

## CRITICA A LA DEMOCRACIA ACTUAL DESDE ARISTÓTELES

Criticism of current democracy from Aristotle

**José Alfonso Villa Sánchez**, UMSNH, México

Correo electrónico: [alphonsovilla@hotmail.com](mailto:alphonsovilla@hotmail.com)

Recepción: 29/04/2019

Aceptación: 17/11/2019

**Resumen.** Este estudio tiene por objetivo meditar sobre los límites y alcances de la democracia. Parte del hecho de que en nuestro tiempo hay una comprensión de término medio que toma como un hecho incuestionable que el mejor régimen de gobierno para un pueblo es la democracia. El recurso a la *Política* de Aristóteles aporta una serie de valiosos argumentos para mostrar cuáles son los límites y los alcances de un régimen de gobierno, sea la democracia o cualquier otro, y para descubrir el objeto más importante de toda reflexión filosófica sobre la vida política: el logos estético común sobre el que se levanta cualquier régimen de gobierno. La oligarquía, la plutocracia y la representación se ofrecen como tres de los graves problemas que agobian actualmente a la democracia.

**Palabras clave:** crítica, democracia, política, representación.

**Abstract.** The purpose of this study is to meditate on the limits and scope of democracy. Part of the fact that in our time there is an half way understanding which accepts as an unquestionable fact that the best regime of government is democracy. Going back to Aristotle's *Politics* provides a series of valuable arguments to show what are the limits and scope of a government regime, whether democracy or any other, and to discover the most important object of any philosophical reflection on political life: the common aesthetic logos on which any regime of government rises. The oligarchy, the plutocracy and the representation are offered as three of the serious problems that currently overwhelm democracy.

**Keywords:** critic, democracy, politic, representation.

## **Introducción**

La hipótesis de trabajo de estas páginas parte del hecho de que, en la sociedad y en el estado de derecho occidental de nuestro tiempo, se da por sentado que el mejor sistema de gobierno es el de la democracia. Esta creencia está asumida de tal modo que el calificativo de antidemocrático para un pueblo, un estado o un partido político pretende tacharlo de injusto, anticuado y antimoderno. Para ello se apela a los fundadores del estado moderno y a las duras luchas que lograron su consolidación y las diversas formas que ha terminado adquiriendo; pero se apela también a los antiguos, a la forma democrática de gobierno de las ciudades griegas antiguas de la época de Aristóteles. Pero es esta apelación la que debería arrojar claridad sobre la imperiosa necesidad actual de someter a crítica el dogma contemporáneo de la democracia: no para abandonarla, desde luego, sino para volver de continuo a sus raíces, a sus motivaciones, a sus alcances y también a sus límites. El propio Aristóteles, en la *Política*, sabe que el mejor sistema de gobierno es aquel que el pueblo decida darse, asunto que como pueblo habrá de discutir. La reflexión tiene una primera parte en la cual se justifica la necesidad de someter a crítica la democracia; en un segundo momento, con el apoyo de Aristóteles, se destaca la relación entre logos, deliberación y comunidad en relación con el mejor sistema de gobierno que un pueblo debe tener; en un tercer momento se problematiza la relación entre democracia y representación en nuestro tiempo; y la conclusión sostiene que ciudad ha de ser igual a justicia, contrariamente a lo que le sucede a nuestro tiempo.

## **Justificación de la crítica a la democracia**

¿Por qué precisa empezar una meditación sobre la crítica a la democracia justificando su necesidad?; ¿acaso no pertenece a la esencia de la democracia alimentar en su seno la reflexión sobre sus alcances y sus límites? En la comprensión de término medio de nuestro tiempo ha venido a ser una especie de dogma social y político, tanto entre los entendidos como entre los ciudadanos en general, que el mejor régimen de gobierno para un pueblo es el democrático. O dicho de manera más directa: hoy se da por sobre entendido que todo pueblo, sin excepción, ha de gobernarse democráticamente; y a la exigencia de democracia se la representa conforme a unas imágenes muy determinadas, mediadas por los países cuyos gobiernos son dominantes en términos políticos y, sobre todo, económicos. El

carácter dogmático de la creencia en la democracia merece ser criticado, puesto en tela de juicio, explorado en sus límites y sus alcances. ¿Es verdad que la democracia es el mejor régimen de gobierno que un pueblo puede darse?; ¿cuáles son las razones para sostener esta tesis?; ¿es verdad que los países que se precian de ser tenidos como los más avanzados de occidente son democráticos?; ¿es verdad que los países que se presentan ante la comunidad internacional como países con gobiernos democráticos consolidados, o en vías de consolidación, están preocupados porque sus sociedades vivan bajo un régimen que procure de forma permanente el bien de sus ciudadanos, de manera que buscan lo bueno y lo justo para todos, tal como debiera ser en toda democracia?; ¿en qué medida puede decirse que México es un país democrático?

