los ciudadanos no individualmente sino a través de los sectores en los que están diferencialmente incluidos. Mientras la presentación es la «cuenta-por-uno» de los elementos según el principio de la pertenencia, la re-presentación es la «cuenta-por-uno» de las partes de acuerdo al principio de la inclusión; se trata de «la cuenta de la cuenta» porque, montada sobre la primera, esta segunda operación procede a la enumeración y la distribución de las partes construibles con los elementos disponibles<sup>51</sup>. El operador de cuenta estatal, según el orden constitucional de que se trate, es el que establece, en cada situación concreta, qué es ser parte, esto es, cómo se define cada subconjunto de acuerdo con las reglas que el régimen político instaura.

Puede concluirse entonces que si la comunidad presenta a los ciudada-

<sup>49</sup> Cfr. el modo en que ARISTÓTELES, *Política*, VI 3, 1318a 30-37, concibe la posibilidad, a través de un ejemplo, de que las distintas partes de la *pólis* (ricos y pobres), se alíneen de manera entremezclada según el carácter de la decisión a adoptar.

<sup>50</sup> Para una relación sobre las diferentes concepciones planteadas en la Grecia clásica en torno al problema de los ricos y los pobres, con un contraste entre ideas y realidades que marca ciertas contradicciones que respecto de este punto afloran en discursos tales como el de Aristóteles, véase J. K. DAVIES, *La democracia y la Grecia clásica*, ed. cit., 31-43.

<sup>51</sup> En este sentido, podemos tomar como índices de lo dicho dada su significación política, distintos componentes socio-espaciales de la Atenas clásica en los que se agrupaban diferentes sectores de los ciudadanos: tales los casos de los barrios de artesanos y tenderos o las *hetaireíai* o círculos políticos de los aristócratas en la propia ciudad de Atenas, y sobre todo, los demos que organizaban políticamente el territorio. Respecto de esto último, D. WHITEHEAD, *The demes of Attica*, ya citado. Asimismo, mi trabajo «Del espacio al territorio, pasando por la sociedad. El mundo rural en la Grecia antigua», a aparecer en *Entre pasados. Revista de Historia*, Buenos Aires, (en prensa).

nos, el estado presenta a la comunidad y, por lo tanto, vuelve a presentar a los ciudadanos. Pero debe quedar convenientemente claro que éstas son instancias discernibles por medio del análisis y no organizaciones que se desarrollan sucesivamente en un tiempo efectivo aprehensible. Tal es la idea aristotélica, pues toda *pólis* es, a la vez, una *koinonía* y una *politeía*; de lo cual, como vimos, se deduce que una comunidad de ciudadanos cambia si se produce una *metabolè politeíon*, es decir, si se transforma el sistema de gobierno, por más que las personas que la integren sean las mismas. «Si esto es así —dice Aristóteles—, es evidente que al decir de una ciudad que es la misma se ha de tener sobre todo en cuenta el régimen político, y puede dársele el mismo nombre u otro, tanto si los que la habitan son los mismos como si son otros hombres completamente distintos»<sup>52</sup>. Esto nos muestra que la separación entre estado y sociedad civil, operativa para el análisis de las situaciones histórico-sociales, implica una primacía del estado sobre la comunidad. Y, en efecto, esto es así; porque la sociedad, en tanto unidad producida por la hegemonía del lazo social comunitario, sólo existe como tal por acción y efecto de la práctica estatal, que asegura su vigencia desdoblándose en un otro (lo social) que resulta complementario de lo estatal, otro que, a pesar de ser una proyección del estado, no excluye, sin embargo (ni podría hacerlo) la desligadura que los conflictos civiles pueden producir en el seno de una situación determinada.

#### LA DEMOCRACIA PENSADA. ARISTÓTELES Y LA SINGULARIDAD DE LA ASAMBLEA ATENIENSE

El hombre no se resigna a rendirse ante la evidencia del caos; su búsqueda de un sistema inteligible que le permita configurar un cosmos adquiere el sentido de una vindicación personal.

Jaime Rest, *El laberinto del universo*.

Es momento de adentrarnos ya en lo que al comienzo del trabajo hemos denominado un ámbito político singular, y explicar entonces en qué consiste esta singularidad de la Asamblea democrática, cuestión que se manifiesta en el propio pensamiento aristotélico a través de un contraste muy marcado entre el tratamiento que le dispensa a la *ekklesia* y sus precisiones más generales previamente analizadas acerca de la comunidad y el estado. A

<sup>52</sup> *Política*, III 3, 1276b 9-13; cfr. *ibid.*, IV 4, 1290b 39-1291b 30.

partir de lo analizado en el apartado anterior, puede sostenerse que para Aristóteles la *pólis*, en tanto ciudad-estado, es la articulación de dos determinaciones, porque mientras el primer término alude a la *koinonía*, el segundo hace referencia a la *politeía*, siendo ambos, delimitaciones claras en su razonamiento. Pero la Asamblea no aparece en su pensamiento con la misma claridad conceptual, pues resulta ser algo esquivo a su intento de definir teóricamente la *pólis*. Jugando con las palabras, podría argumentarse que si la definición de la ciudad-estado es clara respecto de qué hay que entender por ciudad y qué por estado, el problema se presenta en cuanto a cómo hay que comprender el guión que une a ambas instancias. En este contexto, nuestro análisis de la caracterización que Aristóteles hace de la Asamblea democrática —que aquí, por razones que luego se verán, consideraremos como el cuerpo real de la política democrática— apunta a dilucidar el por qué de esta falta de determinación teórica, para lo cual es menester que señalemos de entrada la existencia de un desacople a nivel conceptual en el propio texto aristotélico<sup>53</sup>.

En general, los historiadores en sus análisis pasan sin demasiadas mediaciones de la comunidad de ciudadanos al cuerpo real de la política, y viceversa. Pero, con todo rigor, ambas cosas no son lo mismo, dado que «pertenencia al cuerpo de los “ciudadanos activos” y pertenencia a la “comunidad (*koinonía*) de todos los ciudadanos” no fueron, a menudo, sinónimos»<sup>54</sup>. Claude Mossé ha tratado esta cuestión en un artículo que toma como eje de sus reflexiones el libro III de la *Política*. Pero su interés principal es diferente del nuestro puesto que busca comprender qué significaba, en el contexto del sigloIV, la distinción entre el ciudadano como *árkhon* y en tanto *arkhómenos*, fuera del caso específico de una democracia en la que el *démos* ejercía el poder soberano<sup>55</sup>. Ahora bien, siendo cierto que

<sup>53</sup> Efectivamente, si toda *pólis* es, a la vez, una *koinonía* y una *politeía*, por otra parte, en las distintas *póleis* las formas de gobierno, como modos de representar las partes componentes del cuerpo ciudadano, pueden ser varias, tal como Aristóteles lo pone de manifiesto. Los distintos sistemas de gobierno que él enumera serían entonces diferentes formas estatales que intentan representar la comuna de ciudadanos: por un lado, encontramos las formas puras o ideales —*politeía*, aristocracia y monarquía—; por el otro, las formas impuras o reales —democracia, oligarquía y tiranía—. Destaquemos que si estas formas de representación estatal (tanto ideales como reales) incluyeran de manera exhaustiva lo que hemos denominado el cuerpo real de la política democrática, no existiría ningún inconveniente, ningún desacople en la definición aristotélica. No obstante, la indeterminación aparece en el plano de su pensamiento.

<sup>54</sup> M. I. FINLEY, «Política», *op. cit.*, 37.

<sup>55</sup> Véase su artículo «Citoyens actifs et citoyens “passifs” dans les cités grecques», *op. cit.*. Cfr. la crítica de I. SAVALLI, «La concessione della *politeía* negli studi di storia greca: bilancio storico-critico», *ASNP*, 3.14, 1984, 849-871, esp. p. 850 y n. 7.

la comunidad política y el derecho de ciudadanía delimitados por la legislación soloniana sólo se transformaron en igualdad democrática efectiva a partir de las reformas de Clístenes, y pese a la importancia de la distinción entre estos dos sucesos singulares, ni en un caso ni en el otro la comunidad de ciudadanos constituyó por sí misma el operador real de la política democrática. El cuerpo real de la política debe entenderse aquí como un conjunto genérico que no puede definirse bajo la idea de ciudadanos activos que gobiernan (*árkhon*) y ciudadanos pasivos que son gobernados (*arkhómenos*). ¿Qué quiere decir esto? Volvamos a Aristóteles. Permítase-nos una larga cita de un pasaje extraído del capítulo 1 del libro III de la *Política*.

«El ciudadano sin más por ningún rasgo se define (*horízetai*) mejor que por participar en la justicia y en el gobierno. De las magistraturas, unas poseen un límite de tiempo, de modo que no pueden ser desempeñadas dos veces por la misma persona, o sólo por períodos determinados (*horisménon*); otras se ejercen por un tiempo ilimitado (*aóristos*), como la de juez y la de miembro de la Asamblea. Podría objetarse que éstos no son gobernantes (*árkhontas*) ni tienen por ello parte en el gobierno, pero es ridículo despojar del poder a los que ejercen la máxima autoridad (*kyriotátous arkhês*). Pero no demos importancia a esto, pues es más bien cuestión de nombres, ya que no existe denominación para lo que es común al juez y al asambleísta y no sabemos cómo hay que llamarlos. Digamos ahora, para su definición (*diorismou*), magistratura indefinida (*aóristos arkhé*). Consideramos, entonces, que son ciudadanos los que participan de ella. Pues ésta viene a ser la definición de ciudadano que mejor se ajusta a todos los así llamados.