Hay un abismo de diferencia entre la democracia de la antigua ciudad griega, horizonte del pensamiento de Aristóteles, cuya filosofía política nos sirve de referencia para esta meditación, y la democracia de los estados modernos y contemporáneos, en virtud de las circunstancias históricas de las diversas épocas. Sin embargo, un principio que está en la base de ambos intentos es más o menos el mismo: que no sea un sólo individuo, o un grupo de individuos, el que tenga el poder de gobernar a la población de manera permanente, sino que el poder de gobernar esté en todos los ciudadanos, en el pueblo. Es el principio que llamaré de la *κοινωνία*. Otro principio, que también está en la base, dice que el régimen de gobierno debe generar las condiciones para que los ciudadanos tengan una vida buena y justa de manera permanente. Es el principio de ‘la vida permanente’.

La democracia moderna, rescatando los ideales y la experiencia de las antiguas ciudades-estado griegas, fue abriéndose paso, mediante luchas de ideas, luchas sociales, revoluciones y cruentas guerras, contra las monarquías, las tiranías y las oligarquías que gobernaron por siglos a los pueblos de Europa. Estas luchas continúan en la actualidad, de maneras diferenciadas, en distintas regiones y países del mundo. La democracia no es, de ninguna manera, un ideal cumplido. Y no lo será jamás, porque pertenece al ámbito de las acciones humanas,<sup>1</sup> de la *πράξις*, es decir, al ámbito de lo que no se hace de una vez y para

---

<sup>1</sup> La naturaleza de las acciones humanas es ampliamente estudiada por Aristóteles en la *Ética para Nicómaco*. Hanna Arendt, por su parte, en *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2002) hace de la acción el climax de la condición humana, después de la labor y el trabajo, en el sentido de que la acción dice relación al *lógos*, por lo tanto, al lenguaje y a la razón, directamente relacionada con la política, con el querer vivir con los demás. Paul Ricoeur, por su parte, reelabora el concepto de acción de la filosofía analítica con los insumos del concepto de *práxis* de Aristóteles, haciéndolo pasar por los estadios de las prácticas, los planes de vida y el

siempre, sino de lo que ha de hacerse cada vez, en el mejor de los casos, desde las posibilidades<sup>2</sup> en las que nos van instalando las experiencias anteriores.<sup>3</sup> Ni la democracia ni ningún otro régimen es un fin en sí mismo, sino más bien un medio puesto al servicio de la comunidad humana. La idealización de la democracia griega es un asunto moderno; los antiguos griegos no vieron en este régimen el ideal de la vida comunitaria. Ni para el Platón de la *República*<sup>4</sup> y las *Leyes*,<sup>5</sup> ni para el Aristóteles de la *Política*<sup>6</sup> y *La constitución de Atenas*<sup>7</sup> es el régimen de la democracia el ideal a lograr en el gobierno de un pueblo. El ideal era la *εὐδαιμονία* de los seres humanos, y un régimen social y político justo que la posibilitara.

La crítica a la democracia ha caído en nuestro tiempo, no pocas veces, en mera palabrería de niveles que no rebasan las habladurías<sup>8</sup> y los chismes políticos, en discusiones

---

estrato superior de la unidad narrativa de una vida, verdadero laboratorio para el trabajo reflexivo de la ética y la filosofía política. Cfr. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (México: Siglo XXI, 1996).

<sup>2</sup> Zubiri desarrolla ampliamente el concepto de la historia como apropiación de posibilidades. Cfr. Xavier Zubiri, *Tres Dimensiones del Ser Humano: Individual, Social, Histórica* (Madrid: Alianza-FXZ, 2006).

<sup>3</sup> El concepto de 'experiencias anteriores' remite al concepto de tradición, tal como Gadamer lo desarrolla. Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1997), p. 212 y ss.

<sup>4</sup> Platón, *República* (Madrid: Gredos, 2003).

<sup>5</sup> Platón, *Leyes* (Madrid: Gredos, 2003).

<sup>6</sup> Aristóteles, *Política* (Madrid: CEPyC, 1997).

<sup>7</sup> Aristóteles, *La constitución de Atenas* (Madrid: CEPyC, 2000).

<sup>8</sup> Si hay un ámbito en el que el ser ha caído en el olvido y la palabrería ha venido a ser el modo ordinario de hablar es el ámbito de la política. La crítica de Heidegger adquiere también ahí toda su vigencia: "En virtud de la comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado, el discurso comunicado puede ser comprendido en buena medida sin que el que escucha se ponga en una originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el discurso. Más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos solo a lo hablado en cuanto tal. Él es lo comprendido; el sobre qué tan solo a medias, superficialmente; se apunta a *lo mismo*, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en *la misma* medianía. El escuchar y el comprender quedan de antemano fijos en lo hablado en cuanto tal. La comunicación no hace 'compartir' la primaria relación de ser con el ente del que se habla, sino que todo el convivir se mueve en el hablar de los unos con los otros y en la preocupación por lo hablado. Lo que le interesa es que se hable. El haber sido dicho, el *dictum*, la expresión, garantiza la autenticidad del habla y de su comprensión, así como su conformidad con las cosas. Y, puesto que el hablar ha perdido o no ha alcanzado nunca la primaria relación de ser con el ente del que se habla, no se comunica en la forma de la apropiación originaria de este ente sino por la vía de una *difusión y repetición de lo dicho*. Lo hablado en cuanto tal alcanza círculos cada vez más amplios y cobra un carácter autoritativo. La cosa es así, porque se la dice. La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento. Y, además, la habladuría no se limita a la repetición oral, sino que se propaga en forma escrita como *escribiduría*. El hablar repetidor no se funda aquí tan sólo en un oír decir. Se alimenta también de lo leído a la ligera. La comprensión media del lector no *podrá* discernir *jamás* entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido. Más aún: la comprensión media no querrá siquiera hacer semejante distinción ni tendrá necesidad de ella, puesto que ya lo ha comprendido todo. La carencia de fundamento de la habladuría no le impide a ésta el acceso a lo público, sino que lo favorece. La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa. La habladuría protege de antemano del peligro de fracasar en semejante apropiación. La habladuría, que está al alcance de cualquiera, no sólo exime de la tarea de una

y diatribas que no van más allá de los lugares comunes consagrados por la costumbre. Sin embargo, las enfermedades que aquejan a la democracia actual requieren un remedio radical, un logos deliberativo que cale en las raíces mismas de las cosas. El reconocimiento de los límites y alcances del régimen democrático precisa largos rodeos; este reconocimiento no se lo puede hacer de manera directa, inmediata, como si la democracia fuera algo en sí mismo y que, en consecuencia, no tuviera respecto de nosotros la gama de mediaciones que remontan históricamente, incluso, hasta la Grecia de Pericles. En esta crítica a la democracia nos dejaremos acompañar por la reflexión filosófica de la *Política* de Aristóteles, no sólo por los motivos que haya de autoridad en una tradición que ha sorteado el paso de los siglos, sino sobre todo por motivos tópicos: la investigación sobre la democracia, sea en las figuras que tuvo en la antigüedad griega, o sea en las formas mucho más complejas de la modernidad y la actualidad, trae a cuenta una serie de intuiciones que aparecen en el estagirita relativas a la justicia, la libertad, la administración, la repartición de la riqueza, la educación, etc., que no sólo no han perdido actualidad, sino que se han vuelto aún más acuciantes. Sin embargo, la intención no es inscribir esta investigación en la recepción ortodoxa de la tradición aristotélica en lo relativo a la filosofía política, con todo lo enriquecedor que pueda ser un trabajo de este tipo, sino, con gran atención a los textos de la *Política*, mostrar algunos de los límites y alcances de la democracia tal como ha llegado a configurarse entre nosotros.<sup>9</sup>

### **Logos, deliberación y comunidad desde la *Política* de Aristóteles**

Ni en la *Política* ni en *La constitución de Atenas* tiene Aristóteles por objetivo prioritario ocuparse de la democracia; ni siquiera ocuparse en primer lugar de los diversos tipos de regímenes políticos. Lo que le interesa es indagar sobre la naturaleza de la virtud cívica, de la virtud política.

---

comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado". Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), pp. 191-192.

<sup>9</sup> Para una comprensión global del pensamiento y la obra de Aristóteles siguen siendo imprescindibles las siguientes obras: Werner Jaeger, *Aristóteles* (México: FCE, 2001); Ingemar Düring, *Aristóteles* (México: UNAM-IIF, 1990); W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega VI. Introducción a Aristóteles* (Madrid: Gredos, 1993). Un balance sobre estas y otras investigaciones lo encontramos en Teresa Oñate y Zubía, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera* (Madrid: Dykinson, 2001).

Todos los que se interesan por la buena legislación [*ἐννομίᾳς*] indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse por la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza, que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos.<sup>10</sup>

Cuando Aristóteles habla sobre los interesados en investigar sobre la buena legislación [*ἐννομίᾳ*] está pensando, desde luego, en lo que Platón ha consignado por escrito en obras como el *Político*, *La República* y las *Leyes*. Lo que se presume en el texto de la *Política* que acabamos de citar, en el marco de la tradición donde la investigación de Aristóteles se inscribe, es que la verdadera ciudad será una comunidad [*κοινωνία*]; que para que la ciudad sea una verdadera comunidad, el régimen debe generar condiciones de manera permanente para que sean posibles las virtudes cívicas de los ciudadanos y, en consecuencia, evitar los vicios y las maldades para la comunidad; que, en definitiva, el fin último de la ciudad es formar ciudadanos buenos y justos. Pero no se presume en ningún momento, que la ciudad tenga que gobernarse bajo el régimen democrático.