No hay que olvidar que las realidades cuyos componentes difieren de modo específico, y uno de ellos es primero, otro segundo y otro tercero, o no tienen, en cuanto tales, nada común en absoluto, o muy poco. Y vemos que los regímenes políticos difieren en forma específica unos de otros, siendo unos inferiores y otros superiores, pues los defectuosos y corrompidos son por necesidad inferiores a los perfectos. [...] Por consiguiente, también será distinto el ciudadano en cada forma de gobierno. Por eso el que se ha tomado es ciudadano sobre todo en una democracia, mientras que en las demás formas es posible, aunque no necesariamente. Pues en algunos regímenes no tiene lugar el pueblo ni encontramos una Asamblea (*ekklesían*) sino la convocada (*synklétous*), y las causas las juzgan repartiéndolas entre los distintos magistrados como ocurre en Lacedemonia, donde las de los contratos las juzgan los éforos, las de homicidio los gerontes, y las demás cau-

sas diferentes magistrados. Lo mismo sucede en Cartago: ciertos magistrados resuelven todos los procesos.

Nuestra definición (*diorismós*) de ciudadano requiere, en consecuencia, una corrección; pues en los demás regímenes, no existe el asambleista y juez gobernante indefinido (*aóristos árkhon*), sino el determinado (*horisménos*) por la magistratura: así, a todos o a algunos magistrados se les concede la posibilidad de deliberar y juzgar sobre todas las cuestiones o sobre algunas. De este modo, es evidente quién es el ciudadano: pues de aquel que tiene el derecho a tomar parte en el poder deliberativo o judicial decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad es, dicho de modo breve, una multitud de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía»<sup>56</sup>.

Recorramos por partes el análisis de Aristóteles. El punto de partida es una definición abstracta: es ciudadano el que participa del gobierno y la justicia. En segundo lugar, una ampliación de las características del *polítes*; es destacable en este contexto que el ejemplo propuesto para definir al ciudadano provenga de una democracia. La referencia procede, qué duda cabe, de Atenas, cuyos poderes principales radicaban, por un lado, en la *boulé* —consejo en el que sus miembros sólo ejercían el mando por un año y a lo sumo dos veces en su vida<sup>57</sup>— y, por otro, en la *ekklésia* y el *dikastérion*, magistraturas en las que no existía ninguna restricción de tiempo<sup>58</sup>. Es a estas últimas a las que Aristóteles, por comparación con la primera, engloba dentro de la idea de *aóristos arkhé*, magistratura indeterminada, en

<sup>56</sup> *Política*, III 1, 1275a 22-1275b 21.

<sup>57</sup> Al respecto, véase P. J. RHODES, *The Athenian Boule*, Oxford, 1972.

<sup>58</sup> Sobre el funcionamiento institucional y práctico de la Asamblea, véase el conjunto de trabajos de M. H. HANSEN, *The Athenian Ecclesia. A Collection of Articles 1976-1983*, Copenhagen, 1983. Cfr. también E. M. HARRIS, «How often did the Athenian Assembly Meet», *CR*, 36, 1986, 363-377. En relación a los tribunales de justicia atenienses, con un tratamiento exhaustivo de la documentación y una interpretación del modo en que el problema aparece tratado en la *Política* y en la *Constitución de Atenas* de Aristóteles, M. H. HANSEN, «The Athenian *Heliiaia* from Solon to Aristotle», *C&M*, 33, 1982, 9-47. Cfr. *idem*, *The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C., and the Public Action Against Unconstitutional Proposals*, Odense, 1974, y *Eisangelia: The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C., and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense, 1975; también *idem*, «*Graphe paranomon* against *psephismata* not yet passed by the *ekklésia*», *C&M*, 38, 1987, 63-73; «*Demos, ekklésia* and *dikasterion*. A reply to Martin Ostwald and Josiah Ober», y «On the importance of institutions in an analysis of Athenian democracy», ambos en *C&M*, 40, 1989, 101-106 y 108-113 respectivamente. Hansen mismo ha integrado y sistematizado sus aportes en dos obras que si bien se centran en el siglo IV, remiten a la Atenas del siglo anterior: *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford, 1987, y *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Oxford, 1991.

razón, aparentemente, de su tiempo ilimitado de ejercicio. Aristóteles aclara que sólo es una cuestión de nombres y que lo importante es que ejercen el mando supremo. Sin embargo, parece aquí titubear porque esa «mera cuestión de nombres» disimula mal el malestar que le causa no tener el concepto para lo que es común (*koinón*) al *ekklesiastés* y al *dikastés*: entonces, ya que «no sabemos cómo debemos llamar a ambos», distingamos por comparación (poder indefinido respecto del definido), pero sin posibilidad de un pensamiento conceptual claro de aquello que constituye el nudo medular del poder político de los ciudadanos en una democracia.

No encontrar una determinación adecuada del concepto, tal como lo requiere la pureza del pensamiento filosófico, es algo que incomoda a Aristóteles. Esto queda demostrado por su necesidad de introducir una aclaración acerca de la imposibilidad de reducir a medida común las diferentes realidades específicas («las realidades cuyos componentes difieren en forma específica... o no tienen nada en común en absoluto en cuanto tales, o muy poco»). Y para que no quepan dudas de cuál es su proyecto, a continuación introduce su conocida idea acerca de la existencia de regímenes de gobierno inferiores y superiores según sean defectuosos o perfectos, respectivamente. Acto seguido, y para terminar de reducir el problema en cuestión a un lugar conceptualmente claro, la comparación de lo que aparecía como algo incomparable: las diferentes realidades específicas<sup>59</sup>, tales los ejemplos de Lacedemonia y Cartago, ciudades no democráticas y en las que las magistraturas estaban definidas de modo claro para la intelección aristotélica.

Para coronar el esfuerzo de emplazar lo que escapa a la claridad del pensamiento, la corrección, pues «nuestra definición de ciudadano puede corregirse; en efecto, en los demás regímenes no existe el asambleista y juez gobernante indefinido, sino el determinado por su magistratura». Evidentemente, de lo que se trata es de erradicar aquello que imposibilita cualquier definición: lo indefinido. Porque el problema principal consiste en que, necesariamente, en la democracia el mando supremo radica en las *aóristoi arkhaí*, y esto es lo que no se puede tolerar si se quiere arribar a una definición unívoca del ciudadano.

Se hace visible la estrategia aristotélica: tomar como punto de partida, y aceptar, lo que luego va a arrojar afuera, esto es, el ciudadano según queda conformado en una *pólis* democrática; proseguir declarando la imposibilidad de comparar realidades específicas, para introducir inmediatamente

---

<sup>59</sup> Por supuesto, según la especificidad que el propio Aristóteles les asigna, y es seguro que las más de ciento cincuenta constituciones que él estudió junto a su escuela juegan aquí un papel.

su teoría acerca de las diferencias entre las constituciones puras y las pervertidas, haciendo de las primeras una «realidad específica» superior a las segundas; comparar después lo que aparentemente no podía ser comparado: una democracia (Atenas), Lacedemonia, Cartago; finalmente, corregir el punto de partida y obtener la definición clara de ciudadano: «el que tiene derecho a tomar parte en el poder judicial o deliberativo de la ciudad».

Ahora bien, ¿a qué se debe la preocupación de Aristóteles? ¿Y por qué cargamos las tintas sobre sus inconsistencias? Contestemos ambos interrogantes al mismo tiempo, ya que lo que es fuente de malestar en el discurso político del Estagirita resulta ser el nudo mismo de nuestra argumentación. Lo indeterminado (*aóriston*) de magistraturas tales como la ejercida en la Asamblea democrática proviene de la imposibilidad de delimitarla conceptualmente (*horízein*), es decir, de establecer un *hóros*, una definición precisa del sentido de esa idea en el plano del pensamiento sistemático. Nada más alejado de la empresa aristotélica, pues aquello de lo cual no puede darse una determinación carece de *ousía*<sup>60</sup>. Conseguir desentrañar el punto esencial de una cosa es arribar a la última instancia (*péras* en griego), y esto es lo que genera malestar y perturba a Aristóteles, ya que la *aóristos arkhé* implica una imposibilidad de definir la esencia del ciudadano, de dar su determinación conceptual. Para Aristóteles, si algo queda indefinido se encuentra indeterminado, vislumbrándose entonces lo inextricable, lo imposible de delimitar. Sus partes se vuelven innumerables, y no porque sean muchísimas y no tengamos instrumentos adecuados de medición, sino por infinitas. Esto produce en el razonamiento de Aristóteles una *impasse*: lo que ronda es un *vacío*, conjunto cuyos elementos componentes no pueden discernirse, resultando por tanto infinitos por desconocidos, ya que el vacío se sustrae a la posibilidad de ser delimitado<sup>61</sup>. Se trata de la idea griega de lo *ápeiron*.