Hagamos algunas distinciones a partir del texto citado. En primer lugar, debe distinguirse entre una legislación buena [*ἐννομίᾳ*] y una que no lo es. La *ἐννομίᾳ* llega hasta el punto de indagar sobre la virtud y la maldad cívicas; la otra, la que no lo es, se detiene en el interés por alianzas y leyes. Pero en el mundo teórico y práctico de los griegos y de Aristóteles, la *κοινωνία* y la ley deben ser capaces de hacer buenos y justos a los ciudadanos, no sólo cumplidores de alianzas y leyes. Aquel es su fin último. Un buen régimen político no puede tener como fin último convertir a la comunidad en una mera alianza y a la ley en un mero convenio, que no haga más que garantizar los derechos de los ciudadanos. Esto es lo que se llama una legislación insuficiente, una mala legislación. Ser alianza y ser garantía de los derechos de los ciudadanos, es lo mínimo que debe exigirse enérgicamente a quienes estén al frente de un régimen que tiene como objetivo la búsqueda del bien común, y no los intereses de un grupo. Los costes que paga la comunidad para mantener un régimen político le otorgan un amplio margen para exigir a la ley los máximos, no los mínimos. Y el máximo de la alianza y de la ley es una comunidad pacífica permanente, capaz de hacer

---

<sup>10</sup> Aristóteles, *Política*, § 1280b5-12.

buenos y justos a todos los ciudadanos, mediante el *λόγος* de la deliberación. Por eso, la buena legislación debe indagar sobre la virtud y la maldad políticas,<sup>11</sup> diferentes a la virtud y a la maldad de cada uno.

En segundo lugar, la cita de Aristóteles nos da el apoyo para distinguir a los que se interesan por la buena legislación, que se reconocen porque indagan sobre la virtud y la maldad cívicas, de los que no se interesan por la buena legislación y que se reconocen en que son vocingleros que justifican teóricamente una determinada ideología o, en el peor de los casos, la ideología del grupo en el poder. Y, desde luego, a los interesados en la buena o mala legislación hay que distinguirlos de aquellos que detentan el poder y lo ejercen. Aunque a veces pueda coincidir la figura del gobernante con el interesado en la legislación, sea en su modo virtuoso o sea en su modo vicioso. En el ideal de Platón se espera que el espíritu de gobierno y el espíritu que medita sobre la virtud y la maldad cívicas habiten en el mismo *νοῦς* y tengan el mismo *λόγος*.<sup>12</sup> Pero la experiencia muestra que esto sucede raras veces; y parece imponerse la realidad contraria de que, ni siquiera en el caso de los interesados por la buena legislación, es posible su identificación con los que indagan, investigan y meditan sobre la virtud y la maldad públicas, mucho menos en el caso de aquellos políticos profesionales en los que ni siquiera habita la preocupación honesta y sincera por la *ἐβνομία*. Esto significa que los interesados en la buena legislación, sea porque ejercen el poder o porque tienen a su cargo la creación de las leyes, se distinguen de los filósofos, quienes tienen como prerrogativa la indagación y la meditación acerca de la virtud, sea pública o privada.

En tercer lugar, hay que decir que precisamente estas distinciones son las que abren el espacio para la crítica, bienvenida siempre en una sociedad madura. Los buenos

---

<sup>11</sup> Adela Cortina explica la diferencia entre la amistad cívica y la amistad personal, refiriendo precisamente a la *Política* de Aristóteles. Cfr. “La filosofía es una forma de escuchar a los que hemos acallado”, Biblioteca Descubrir la Filosofía, *El País* [en línea], 23 de enero de 2015. Recuperado de [http://cultura.elpais.com/cultura/2015/01/23/actualidad/1422014054\\_565558.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2015/01/23/actualidad/1422014054_565558.html)

<sup>12</sup> “A menos, proseguí, que los filósofos no reinen en las ciudades, o que los llamados ahora reyes y soberanos no se dediquen auténticamente y en serio a la filosofía, de modo que concurren en el mismo sujeto el poder político y la filosofía, y a menos que no se aparte por la fuerza a la multitud de personas que siguen uno u otro camino exclusivamente, no habrá, mi querido Glaucón, tregua para los males que aquejan a las ciudades, ni tampoco, a mi parecer, para los del género humano. Sin esto, no podrá nacer jamás, en la medida en que es realizable, ni ver la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra. He aquí lo que ha mucho me infundía el recelo de decir, porque veía que iba a enunciar algo por extremo paradójico: difícil es, en efecto, percibir cómo otra ciudad sino la nuestra pueda realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado”. Platón, *República*, § 473d-e.

gobernantes nunca pueden estar seguros de ir en el camino correcto. Por eso sus intereses por una buena legislación precisan la visión de la indagación, la reflexión y la meditación sobre las virtudes cívicas; un buen gobierno precisa la crítica objetiva, honesta, valiente, no autocomplaciente. Un mal gobierno, un gobierno que no está interesado ni siquiera por alianzas para el bien común, sino por meros intereses particulares; que no está interesado ni siquiera por la protección de los derechos elementales de los ciudadanos, y mucho menos por la promoción de las virtudes cívicas para el estado, lleva muy mal las críticas a sus gestiones, pues en el mejor de los casos las asume como ataques. Aunque Aristóteles no hable, en el texto que estamos comentando, de democracia, podemos decir, sin embargo, que criticar un régimen como ése no es rechazarlo por principio; criticar la democracia es ponderarla prudentemente, reconocerle sus alcances y sus límites, objetivamente señalarle sus virtudes, sus vicios y sus desviaciones. Por estos motivos, la crítica a la democracia no se la puede hacer en abstracto, a la idea pura de democracia, a su *εἶδος*, ni tampoco en términos generales, es decir, en el modo como se da en los Estados donde impera un régimen de esta naturaleza. La ponderación recae sobre la democracia tal como de hecho es en este régimen en el que vivimos, tal como ha llegado a ser entre nosotros. Y la crítica no la debe dejar incólume, porque la democracia es sobre todo capacidad y posibilidad de deliberación. La crítica no es un componente externo y accidental a la democracia, sino una de sus dimensiones esenciales.

En cuarto lugar, Aristóteles distingue entre comunidad y alianza. La primera ocupa un *locus*, geográfico y político, que tiene por objeto la virtud cívica de sus ciudadanos, fin último de las indagaciones de los interesados en la *εὐνομία*. La alianza, por su parte, refiere a un *locus* diferente: los aliados no ocupan necesariamente el mismo espacio geográfico y no se espera de ellos la virtud cívica, sino únicamente el respeto a lo acordado como derechos y obligaciones sancionados en el contrato.

La conclusión que nos arroja este breve recorrido es que la democracia no es, en definitiva, un fin en sí mismo. ¿Cuál es el recurso teórico que nos permite poner en cuestión el dogma de la democracia en sus raíces, tanto históricas como políticas, pero sobre todo ontológicas? La perspicacia de las indagaciones de Aristóteles saca a la luz que el hombre es un animal político [*ζῷον πολιτικόν*] porque tiene *λόγος*, y que esta constitución humana es esencial; no accidental, ni algo que pertenezca sólo al orden de la *τέχνη*. El hombre es un

animal que no sólo pertenece al orden de la casa [οἰκία] y al de la comarca [κώμη], sino al de la ciudad [πόλις]; al Estado, diríamos con un lenguaje que ya no es de su tiempo, pero que expresa bien lo que en su tiempo quería decir: que para que se realicen plenamente los seres humanos, la vida privada, la de la casa, no es suficiente, y que han de contar por necesidad con la vida pública.

El argumento reza de la siguiente manera:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal [ζῷον] social [πολιτικόν] es evidente: el hombre es el único animal [ζῷον] que tiene palabra [λόγον]<sup>13</sup>. La voz [φωνή] es signo [σημεῖον] del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega a tener sensación [αἴσθησιν] de dolor y de placer y significársela [σημαίνειν] unos a otros; pero la palabra [λόγος] es para manifestar [δηλοῦν] lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido [αἴσθησιν] del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad [κοινωνία] de estas cosas es lo que constituye la casa [οἰκίαν] y la ciudad [πόλιν]<sup>14</sup>.

Tenemos que hacer algunas distinciones conceptuales en la exégesis de este texto de Aristóteles, que nos ayuden en el análisis de nuestra realidad. Empecemos por decir que la αἴσθησις se dice de varias maneras; aquí al menos de dos: hay una αἴσθησις que significa; y una αἴσθησις que significa y manifiesta. Los animales humanos y los animales no humanos comparten lo placentero y lo doloroso de la vida en tanto ζῷον, en tanto mera animación, y mediante sonidos que, en el caso de los animales no humanos, son su voz, pueden significarse mutuamente dicho placer y dolor. El sonido en tanto voz de la vida animada [ζῷον] está habitado de significación. Pero los animales humanos poseen no sólo la αἴσθησις que significa, la sensación del placer y el dolor, sino además la αἴσθησις que manifiesta el sentido del bien y del mal, el sentido de lo justo y de lo injusto, de lo conveniente y lo dañoso. Los seres humanos tienen una voz que, en su caso, es al mismo tiempo λόγος,<sup>15</sup> y manifiesta [δηλοῦν] a los seres humanos como seres humanos<sup>16</sup> porque

<sup>13</sup> Hay que reparar en que, ahí donde el traductor dice: “el hombre es el único animal que tiene palabra”; el texto de Aristóteles escribe lo siguiente: “λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων”. Literalmente: “... y de los animales sólo el hombre tiene palabra”.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Política*, § 1253a9-18.