Si hemos introducido lo infinito en nuestra explicación no es por casualidad<sup>62</sup>. En efecto, hemos dicho que lo que incomoda a Aristóteles en su razonamiento es la indefinición. Ahora bien, se ha reconocido que la empresa intelectual de la *Política* no está en absoluto al margen de sus postu-

<sup>60</sup> Véase J. LEAR, *Aristóteles. El deseo de comprender*, Madrid, 1994, 297-306: la sustancia es lo básico de lo cual depende la realidad de las demás cosas. Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle*, (trad. ital.), Bari, 1946, 245-248.

<sup>61</sup> Respecto de esta cuestión del vacío en Aristóteles, tratado en relación al infinito, la indiferenciación y la desmesura, véase A. BADIOU, *L'être et l'événement*, ed. cit., méditation six, «Aristote», 85-92. Cfr. I. DÜRING, *Aristóteles*, ed. cit. 480-523, esp. 483-489 y 497-500.

<sup>62</sup> Para un tratamiento en general de la idea de infinito en Aristóteles, véase ahora J. LEAR, *Aristóteles*, ed. cit., 84-103.

lados metafísicos<sup>63</sup>. No resulta entonces fuera de lugar que analicemos cómo plantea el problema de lo infinito en la *Metafísica*<sup>64</sup>. Ciertamente, nos encontramos allí con una cuestión similar a la señalada respecto de las magistraturas indeterminadas, puesto que el problema que molesta al pensamiento de Aristóteles es nuevamente el de la indefinición, en este caso de lo *ápeiron*. Según sus palabras: «Aquellos que introducen lo infinito (*ápeiron*) no advierten que de ese modo arruinan la naturaleza del Bien, pues nadie consentiría en llevar a cabo acción alguna sin la intención de arribar a un límite (*péras*)». Si no se puede arribar a un fin, entonces no hay posibilidad de definición; en efecto, «quienes sostienen semejante doctrina —prosigue Aristóteles— eliminan de cuajo el conocimiento científico, ya que no es posible saber nada si antes no se obtienen los elementos indivisibles de la definición (*horismón*). [...] En suma, no existe infinito alguno, como tampoco el concepto de infinito es infinito. Si las especies de causas fueran infinitas en número, el conocimiento sería también imposible. Porque creemos saber sólo cuando conocemos las causas, pero es imposible recorrer en un tiempo limitado una serie que sufre infinitos añadidos»<sup>65</sup>.

La crítica de Aristóteles se centra básicamente en un problema evidente para el desarrollo de su pensamiento: la falta de fin (*télos*) que implica la presencia de lo infinito y su carencia de límites (*péras*)<sup>66</sup>. Así, no sólo no

<sup>63</sup> Véase J. MARÍAS, «Introducción» a la *Política*, traducción en edición bilingüe del mismo J. MARÍAS y M. ARAUJO, 2.ª ed., Madrid, 1970, pp. XXIII- XLII.

<sup>64</sup> Las interpretaciones acerca de la composición de la *Metafísica* no afectan aquí mi argumentación. De todas maneras, véase W. JAEGER, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1946, 194-261, donde además se encontrarán ciertas cuestiones de interés respecto del problema que nos ocupa. Para un análisis que toma a la *Metafísica* como una obra plenamente aristotélica, cfr. W. D. ROSS, *Aristotle*, (trad. ital.), ed. cit., 229-278. Véase una posición contraria en I. Düring, *Aristóteles*, ed. cit., 914-960, quien sostiene que no hubo un proyecto metafísico aristotélico pero que los textos reunidos por editores posteriores —salvo alguna excepción— son aristotélicos. Cfr. también H. ZUCCHI, «Introducción» a la *Metafísica*, en su traducción castellana de la obra, 2.ª ed., Buenos Aires, 1986, 11-27.

<sup>65</sup> *Metafísica*, II 2, 994b 13-32; cfr. también *ibid.*, XI 10, 1066a 35-1067a 37.

<sup>66</sup> Es claro por el contexto que Aristóteles polemiza en este punto con Anaximandro, punto que por lo demás está plenamente corroborado. El problema reside en la aceptación o no de las interpretaciones que hace Aristóteles de los postulados de Anaximandro. J.-P. Vernant, por ejemplo, las acepta plenamente y hace girar gran parte de su argumentación sobre el modo en que aparece esta cuestión en Aristóteles (cfr. *infra*). Se trata, por cierto, de un asunto muy discutido no sólo respecto de las ideas de Aristóteles sobre Anaximandro sino también en relación a todos los presocráticos. Véase, por ejemplo, D. O'BRIEN, «Heavy and Light in Democritus and Aristotle: two conceptions of Change and Identity», *JHS*, 97, 1977, 64-74, acerca de la posibilidad de que Aristóteles sea «fuente» para las concepciones de los presocráticos. De modo más general, cfr. W. K. C. GUTHRIE, «Aristotle as a Historian of Philosophy: some preliminaries», *JHS*, 77, 1957, 35-41, y J. G. STEVENSON, «Aristotle as Historian of Philosophy», *JHS*, 94, 1974, 138-143.

hay definición posible ni conocimiento científico alguno sino que, sobre todo, tampoco existe posibilidad de arribar al Bien, punto que dificulta claramente la empresa política aristotélica, que busca como último término la felicidad como bien supremo de la vida de los hombres en la *pólis*<sup>67</sup>. Por otra parte, desde el punto de vista del saber, toda la empresa de Aristóteles aparece establecida en un borde entre la ausencia de la política debida a la crisis concreta de la *pólis* durante el siglo IV a.C., y la ausencia producida por su propio pensamiento, que sólo puede operar a condición de dejar de lado la política real y sus prácticas concretas<sup>68</sup>. Tal como él mismo lo reconoce al final de su *Ética a Nicómaco*, el punto básico de su interés reside en desarrollar una reflexión acerca de la política, algo que ni los políticos —que la llevan a cabo en virtud de la costumbre y la experiencia— ni los sofistas —que profesan enseñarla pero no la enseñan ni la ejercen— han hecho, «pues, en efecto, no vemos que escriban ni hablen de tales cuestiones»<sup>69</sup>. El problema del pensamiento político de Aristóteles radica entonces en comprender que lo que se ha dejado afuera del horizonte visible son las prácticas políticas efectivas. Quizás Aristóteles ya no sea un representante fiel de los valores de la *pólis* sino, antes bien, algo así como el organizador de la retirada definitiva de la política de la *pólis*.

Efectivamente, la ciudad pensada por Aristóteles debe dejar algo afuera para poder funcionar conforme a la coherencia que su teoría de las constituciones puras reclama<sup>70</sup>. Lo arrojado al exterior no es otra cosa que la ciudad vivida que, sin embargo, no resulta absolutamente ajena a la dispo-

<sup>67</sup> M. I. FINLEY, *El nacimiento de la política*, ed. cit., 162-166, ha destacado, y con razón, que en esto Aristóteles (al igual que Platón) no se apartaba de lo que los ciudadanos pretendían, es decir, la búsqueda de la buena vida. Pero la coincidencia era en las premisas no en los juicios prácticos. Y es justamente a este nivel donde vemos que Aristóteles (aunque en menor medida que Platón) rechazó muchos de los juicios políticos corrientes por considerarlos falsos o apartados de la verdadera naturaleza de la vida humana.

<sup>68</sup> Para un análisis del pensamiento de Aristóteles en el contexto de la crisis de la *pólis* y en relación con las reflexiones de otros pensadores, véase C. MOSSÉ, *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la Cité grecque au ive siècle avant J.-C.*, Paris, 1962, 348-399. Cfr. también sus artículos ya citados «La conception du citoyen dans la Politique d'Aristote», y «Citoyens actifs et citoyens "passifs" dans les cités grecques».

<sup>69</sup> *Ética a Nicómaco*, X 9, 1180b 28-1181b 24. Véase sobre este pasaje el comentario de H. H. JOACHIM, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Oxford, 1951, 297-298. Respecto del programa de la *Política* y su relación con los postulados expresados en la *Ética a Nicómaco*, véase W. JAEGER, *Aristóteles*, ed. cit., 298-335, esp. 304-309 y 323-329; cfr. también pp. 445-456. Asimismo, I. DÜRING, *Aristóteles*, ed. cit., 741-781. Más recientemente, J. LEAR, *Aristóteles*, ed. cit., 198-199 y 218-236.