<sup>15</sup> Husserl se hace eco de esta distinción en la Primera de las *Investigaciones Lógicas* titulada “Expresión y Significación”: “Los actos que hemos distinguido, esto es, el fenómeno de la expresión por una parte y la intención significativa, con —eventualmente— el cumplimiento significativo, por otra, no forma en la

sólo ellos sienten el bien y el mal, lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo dañino, etc. En los seres humanos la *αἴσθησις* es *λόγος*, *λόγος* estético, motivo por el cual no sólo sienten que tal situación es placentera o dolorosa, sino que al mismo tiempo sienten si esa situación placentera o dolorosa es éticamente buena o mala, justa o injusta, perjudicial o provechosa.<sup>17</sup> Los seres humanos no sólo sienten, sino que tienen el sentido de la realidad: sentir y tener el sentido remiten a *αἴσθησις*, pero uno y otro dicen cosas diferentes. Por el *λόγος*, la vida compartida como *ζῶον* entre todos los animales, incluidos los seres humanos, llega a ser en éstos, ya no sólo *ζῶον*, sino *βίος*, es decir, relato e historia de una vida que es vida humana porque tiene algún sentido determinado que es recogido en la narración de una vida.<sup>18</sup> El *λόγος αἰσθητός* [logos estético] está habitado de un carácter ya no sólo significativo sino sobre todo manifestativo. En este carácter anida la diferencia entre el carácter gregario [*ἀγελαίου*] de los animales y el carácter comunitario [*κοινή*] de los seres humanos: la comunidad del sentido de las cosas en el *λόγος αἰσθητός* es lo que constituye [*ποιεῖ*] la vida de la ciudad, del Estado, como *βίος*, mucho antes que lo hagan las alianzas y las leyes, que suelen llegar siempre tarde. En el colofón de la reflexión sobre la virtud cívica, se trata de los usos y costumbres de una comunidad, de sus leyes consuetudinarias,

---

conciencia una simple conjunción, como si estuvieran solamente dados al mismo tiempo, sino que constituyen una unidad últimamente fundida y de carácter peculiar. Todo el mundo conoce por experiencia interna la diferencia de valor que existe entre los elementos de ambas partes, diferencia de valor en que se refleja la diferencia en las partes de la relación entre la expresión y el objeto expresado (nombrado) mediante la significación. Vivimos ambas, la representación verbal y el acto de dar sentido. Pero mientras estamos viviendo la representación verbal no estamos sumergidos en el acto de representar la palabra, sino exclusivamente en el de llenar su sentido, su significación. Y al hacer esto, al anegarnos en la verificación de la intención significativa y eventualmente en su cumplimiento, todo nuestro interés se vierte sobre el objeto de la intención, nombrado por ella. (Bien mirado, dicen lo mismo una y otra). La función de la palabra, o, mejor dicho, de la representación verbal intuitiva, consiste desde luego en estimular en nosotros el acto de dar sentido y señalar hacia lo que está dado ‘en’ la intención de éste (y acaso también por una intuición que cumpla el sentido), empujando nuestro interés exclusivamente en esa dirección”. Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas I* (Madrid: Alianza, 2001), p. 244; *cfr.* especialmente § 8, § 9 y § 10.

<sup>16</sup> El logos en tanto que *deloûn* es el que le permite a Heidegger pasar de la fenomenología de la conciencia a la ontología fundamental. *Cfr.* Heidegger, *Ser y tiempo*, § 7, especialmente la página 55: “En cuanto decir, lógos significa tanto como *deloûn*, hacer patente aquello de lo que se habla el decir”.

<sup>17</sup> Zubiri piensa que mientras los animales, por ejemplo, sienten que el calor calienta y reaccionan retirándose, los seres humanos sienten que el calor es de suyo caliente y tienen la posibilidad de escoger la acción que sigue. Así, los seres humanos no sólo sienten que tal situación es placentera o no, sino que saben cuál es el sentido de ese placer. *Cfr.* Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*. \* *Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza-FXZ, 1983), 75 y ss.

<sup>18</sup> Sobre el concepto de la identidad narrativa, *cfr.* Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I-III* (México: Siglo XXI, 1998), y Ricoeur, *Sí mismo como otro*.

de su originario estar en el mundo.<sup>19</sup> Frente a lo que sostiene el contractualismo moderno, a la comunidad no la hace la ley, sino que lo que la constituye [*ποιεῖ*] con absoluta radicalidad es el *λόγος αἰσθητός κοινή*, el logos estético común de su sentido del bien, de la justicia, de lo conveniente, lo dañino, lo perjudicial, etc. Los seres humanos sienten que las cosas son buenas o malas, justas o injustas, saludables o dañinas; y lo sienten en común, en *κοινωνία*, no de manera individual. El logos estético es, pues, un logos estético común, no individual; y, por tanto, que no se ciñe a las estructuras epistemológicas modernas.

Hasta aquí el argumento nos ha llevado a la demostración del carácter esencialmente comunitario del logos estético. Sin embargo, no es esencial que el carácter comunitario, es decir, el sentido de lo común en el orden de la deliberación, sea democrático, como tampoco que sea monárquico, oligárquico o tiránico. Es esencial que de hecho está habitado del logos de la deliberación. Si ninguno de estos regímenes políticos es esencial al logos comunitario deliberativo, la pregunta es, entonces, cuál es de suyo el mejor régimen comunitario posible. Cualquier persona de nuestro tiempo, que esté medianamente informada sobre estos asuntos, responderá sin dudar que, definitivamente, la democracia. La respuesta de Aristóteles se anticipa y sorprende: de suyo, ninguno régimen es mejor que otro. Todo depende de los deseos [*εὐχὴν*] de los ciudadanos, de lo que los ciudadanos quieren y pretenden al vivir juntos: respecto de la comunidad política, el régimen mejor es aquel que responde “a los que están en condiciones [*δυναμένοις*] de vivir lo más conforme posible a sus deseos [*εὐχὴν*]<sup>20</sup>”.<sup>21</sup> El criterio para la elección de un régimen político son los deseos de los ciudadanos, lo que éstos han expresado como su voluntad en cuanto al modo como quieren vivir.

En conclusión, antes de preguntar cómo organizar la democracia, dando por hecho que éste es el mejor régimen, ha de reflexionarse sobre cuál es el régimen que más conviene; y antes de preguntar sobre el régimen más conveniente, la comunidad ha de cuestionarse sobre cómo quiere vivir, cuál es el modo de vida duradero y permanente que quiere y desea para sí. Y como no habrá ningún régimen que empate perfectamente con los

---

<sup>19</sup> Sobre el concepto del ser en el mundo, cfr. Heidegger, *Ser y Tiempo* (Madrid: Trotta, 20013), §§ 14 y 18 principalmente.

<sup>20</sup> Los matices del sustantivo son importantes: efectivamente, *εὐχὴν* significa deseos, pero significa también súplica, ruego, invitación, voto, promesa, imprecación, maldición. Los matices del verbo *ὀρέγω*, deseo, de donde *ὀρέγονται*, deseos, son diferentes: tender, extender, presentar, ofrecer, dar, aspirar a, desear.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Política*, § 1260b25-30.

deseos del sentido común, con las intenciones de la vida buena de la comunidad, tenemos sembrada en el corazón mismo de la relación entre deseos y régimen la semilla de la deliberación y de la crítica. Ésta tiene una de sus primeras tareas en la ponderación sobre si están dadas las condiciones para que se haga realidad el régimen que se supone como el mejor en virtud de los deseos de los ciudadanos. No basta querer, es preciso analizar si es posible.

Una vez aclarados los deseos, ha de aclararse también si están dadas las condiciones para hacer realidad el régimen político en el que los ciudadanos vivirían lo más acorde a esos deseos. De otro modo, un régimen implementado bajo los imperativos de lo que se quiere, pero sin las condiciones que lo hagan posible, está condenado al fracaso y a que en él naufragen tanto los deseos como el mismo régimen; y la comunidad se desorientará en su sentido, asumiendo como verdades fundamentales cosas que no lo son, tales como el carácter dogmático de la concepción democrática moderna.

Hay una circularidad crítico hermenéutica entre los deseos, las condiciones y el mejor régimen posible. Y como en toda circularidad hermenéutica, no hay prioridad ni cronológica, ni lógica, ni ontológica, de ninguno de los momentos sobre los otros dos. Pero, como dice Heidegger, hay que saber entrar adecuadamente en este círculo, a fin de que se convierta en un círculo virtuoso y productivo<sup>22</sup> políticamente.

El logos estético común constituido lo que pretende es una vida buena para la ciudad, y sobre ello delibera. Los que deliberan sobre el mejor régimen para gobernar su comunidad han deliberado antes sobre el contenido y la naturaleza de sus deseos al vivir juntos, han aclarado con anterioridad lo que quieren como comunidad; y esta aclaración es la que marca la pauta sobre el régimen de gobierno más conveniente. No se trata, desde luego, de dos momentos cronológicamente sucesivos, sino que en la aclaración misma de los deseos viene la aclaración del mejor régimen. Aunque son aclaraciones cooriginarias, hay una cierta preeminencia que se ocupa de los deseos, en tanto que ella aporta ideas claras sobre el régimen, mientras que lo opuesto no sucede. La imposición de un régimen, vía el poder o la costumbre, corre siempre el riesgo de ocultar los deseos más auténticos y verdaderos a los propios ciudadanos.

---

<sup>22</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, 176.