<sup>70</sup> Cfr. A. KAMP, «Aristotele e l'ottima polis: leggi, politeia, aristocrazia o regno?», *ASNP*, 3.15, 1985, 337-388.

sición del pensamiento. Si salimos de la topología habitual que nuestro pensamiento maneja —la de las esferas—<sup>71</sup>, que delimita una alteridad absoluta entre lo interno y lo externo, y tomamos otras ideas al respecto, podríamos pensar a lo externo como algo interno a la situación en cuestión<sup>72</sup>: es lo que marca un límite a la ley homogénea de un «todo», produciendo en él síntomas y paradojas; es lo que atraviesa un campo sin que podamos predicar su pertenencia a ese campo. La ciudad pensada es parte de la ciudad vivida<sup>73</sup>; sin embargo, desde aquélla Aristóteles pretende erradicar lo que de ésta le perturba. Pero la exclusión sólo es posible si primero se presenta en situación lo que debe quedar afuera: tal la paradoja aristotélica, que incluye las indeterminaciones propias de la democracia para tratar de conjurar sus riesgos y, sin embargo, al hacerlo ha incorporado su propio vacío, su propio exterior, la indefinición dentro de la definición misma. La ciudad pensada, que había conformado su propio exterior para poder operar y clasificar en su interior, encuentra que lo *áoriston*, lo ilimitado conectado con lo *ápeiron*, en definitiva, lo vivido de la ciudad, genera síntomas que perturban en el plano mismo de aquello que lo había dejado afuera: el pensamiento. ¿Cómo tomarlo ahora si había sido expulsado antes?

Ciertamente, entonces, se trata de la irreductibilidad de lo que para el razonamiento de Aristóteles resulta ser algo indefinido, como las magistraturas en una democracia. La idea misma de indeterminación es ya algo que perturba al pensamiento unívoco y reglado de Aristóteles. Y, sin embargo,

<sup>71</sup> No por nada el propio Aristóteles opera sobre la base de la topología de las esferas. Acerca de esta cuestión véase el breve comentario de F. M. CORNFORD, «La armonía de las esferas», *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Barcelona, 1974, 45-65; en pp. 57-58 comenta que, según Aristóteles, los pitagóricos suponían que las revoluciones de los cuerpos celestes producían un sonido, una *harmonía* cuyas razones son similares a las de los acordes de la escala musical. Véase también *idem*, *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, 1980, 123-131. Cfr. I. DÜRING, *Aristóteles*, ed. cit., 340-346, acerca de la armonía de las esferas, y esp. pp. 750-757, sobre la importancia de la armonía musical para la educación del ciudadano. De modo general, sobre la relación de Aristóteles con las ideas pitagóricas, M. TAMPANARO CARDINI, «Aristotele e i pitagorici», *ASNP*, 2.31, 1962, 133-150.

<sup>72</sup> Acerca de nuestra perspectiva para dejar de lado de la mencionada topología, véase la idea de «invaginación» planteada, aunque en otro contexto, por J. DERRIDA, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, 1989, 47: «La «clausura» [no es] el límite circular que bordea un campo homogéneo sino una estructura más retorcida, estaría tentado de decir actualmente según otra figura «invaginada», campo que se define no como «rodeado sino atravesado por su límite», «señalado en su interior por el surco múltiple de su imagen», «huella simultáneamente trazada y borrada, simultáneamente viva y muerta».

<sup>73</sup> Cfr. P. VIDAL-NAQUET, «La ciudad pensada, la ciudad vivida», *El cazador negro*, ed. cit., 289-372.

se halla presente en su discurso. Veamos: algo genera malestar, pero no se tiene el nombre adecuado —y tal vez a causa de esto mismo—; se dice entonces que es indefinido, pero indefinido tampoco es adecuado porque recuerda la falta de un concepto. En este mismo acto el pensamiento ha quedado tomado por la singularidad de lo que quería erradicar; entonces, se trata de establecer los pasos necesarios para expulsarlo del campo. No obstante, todo el razonamiento previo ya lo ha presentado. Tal es el carácter de la paradoja.

Esta paradoja, en el caso de las *aóristoi arkhai*, se conecta con la naturaleza misma de la democracia, a saber: su *isonomía*. ¿Cómo concibe Aristóteles el problema de la igualdad? Sintomáticamente, lo hace en relación con el infinito<sup>74</sup>. En efecto, para el Estagirita un cuerpo podría eventualmente ser infinito si se extendiera de manera ilimitada, siendo infinito en todas las dimensiones, y no pudiendo ser ni compuesto ni simple, ya que se encontraría fuera de los elementos, aunque, de todos modos, sería capaz de generarlos, de determinarlos. Si esto fuera así —cosa que Aristóteles niega—, «es preciso que haya igualdad entre los contrarios (*isázein tanantía*), y que ninguno de ellos deba ser infinito, pues si la potencia de uno de los cuerpos (*thatérou sómatos dúnamis*) llega a ser superior en una cantidad cualquiera, lo finito será destruido por lo infinito, pues no es posible que cada uno de los elementos sea infinito porque lo corpóreo es lo que se extiende en todas las direcciones, y lo infinito es lo que se extiende sin límite»<sup>75</sup>.

¿Por qué esta presencia de la igualdad en el momento de dilucidar el problema de lo infinito? ¿A qué responde este nuevo problema? He aquí la respuesta del propio Aristóteles: «Igual (*tò íson*) se dice de lo que no es ni grande ni pequeño, sino que por su naturaleza tiene la propiedad de ser grande o pequeño. Se opone a ambos como negación privativa, y por consecuencia es un intermediario entre ambos. Y lo que no es ni bueno ni malo se opone a lo bueno y a lo malo, pero no recibe nombre alguno (*anónymon*); esto procede de que cada uno de estos términos presenta un sentido variable según las categorías, y de que no hay una sola cosa que los reciba a ambos. En cambio tendría que haber un nombre para lo que no es ni blanco ni negro; pero tampoco en este caso se cuenta con un nombre, aunque los

<sup>74</sup> Al analizar aquí el problema de la igualdad en Aristóteles según el modo abstracto en que aparece en ciertos pasajes de la *Metafísica*, no desconozco que el Estagirita expuso sobre la igualdad política en una democracia en los primeros cinco capítulos del libro VI de la *Política*, cuestión que abordaremos más adelante.

<sup>75</sup> *Metafísica*, XI 10, 1066b 29-35.

colores, cuya negación está privativamente afirmada, son en cierta manera limitados»<sup>76</sup>.

Se vislumbra así el porqué de la falta de nombre para lo que es común a las magistraturas indeterminadas de una democracia —las de miembro de la Asamblea y juez—, a saber: la *igualdad*. La igualdad, del mismo modo que lo infinito, se ubica más allá de los elementos y los determina a través de su intermediación haciendo posible su comparación. Pues la igualdad no es ni buena ni mala, ni grande ni pequeña, ni blanca ni negra. La igualdad, en definitiva, se encuentra en el devenir y presenta por ello un sentido variable que el concepto es incapaz de tomar. Sabemos que las prácticas políticas en la democracia ateniense se presentaban como *isonomía* e *isegoría*, ideas que, por tanto, adquirirían un sentido situacional concreto. Ahora bien, si seguimos las conclusiones de Aristóteles, lo que es igual está más allá del bien y del mal, y esto es justamente lo que acontecería en la democracia donde la igualdad es ley. Pues lo igual, al carecer de nombre, carece de concepto, y, del mismo modo que lo infinito, carece de *télos* y de *péras*, lo cual lo ubica fuera de la búsqueda del Bien supremo, cosa que el filósofo no estuvo dispuesto a aceptar. La raíz metafísica del pensar político aristotélico aparece así claramente trazada, y sus consecuencias son fundamentales para comprender la singularidad de la Asamblea: siendo ésta el poder máximo en una *pólis* democrática, su carácter de magistratura indefinida produce un vacío en el centro mismo de la situación política —al menos para la intelección de Aristóteles—, porque al no recibir ningún nombre, es decir, al faltar el concepto para aquello que constituye su especificidad, resulta imposible su determinación.

En efecto, ¿cómo podríamos atribuirle un concepto si lo único que se puede percibir son sus efectos en la situación, pero no el propio mecanismo que los produce? Por otra parte, ¿no es claro también que, en este sentido, lo igual se asemeja al infinito que, determinando a los elementos de la situación, se sustrae a la posibilidad de ser discernido? ¿Y cuál es el fin de lo que no se puede delimitar, de aquello cuya dirección final se desconoce? Evidentemente, la cadena que se constituye a partir de lo indefinido, lo que carece de nombre, lo infinito y lo igual, resulta ser para el Estagirita aquello de lo que no se puede hablar. Se recordará entonces una de las máximas principales de Wittgenstein... Mejor callar, pero también, y sobre todo, mejor callarlo. Se comprende pues el mecanismo de la ausencia de la política real del campo del pensamiento político: erradicar lo que excede al

<sup>76</sup> *Metafísica*, X 5, 1056a 22-29.

razonamiento, lo impensable que conduce a paradojas producto de las indeterminaciones.

Vernant encuentra sutilmente el meollo del asunto: «La sustancia primera, “infinita, inmortal y divina, que envuelve y gobierna” todas las cosas, la concibe Anaximandro como una realidad aparte, distinta de todos los elementos, que forma el origen común a todos ellos, la fuente inagotable en que todos se alimentan por igual. Aristóteles nos da la razón de esto: si uno de los elementos poseyese la infinitud que pertenece al *ápeiron*, los demás serían destruidos por él; en efecto, los elementos se definen por su oposición recíproca; es necesario que se encuentren siempre los unos con los otros en una relación de igualdad (*isázei aeí tanantía*) o, como lo dirá Aristóteles en otra parte, en igualdad de poder (*isótes tês dynámeos*)<sup>77</sup>. No hay razón para poner en duda la pertinencia del razonamiento de Aristóteles y rechazar la interpretación que propone del pensamiento de Anaximandro. Nótese que la argumentación aristotélica implica un cambio radical en las relaciones del poder y del orden. La *basíleia*, la *monarkhía*, que en el mito fundaban el orden y lo sostenían, aparecen en la perspectiva nueva de Anaximandro como destructoras del orden. El orden no es ya jerárquico; consiste en la conservación de un equilibrio entre potencias iguales, sin que ninguna de ellas deba obtener sobre las demás una dominación definitiva que acarrearía la ruina del cosmos<sup>78</sup>. Si el *ápeiron* posee la *arkhé* y gobierna todo lo demás, es precisamente porque su reinado excluye la posibilidad, para un elemento cualquiera, de apoderarse de la *dynasteía*. El primado del *ápeiron* garantiza la persistencia de un orden igualitario fundado en la reciprocidad de las relaciones y que, superior a todos los elementos, les impone una ley común»<sup>79</sup>.

Esta ley común situada «en el medio» (*es méson*), se percibe claramente en la conformación del espacio político de la ciudad, en su carácter de lugar público. Allí se coloca el orador, aquel que hablará en interés de todos, pero también y sobre todo, aquel que intentará concitar el interés

<sup>77</sup> J.-P. VERNANT cita aquí a Aristóteles, *Física*, III 5, 204b 22, y 13-19, y *Meteorología*, I 2, 340a 16.

<sup>78</sup> Agreguemos al razonamiento de Vernant la expresión que de esta idea se halla en las *Suplicantes* de Eurípides (435-436): «Pero si hay leyes escritas, si gobierna el derecho, tiene igual derecho el pobre, como lo tiene el rico». Si bien pueden encontrarse diversos testimonios acerca de lo que implicaba el derecho igual para todos en una democracia, los versos del poeta resultan muy claros, paradigmáticos diríamos, en cuanto al punto en cuestión.

<sup>79</sup> J.-P. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, 1965, 98-99. Véase también *idem*, «Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro», *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, ed. cit., 197-218.

de todos a través de la persuasión (*peithó*), utilizando la palabra como instrumento político fundamental. Esta búsqueda del interés común no excluye, todo lo contrario, las inquietudes, las instigaciones y sediciones<sup>80</sup>. Sin ningún tipo de duda, en una democracia el sitio ubicado *es méson* es la Asamblea, donde los oradores, buscando el interés común, intentan convencer al pueblo<sup>81</sup>. Se percibe así por qué la Asamblea resulta para Aristóteles un punto de indeterminación en su tratamiento del ciudadano y los poderes de la ciudad. Y se percibe también de manera incontrastable que el principio que da consistencia a este espacio político es algo indeterminado pero que sin embargo produce determinaciones: si la situación se caracteriza por un equilibrio de poderes, por una equivalencia política, *isonomía*, se debe principalmente a que es el primado de lo *ápeiron* lo que permite producir nuevas delimitaciones, nuevas invenciones, porque él mismo con su indefinición gobierna toda definición posible. Así, en la Asamblea ateniense, sin garantía divina o real, es menester decidir; y decidir en un marco de equilibrio precario es establecer leyes.

Ahora bien, la «ley» que gobierna la posibilidad misma de dictar leyes no puede ser determinada ni reglamentada, es decir, no puede ser fijada de una vez y para siempre según una jerarquía divina, política o conceptual. Y esto es lo que tanto perturba a Aristóteles: la imposibilidad de fijar de manera inmutable en un orden jerárquico la esencia de lo que gobierna en la Asamblea y en los tribunales de justicia democráticos (según sus palabras: «lo que es común a ambos»). Esta indeterminación de base es lo que le da una consistencia singular y específica al cuerpo de ciudadanos presentes en la Asamblea, hecho que, a su vez, transforma a este cuerpo en *sujeto de decisión* tomado en la situación —no carente de dramatismo— de tener que resolver acerca de un indecible: ir o no a una guerra, realizar un cambio constitucional, etc. ¿Qué garantías se tienen sobre las consecuencias de las medidas a adoptar? ¿Cómo podrán gobernarse sus efectos si se desconocen? Tal la situación trágica de los ciudadanos atenienses en la Asamblea, y tal es también el carácter genérico de ésta ligado a la indiscernibilidad que en ella impera en tanto operador real de la política democrática (poder supremo, dice Aristóteles). Porque la Asamblea aparece gobernada por una propiedad carente de toda determinación que no le permite a

<sup>80</sup> Cfr. M. DETIENNE, «En Grèce archaïque: géométrie, politique et société», *Annales ESC*, 20, 1965, 425-441. También P. LÉVÉQUE y P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, ed. cit., 77-89, y P. VIDAL-NAQUET, «La razón griega y la ciudad», *El cazador negro*, ed. cit., 289-304.

<sup>81</sup> Respecto de las cuestiones señaladas véase J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens*, ed. cit., esp. pp. 104-191.

Aristóteles arribar a ninguna definición. Utilizando palabras suyas extraídas de otro contexto, se trata de «un cuerpo infinito [el cual] no puede ser ni compuesto ni simple»<sup>82</sup>.

Veamos por qué. Lo *ápeiron* se sitúa más allá de los elementos, porque —como argumenta Vernant— es la ley que gobierna todo pero que no puede ser gobernada por nada ni por nadie. «Lo no-limitado, al envolver, gobernar y dominar todas las cosas, tiene, por lo tanto, por su función mediadora, valor de *mésos*»<sup>83</sup>. Así lo infinito se sitúa en el centro de la escena, es lo común (*koinón*) que opera la mediación entre los elementos opuestos. En el pasaje ya citado de Aristóteles sobre lo igual aparece justamente esta misma idea: algo es igual porque cumple una función mediadora entre las distintas partes o elementos, compuestos o simples, pues lo igual no es ni bueno ni malo, ni grande ni pequeño, ni blanco ni negro. Lo igual se opone a los pares de opuestos, intermedia entre ellos. ¿Qué ocurre en la Asamblea ateniense, donde el centro de la escena política lo ocupa claramente la igualdad? Aristóteles carece de nombre para lo que es común a los poderes de asambleista y juez, del mismo modo que carece de nombre para lo que es igual e intermediario entre los pares de elementos que se oponen. La igualdad política se ubica entonces más allá de los opuestos que caracterizan a la ciudad, los ricos y los pobres, y, en consecuencia, se encuentra por fuera de las partes o clases que el mecanismo estatal de la representación permite incluir. Como ha reconocido J. K. Davies<sup>84</sup>, el lenguaje de los opuestos constituía una obsesión para el pensamiento griego, y era una herencia intelectual fuerte tanto para Platón como para Aristóteles. De allí que éste contrapusiera, a su vez, lo igual a los opuestos, aunque tuvo que reconocer que carecía de nombre para eso y prefirió entonces señalar la intermediación de lo igual más que su oposición respecto de los pares de contrarios. De allí también que adoptara la tradición que proponía a una clase media como garantía y base de la estabilidad social.

El ideal de Aristóteles de equidad política era, efectivamente, el de la clase media, porque consideraba que para un funcionamiento estable y sin sobresaltos de la *pólis* era necesario que dicho sector —claramente delimitado en su teoría mas no en la realidad— se impusiera sobre los demás<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> *Metafísica*, XI 10, 1066b 27-28.

<sup>83</sup> J.-P. VERNANT, «Estructura geométrica y nociones políticas en... Anaximandro», *Mito y pensamiento*, ed. cit., 216.

<sup>84</sup> *La democracia y la Grecia clásica*, ed. cit., 33.

<sup>85</sup> ARISTÓTELES, *Política*, IV 11, 1295a 25-1296b 12. Cfr. A. HELLER, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, 1983, 305-338: la clase media debe ponerse en relación a la *mesótes*, el valor medio ligado a las costumbres y los imperativos de la moral social dominante. Véase

En la Asamblea ateniense, en cambio, lo que se situaba *es méson* era la igualdad sin clase, la intermediación misma y no los opuestos, lo cual traía como consecuencia una falta de garantías de estabilidad estatal: no se trataba del predominio de una clase media capaz de mantener en equilibrio la situación, sino de una igualdad que producía una suspensión de las instancias estatales que permitían discernir las clases existentes en la situación, es decir, una sustracción de la política al estado y su «lugar de encuentro de los intereses conflictivos de las clases». Por lo tanto, no se debe interpretar esta cuestión a partir de la presencia de una igualdad moderada a la que se llegaría según la prescripción de Aristóteles<sup>86</sup>, sino como un «equilibrio de poderes [que] dista mucho de ser estático; oculta oposiciones, es el resultado de conflictos»<sup>87</sup>.

En efecto, en la Asamblea existen luchas extremas que exceden la capacidad estatal de gestión de los conflictos, a la vez que los opuestos en pugna no pueden apropiarse de la situación, pues «no hay poder (*arkhé*) sobre lo infinito (*ápeiron*), porque éste sería su límite (*péras*)... Es la causa por la cual no hay poder, pero tiene poder sobre las otras cosas; envuelve y gobierna todo»<sup>88</sup>. Así, se carece de *arkhé* de lo que se halla *es méson*, de lo que es común, es decir, de la igualdad como *ápeiron*: domina pero no puede ser dominada por ninguna de las fuerzas particulares. ¿A qué otra cosa atribuir este hecho singular, sino a la igualdad y su mediación entre las clases, y al infinito que impide que un elemento cualquiera de la situación tome más fuerza que los otros y se imponga sobre ellos? La política democrática de la Asamblea aparece así mostrando su carácter igualitario, infinito y excesivo.

Es conveniente mencionar nuevamente en este contexto la crítica platónica a la democracia, que resulta para su pensamiento totalmente anárquica (es decir, sin *arkhé*) debido a la vigencia de una igualdad aritmética no jerárquica. En este sentido, se trata de la democracia como poder del pueblo, donde el término *krátos* manifiesta que estamos en presencia de una fuerza más que de un gobierno<sup>89</sup>. Mossé, por su parte, ha destacado que el término *arkhaí*,

C. MOSSÉ, *La fin de la démocratie athénienne*, ed. cit., 247-253: existe un principio de realidad en la idea aristotélica de una clase media. Una crítica de esta visión se encontrará en el trabajo de J. K. DAVIES citado en la nota anterior, p. 33, y también en M. I. FINLEY, *El nacimiento de la política*, ed. cit., 23 (y n. 31) y 64 (n. 48).

<sup>86</sup> Cfr. *Política*, VI 1-5, 1316b 31-1320b 17, y especialmente VI 3, 1318a 11-1318b 5. Véase A. TEDESCHI, «Aristotele, la "stasis" e l'uguaglianza», *AFLB*, 16, 1973, 371-388.

<sup>87</sup> J.-P. VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, ed. cit., 99.

<sup>88</sup> ARISTÓTELES, *Física*, III 4, 203b 7-9.

<sup>89</sup> En torno a esta cuestión, véase J. RANCIÈRE, «Politics, Identification, and Subjectivization», *October*, 61, 1992, 58-64, que en p. 59 sostiene: «politics is not the enactment of the principle, the law, or the self of a community. Put in other words, politics has no arche, it is anar-

magistraturas, está por lo general reservado en Aristóteles para las funciones de tiempo limitado a las que se accede por elección o por sorteo<sup>90</sup>, lo cual nos muestra también otro de los elementos por el que Aristóteles no encuentra una definición precisa de las *aóristoi arkhaí*: éstas son más bien *kráte*, es decir, fuerzas que conservan su carácter *aóriston*, y que actúan y producen a partir de esta indefinición que se percibe en las prácticas políticas democráticas. Esto no se contradice con la idea de que lo *ápeiron* no tiene *arkhé* pero es *arkhé* de todas las cosas, porque en tanto que tal lo infinito es *aóriston*, fuerza soberana capaz de producir determinaciones desde su misma indefinición.

Lo analizado constituye un serio desacople en el plano conceptual de Aristóteles. Ante la evidencia de algo cuya presencia no permite la formalización plena —pues no se deja tomar ni por lo determinado de la comunidad ni por lo determinado del estado—, lo mejor entonces es rechazar el desacople del plano conceptual. Tal el procedimiento del Estagirita que hemos argumentado. Ahora bien, la Asamblea es una institución estatal que implica la puesta en acto del derecho de los ciudadanos a la participación; y es a partir de esta puesta en acto que en la Asamblea se produce un «entre dos», la política misma, es decir, un borde respecto de, por un lado, las reglas de la pertenencia a la comunidad y el derecho a la participación y, por el otro, las reglas de la inclusión de las clases según las instituciones estatales. Es la política real de la Asamblea lo que resulta irreductible al concepto, siendo, por lo tanto, indiscernible para la intelección aristotélica, puesto que no se deja tomar ni por la definición del elemento más simple —el ciudadano— ni por la composición de esos elementos —la ciudad como conjunto— ni por el ordenamiento de este conjunto —el régimen político—. Parafraseando a Vernant, podemos decir que la Asamblea, colocada en el centro de la política, no es una parte de la totalidad estatal puesto que la excede. Cada parte, cada elemento, no importa cuáles sean su lugar y su poder, es necesariamente limitado y particular. Pero «el *ápeiron*, al que nada limita ni domina, no está tampoco particularizado»<sup>91</sup>.

---

chical: The very name *democracy* supports this point. As Plato noted, democracy has no *arche*, no measure. The singularity of the act of the *demos* —a *cratein* instead of an *archein*— is dependent on an originary disorder or miscount: the *demos*, or people, is at the same time the name of a community and the name for its division, for the handling of a wrong: And beyond any particular wrong, the “politics of the people” wrongs policy, because the people is always more or less than itself. It is the power of the *one more*, the power of *anyone*, which confuses the right ordering of policy.»

<sup>90</sup> C. MOSSÉ, «Citoyens actifs et citoyens “passifs”...», *op. cit.*, 242.

<sup>91</sup> J.-P. VERNANT, «Estructura geométrica y nociones políticas... en Anaximandro», *Mito y pensamiento*, ed. cit., 218. El párrafo de Vernant que parafraseamos dice así: «La tierra, situada

El recurso que establece Aristóteles para cerrar el cerco y reinscribir lo que no ha podido tomar, es sintomático de por sí: los regímenes políticos reales resultan de la corrupción de los regímenes perfectos. No hay posibilidades de un tercero, pues o bien se trata de un tipo de régimen político o bien de otro, siendo lo concretamente existente una anomalía. De este modo, la política se ha ausentado del campo: lo que hemos denominado el operador real de la política en una democracia es, respecto de la concepción aristotélica de los regímenes políticos, un exceso que no puede tener cabida. Pero, no obstante esto, lo patológico insiste en los regímenes reales que no cesan de corromperse. Esta corrupción es fruto de las decisiones de los hombres —que, por cierto, deciden mal según Aristóteles—, y del devenir que ellas provocan. De lo que se trata entonces es de concebir un *télos* y una forma de arribar a ese fin<sup>92</sup>: en tanto el discurso moral de la *Ética a Nicómaco* aportará la delimitación de la idea de Bien supremo, la reflexión conceptual de la *Política* intentará señalar el sujeto capaz de sostener la consecución de este fin: la clase media y su moderación, el régimen ideal y la educación del buen ciudadano. Tales los recursos de Aristóteles para salvar la *pólis*, y tales los modos tras los cuales se erradica la política real<sup>93</sup>.

Con esto no queremos sostener ni por un instante que Aristóteles no supiera, por ejemplo, qué era la democracia en tanto conjunto de prácticas políticas concretas, y cómo en ese marco funcionaba la Asamblea. Pero para el Estagirita (como para Platón), fue necesario introducir «un esquema protector de la naturaleza humana», de modo que, lógicamente, se encontró obligado «a desafiar los juicios políticos corrientes»<sup>94</sup>. Y esto no se vio ate-

---

en el centro, por así decir, no es una parte de ese todo que es el mundo»; el autor se está refiriendo a la postura de Hipólito en su *Refutación*.

<sup>92</sup> Al respecto, véase A. HELLER, *Aristóteles y el mundo antiguo*, ed. cit., 275-366: la concepción ética de Aristóteles como moral social de su tiempo situada en un borde entre dos épocas: por un lado, la de la *pólis* clásica; por otro, la del mundo helenístico. Cfr. en contra J. LEAR, *Aristóteles*, ed. cit., 177-236: la concepción ética de Aristóteles no es un tratado de prescripciones morales ya que no busca convencer a nadie para que sea buena persona. La concepción ética en realidad organiza el deseo de comprender por qué debe llevarse una vida ética en la sociedad; los que ya viven una vida ética son los que deben realizar la investigación.

<sup>93</sup> Acerca de los recursos que Aristóteles concibe para salvar la *pólis*, véase D. MICALLELLA, «Nomotheta e politico in Aristotele: il problema della *soteria tes poleos*», *Athenaeum*, 61, 1983, 88-110.

<sup>94</sup> M. I. FINLEY, *El nacimiento de la política*, ed. cit., 165. Cfr. B. WILLIAMS, «Filosofía», en M. I. FINLEY (ed.), *El legado de Grecia*, ed. cit., 213-265, especialmente pp. 251-263: para Aristóteles la vida de la razón teórica es la forma suprema de la vida humana. Véase también J. LEAR, *Aristóteles*, ed. cit., 328-357.

nuado por el hecho de su «empirismo» o su «sociologismo»<sup>95</sup>, pues su intento ante lo que consideraba erróneo en los juicios políticos corrientes, fue prescribir soluciones para lograr la buena vida dentro de la *pólis*, y no simplemente dar cuenta de las situaciones concretas.

## REFLEXIONES FINALES

Llegados a este punto, quisiéramos, más que extraer conclusiones, proponer ciertas perspectivas no sólo acerca de la democracia pensada por Aristóteles, sino también sobre la democracia vivida, es decir, en torno a las prácticas políticas que singularmente se articulaban en la Asamblea ateniense. De este modo, podremos remitir el pensamiento de Aristóteles sobre la *aóristos arkhé* a la situación concreta de la *ekklesía* en la Atenas clásica. En efecto, lo que se desprende del análisis aristotélico es que el cuerpo real de la política democrática, la Asamblea produciendo novedades políticas, evita la posibilidad de ser discernido *a priori* en el marco de la situación en la cual actúa. ¿Qué significa esta afirmación? Veamos.

La comunidad de ciudadanos puede ser discernida a partir de los elementos que la forman y la propiedad que la define, el derecho de ciudadanía; el estado se comprende de acuerdo con la inclusión de las partes o clases que los ciudadanos componen. Pero el cuerpo político real sólo se percibe retrospectivamente por las consecuencias que sus decisiones producen en la situación misma (leyes, decretos, resoluciones acerca de asuntos militares, etc.), efectos desde los cuales se podrá trazar un balance y volver a actuar (revisión de leyes y decretos considerados ilegales —*graphé paránomon*—, tratados de paz, alianzas, etc.). En este sentido, la reflexión aristotélica se encuentra deslocalizada respecto de la vigencia de los mecanismos concretos y las decisiones efectivas de la Asamblea ateniense, y sus distinciones acerca de los principios que nos permiten entender qué era la comunidad y qué el estado no son eficaces para analizar el cuerpo real de la

<sup>95</sup> Respecto del «empirismo científico» de Aristóteles en el análisis de la sociedad, F. CHATELET, *El nacimiento de la historia*, ed. cit., 389-433. Cfr. también G. DE STE. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, ed. cit., 69-80, y J. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, London, 1975, 80-88. De modo general, acerca del empirismo en el pensamiento de Aristóteles, W. JAEGER, *Aristóteles*, ed. cit., *passim*, que sostiene la tesis de un desarrollo progresivo del empirismo y, correlativamente, un abandono del idealismo platónico. Recientemente, J. LEAR, *Aristóteles*, ed. cit., 15-29, señalaba que más que el problema del idealismo o el empirismo, lo importante en la obra de Aristóteles es tomar debida nota de su «deseo de comprender».

política democrática. La Asamblea en tanto operador político concreto es para el pensamiento aristotélico una indeterminación porque se sustrae a lo determinado de la comunidad y del estado, según se los ha analizado anteriormente.

En definitiva, el cuerpo real de la política democrática era la Asamblea, pero no como institución funcionando según unas reglas y unos mecanismos conocidos y previsibles (pues esto constituye, en verdad, no la política sino el procedimiento operativo), sino en tanto reunión efectiva de los ciudadanos presentes en el momento singular de tomar decisiones políticas nuevas. Es cierto que puede plantearse cómo estaba organizada la Asamblea en tanto institución. Pero lo que no se puede abordar de modo institucional es la naturaleza de la Asamblea en tanto sujeto político, y el carácter singular —situacional y efectivo— de las decisiones que este sujeto político conformado en la Asamblea era capaz de tomar concretamente, lo cual es lo mismo, ya que el ser de esta subjetividad venía dado por la decisión política que adoptara en cada situación en la que intervenía. Es claro, entonces, que las resoluciones de la *ekklesia* legislaban, y lo hacían de manera tal que incidían no sólo sobre las reglas vigentes sino sobre la posibilidad misma de establecer reglas, a tal punto que los atenienses en ciertas circunstancias lograron que «la ciudad dejara de ser la misma ciudad para convertirse en otra»<sup>96</sup>. En efecto, una decisión de la Asamblea en el 462 profundizó la democracia (hecho que, como vimos, fue asociado a la idea de creación de la democracia, o también a la de revolución), mientras que otra decisión del mismo cuerpo en el 411 suprimió la democracia e instauró una oligarquía (para lo cual se ha hablado incluso de golpe de estado); ambas resoluciones hicieron que la ciudad fuese otra<sup>97</sup>. La Asamblea ateniense

<sup>96</sup> ARISTÓTELES, *Política*, III 3, 1276a 18-19.

<sup>97</sup> La cuestión importante es que para poder participar de la toma de decisiones en la Asamblea era necesario estar presente, ya que nadie asumiría la representación de quien no ejerciera su derecho cívico. M. I. FINLEY («Política», *op. cit.*, 40) ha destacado esta cuestión ilustrándola con dos hechos. Hacia 462 unos 4.000 hoplitas habían sido enviados a Esparta al mando de Cimón para colaborar en poner fin a la revuelta de los hilotas; la ausencia de los hoplitas, escogidos entre los ciudadanos ricos, resultó favorable para la resolución de las medidas democráticas de Efiálfes. En el 411 la flota ateniense quedó anclada en Samos; los miles de *thetes* que la componían no pudieron regresar a tiempo, lo cual favoreció el golpe oligárquico. Véase también *idem*, *El nacimiento de la política*, ed. cit., 96-97. Un análisis similar se encuentra en M. H. HANSEN, *The Athenian Assembly*, ed. cit., 10-11. Acerca de ambos hechos, véase el relato de C. HIGNETT, *A History of Athenian Constitution*, ed. cit., 193-213 y 268-280, respectivamente. Para mayores detalles, cfr. para las reformas de Efiálfes, R. SEALEY, «Ephialtes», *CPh*, 59, 1964, 11-22; L. PICCIRILLI, «L'assassinio di Efiálfes», *ASNP*, 3.17, 1987, 9-18; D. STOCKTON, «The Death of Ephialtes», *CQ*, 32, 1982, 227-228, y *The Classical Athenian Democracy*, ed. cit., 41-56. Sobre la constitución del 411, G. DE STE. CROIX, «The Constitution of the Five Thousand», *Historia*,

era el sitio donde se manifestaba la significación concreta de la participación de los ciudadanos en un cuerpo colectivo, que como tal tomaba decisiones que podían generar efectos nuevos no contemplados por el estado. Esto no estaba exento de luchas extremas y desgarrantes<sup>98</sup>, conflictos que nos muestran más la desligadura subyacente en la Asamblea que la vigencia plena en el seno de ésta del lazo social comunitario y su control y representación estatales.

Esta cuestiones son justamente las que Aristóteles no pudo tratar conceptualmente de acuerdo al discurrir sistemático de su pensamiento filosófico. Porque si bien es cierto que fue capaz de discernir que los distintos regímenes políticos eran diferentes modos estatales de representación de las clases, el problema principal en cuanto a la Asamblea democrática radica en que los conflictos que allí se producían escapaban de la gestión del estado en tanto lugar para dirimir regladamente las disputas entre las clases. Y esto implicaba una *impasse* en la formalización de los regímenes políticos que el Estagirita había intentado, *impasse* que en el caso de la Asamblea democrática aparece bajo la noción de magistratura indeterminada, y que, de modo más general, recorre la obra política de Aristóteles bajo la idea de corrupción de los regímenes constitucionales. Esto, según hemos visto, hacía aparecer a la *ekklesia* democrática de una manera sintomática en el análisis aristotélico, y hemos interpretado al nivel de su discurso y en el contexto de sus obras el por qué de la falta de definición de un poder político como la Asamblea.

Ahora bien, lo que conducía a la Asamblea a convertirse en un «sitio sintomático» era su capacidad de generar legislación, es decir su producción de actos legislativos, entendiendo por tales unas prácticas subjetivas capaces de instituir nuevas situaciones<sup>99</sup>, y no la mera redacción de leyes

5, 1956, 1-23 y P. J. RHODES, «The Five Thousand in the Athenian Revolutions of 411 B.C.», *JHS*, 92, 1972, 115-127. Sobre esto último véase también F. SARTORI, *La crisi del 411 a.C. nell' Athenaion Politeia di Aristotele*, Padova, 1951.

<sup>98</sup> Asunto que ha sido analizado en innumerables ocasiones por los historiadores, y que Nicole Loraux viene reconsiderando sistemáticamente en una serie de artículos recientes: «L'oubli dans la cité», *TR*, 1, 1980, 213-242; «Thucydide et la sédition dans le mots», *QS*, 21, 1986, 95-134; «La lien de la division», *Cahier du Collège International de Philosophie*, 4, 1987, 101-124; «De l'amnistie et de son contraire», en *Usages de l'oubli*, Paris, 1988, 23-47; y «Reflections of the Greek City on Unity and Division», en A. MOLHO, K. RAAFLAUB y J. EMLÉN, *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart, 1991, 33-51.

<sup>99</sup> Véase el argumento de J. K. DAVIES, *La democracia y la Grecia clásica*, ed. cit., 57-67, que propone que la Asamblea tenía una capacidad inusitada para producir actos legislativos, innovaciones sin precedentes. Cfr. M. H. HANSEN, «*Demos, Ecclesia and Dicasterion in Classical Athens*», y «*Nomos and Psephisma in Fourth-Century Athens*», ambos en *GRBS*, 19, 1978,

reguladoras que sólo actuarían como una legalidad impuesta a los ciudadanos por el estado en tanto normas de conducta a respetar<sup>100</sup>. La Asamblea era el operador real de la política democrática porque con sus decisiones trazaba una fidelidad en acto con el acontecimiento de la democracia ateniense que había abierto la serie de hechos ligados a la política del *démos*.

En este contexto, puede sostenerse que la fuerza del pueblo en la Atenas democrática radicaba en su capacidad de producir colectivamente actos libres que ponían en entredicho, momentáneamente, aquello de lo cual se quejaba Hécuba, cuando decía: «No hay entre los mortales quien sea libre; pues esclavos son o del dinero o de la suerte, o la mayoría de los ciudadanos o los decretos de leyes les prohíben obrar según su convicción, a su modo»<sup>101</sup>. Ciertamente, el *démos* era capaz de generar situaciones en que manifestaba su *krátos* imponiendo entonces su ley como derecho genérico, instaurándola como innovación radical; y si bien ningún ciudadano en forma individual, es decir, ningún *idiótes*, podía actuar según su pleno deseo particular, el conjunto de los ciudadanos sí podía hacerlo. Esto es de hecho lo que ocurría en la *ekklesia*, donde las decisiones soberanas del pueblo instituían leyes o decretos que habilitaban nuevas situaciones, tal como lo muestra Esquilo cuando expresa: «Dinos a qué decisión se ha llegado, cómo prevalece por mayoría la mano soberana del pueblo (*démou kratoussa*)»<sup>102</sup>. Este era justamente el modo en que el cuerpo real de la política democrática se pronunciaba, y producía con sus decisiones una política que trazaba su fidelidad respecto de los acontecimientos que habían posibilitado la soberanía popular (la revolución de Clístenes, las reformas de Efilates).

El acto de decidir no estaba exento por cierto de divisiones y de luchas que nos muestran los límites de la ley estatal y su intento de armonizar los

127-146 y 315-330, respectivamente, y «Did Athenian *Ecclesia* Legislate after 403/2», *GRBS*, 20, 1979, 27-53 (los tres artículos reunidos ahora en *The Athenian Ecclesia*, ed. cit., 139-206).

<sup>100</sup> Los diferentes trabajos que tratan sobre cuestiones generales o sobre diversos aspectos del sistema legal ateniense hacen hincapié de modo preponderante en el funcionamiento de las leyes y en su codificación y no tanto en la capacidad innovadora de la Asamblea; véase, por ejemplo, A. H. W. HARRISON, «Law-making at Athens at the end of the fifth century B.C.», *JHS*, 75, 1955, 26-35; D. M. MACDOWELL, «Law-making at Athens in the fourth century B.C.», *JHS*, 95, 1975, 62-74; más recientemente, R. OSBORNE, «Law in action in classical Athens», *JHS*, 105, 1985, 40-58. Un aspecto particular de la legislación ateniense, importante por su significación dentro del conjunto de regulaciones, ha sido destacado por N. R. E. FISHER, «La legge sulla *hybris* ad Atene», *Aion*, 9, 1987, 99-115; cfr. O. MURRAY, «La legge soloniana sulla *hybris*», *ibid.*, 117-125. Un panorama general en M. I. FINLEY, «El problema de la unidad del derecho griego», *Uso y abuso de la historia*, ed. cit., 207-235.

<sup>101</sup> EURÍPIDES, *Hécuba*, 864-867.

<sup>102</sup> ESQUILO, *Suplicantes*, 603-604.

conflictos por medio de la vigencia plena del lazo social comunitario. El anhelo de armonía se halla presente por doquier en los textos de los autores antiguos que mostraban su adhesión, como lo hacía Eurípides, a la idea de que «lo que en verdad mantiene unidas las ciudades de los hombres es la bella observancia de las leyes»<sup>103</sup>. Aunque el poeta debió reconocer que en una democracia «donde el pueblo actúa por sí mismo», es decir, donde el *démos* gobierna, el interés de los pobres puede primar sobre el de los ricos; y si bien esto debe desarrollarse conforme al derecho —puesto que habiendo leyes fijas tienen idénticas posibilidades los pobres y los ricos—, es claro que la situación que resultaba de la igualdad democrática, que permitía a cada ciudadano hablar o no en la Asamblea si así lo deseaba, era en verdad conflictiva<sup>104</sup>. Y no había forma de que fuera de otro modo, pues las resoluciones eran soberanas en tanto que se tomaban por mayoría, y esto implicaba que, en el momento de tomar una decisión, la división se instalara entre las voluntades reunidas en la Asamblea.

El propio Aristóteles se había encargado de destacar la relación entre la búsqueda de la igualdad y la *stásis* dentro de la *pólis*, constituyendo la corrupción de los regímenes existentes uno de sus mayores efectos. De su argumentación podemos extraer que si las fuerzas en pugna buscan la igualdad pero están en desacuerdo en cuanto a cómo hay que entender la igualdad y quiénes pueden considerarse iguales, entonces lo igual no es atributo sustancial de una de las partes sino más bien el campo mismo que hace posible el desarrollo de la puja conflictiva. El resultado de la correlación de fuerzas en una situación dada aparece así como efecto de la igualdad, esa igualdad que, colocada *es méson*, es capaz de producir el despliegue de la actividad política de los ciudadanos<sup>105</sup>. En la Asamblea, la igualdad democrática y su carácter genérico, infinito y excesivo, terminaba imponiéndose sobre las voluntades opuestas en la votación; aunque mejor sería decir que las suplementaba, puesto que ningún sector o clase podía apropiarse de lo que se ubicaba *es méson*, es decir, nadie podía atribuirse la paternidad de las decisiones tomadas, nadie salvo el *démos* mismo. En definitiva, la soberanía de la decisión popular tenía fuerza de ley y sólo una nueva resolución de la Asamblea podía volver sobre lo actuado estableciendo una nueva ley.

<sup>103</sup> EURÍPIDES, *Suplicantes*, 312-313. Véase M. I. FINLEY, *El nacimiento de la política*, ed. cit., 177-184. Cfr. también N. LORAUX, *L'Invention d'Athènes*, ed. cit., 179-229, y J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens*, ed. cit., 293-339.

<sup>104</sup> EURÍPIDES, *Suplicantes*, 434-442.

<sup>105</sup> ARISTÓTELES, *Política*, V 1, 1301a 19-1301b 39.

La política democrática adquiriría así un sentido activo y no únicamente estatal o gubernamental, pues, siendo una práctica con capacidad para producir acontecimientos radicalmente nuevos, aparecía ligada a cuatro condiciones que pueden plantearse del siguiente modo: lo *indiscernible*, sustraído a las marcas de la diferencia entre clases opuestas (carácter igualitario); lo *genérico*, que se sustrae a lo unitario del concepto, siendo entonces una práctica informalizable, infinita y excesiva (un cuerpo singular que no es ni compuesto ni simple); lo *indecidible*, sustraído a las normas de evaluación, a las leyes estatales conocidas (producción de decisiones sin garantía del estado y su lugar de encuentro de los intereses); lo *innombrable*, que se sustrae a la posibilidad de nominación (no hay nombre para lo que es común a los poderes indefinidos, ni para lo igual)<sup>106</sup>.

Estas cuatro condiciones eran las que posibilitaban que la Asamblea ateniense se hallara en una situación singular en el contexto de las instituciones de la Atenas clásica. Pues estando en el centro mismo de la organización política, su productividad la capacitaba para operar en un «afuera» respecto de las reglas, es decir, en un «lugar» político desde el que podía poner entre paréntesis la legalidad establecida, e incluso generar nuevas reglas, invenciones *ex nihilo*. Para decirlo una vez más con palabras de J. K. Davies, «los documentos revelan... la forma en que podían ser hechas, y lo eran, las enmiendas a proposiciones, desde la parte baja de la Asamblea y la devolución del poder a la ciudadanía, a través de la proliferación de juntas que dependían del Consejo y de la Asamblea y presentaban sus informes a esos cuerpos». Así, ante situaciones que merecían la atención del pueblo, cualquier ciudadano «al proponer una enmienda desde la parte baja de la Asamblea no aseguraba ni más ni menos que la creación desde la nada de un cuerpo administrativo por completo nuevo... El poder y la libertad de acción de la Asamblea son palpables»<sup>107</sup>. También lo era la libertad de palabra de los ciudadanos, la *isegoría*, que implicaba la participación igualitaria y, por lo tanto, la igualdad ante la ley, la *isonomía*. El poder de la igualdad, la *isokratía* ubicada *es méson* se manifestaba en la capacidad para adoptar decisiones políticas sin precedentes, siendo la Asamblea en tanto *aóristos arkhé* —sus prácticas políticas indeterminadas, y no las definidas reglas de las instituciones estatales— aquello que habilitaba la producción de nuevas políticas.

<sup>106</sup> Véase A. BADIOU, *Conditions*, Paris, 1992, 179-212 y 287-305; cfr. el prefacio de WAHL, *ibid.*, 7-54.

<sup>107</sup> J. K. DAVIES, *La democracia y la Grecia clásica*, ed. cit., 60 y 61 respectivamente.