Los que deliberan deben estar en condiciones de vivir conforme a eso que quieren. ¿Quiere esto decir, acaso, que primero han de estar dadas las condiciones históricas, sociales, políticas, económicas, etc., para que venga la aspiración de la vida buena cívica? Ni en el tiempo de Aristóteles era así, y de ello da cuenta en el recorrido que hace en *La constitución de Atenas*, desde el tirano Dracon (621 a.C.), pasando por los fallidos intentos democráticos, hasta la tiranía de Alejandro Magno. En una lectura abierta y menos literal, lo que se sostiene es que ha de buscarse, de entre los regímenes políticos, aquel que responda mejor a la manera como la comunidad quiere vivir. Y si la democracia responde a lo que la comunidad quiere, entonces es ése el mejor régimen. De otra manera, la deliberación ha de continuar; porque la democracia no es un fin en sí misma, sino un medio para que la comunidad pueda vivir conforme ha decidido que quiere vivir. En este punto se estrecha el círculo porque el régimen, el que sea, debe crear las condiciones para que los ciudadanos estén en posibilidades de deliberar sobre el mejor modo comunitario de vivir. El círculo se cierra por el lado de la democracia, ya que en teoría un régimen en el que gobiernan todos los ciudadanos se muestra como el más adecuado para este fin. La democracia no es, en la conclusión del argumento, la finalidad última de la comunidad, tal como ha llegado a pensarse en la cotidianidad media de nuestro tiempo, ni garantiza de por sí que bajo su régimen los ciudadanos vivirán de acuerdo a sus deseos. Una ciudad verdadera se preocupa por las virtudes cívicas y delibera sobre el mejor régimen posible que le dé verdad y virtud. No es el régimen democrático el que hace verdadera y virtuosa a una ciudad, sino que es la comunidad la que hace verdadero y virtuoso su régimen de gobierno.

Los deseos modernos de justicia, libertad y fraternidad vieron en la democracia el mejor de los regímenes posibles para hacer realidad esos deseos frente a los sistemas monárquicos y tiránicos tradicionales. Hay que estar en condiciones de poder vivir lo más conforme a lo que se quiere para deliberar sobre la idoneidad del régimen respecto a esos deseos. ¿Y si sucediera exactamente al revés? ¿Y si sucediera que para vivir conforme a lo que se quiere lo que falta son precisamente las condiciones? No sólo es entonces lo que se quiere, sino que lo que se quiere y el logos estético deliberativo son los que nos pueden ayudar a determinar cuál es el mejor régimen, el que más nos conviene porque puede hacer posible —y que se muestre de la mejor manera— el sentido de la deliberación sobre lo

común. Pero aunque la democracia se muestre como el mejor de los regímenes, y aunque vivamos bajo un régimen democrático imperfecto e inacabado, no es en él solamente en el que debe estar puesta la mirada; la mirada debe estar puesta en si los ciudadanos tienen las condiciones de vida para que el régimen subsista de manera permanente; y debe estar puesta, al mismo tiempo, en los deseos de las personas respecto de lo que es susceptible de ser deliberado en común: deseos de justicia, de verdad, de fraternidad, de vida digna, de educación, etc. Si aquellas condiciones no son generadas y estos deseos no son satisfechos para todos los ciudadanos de manera permanente, se debe concluir que el sistema dista mucho de ser democrático, aunque se autonombrara de esa manera.

No debe ocultarse que muchas veces el régimen legal no es democrático, pero las costumbres y la formación hacen que se gobierne democráticamente, y a la inversa, en otros casos el régimen legal es democrático, pero por las costumbres y la formación se administra más bien como una oligarquía.<sup>23</sup>

El régimen es legalmente democrático, pero por el peso de las costumbres y por la educación puesta al servicio de esa causa, el régimen se administra como una oligarquía. Entre nosotros, el enemigo de la democracia no es la monarquía, como lo fue para los iniciadores de la democracia moderna, sino la oligarquía. Importa sobre manera empatar el régimen legal y las costumbres, la formación y la educación. Una vez que hemos podido cortar los hilos de la dogmática que ataban la democracia a las raíces de la comunidad, mediante un ejercicio que la coloca en el puesto relativo que le corresponde, podemos hacer algunas otras derivas críticas que parecen lógicamente consecuentes para las figuras que este tipo de régimen tiene entre nosotros.

### **Democracia y representación**

A la democracia de nuestro tiempo la lastran y agobian, entre otros problemas, la oligarquía y la representación. No le es intrínseco al logos estético común organizarse democráticamente; pero tampoco es característica intrínseca al régimen democrático ordenarse en partidos políticos. Desde su reaparición en la época moderna, y hasta nuestros días, la democracia se presenta como la mejor opción en el abanico de las posibilidades del

---

<sup>23</sup> Aristóteles, *Política*, § 1292b11-17.

gobierno de un pueblo, como el vehículo natural de los deseos y de las manifestaciones del logos del sentido común. Y no pocas veces, en nombre de esta creencia, se la ha impuesto de manera autoritaria a pueblos enteros, sin tomarles parecer, sin atender a sus condiciones y a sus deseos. Dadas las desviaciones a las que desde antaño el régimen democrático va a parar no pocas veces, Aristóteles dice que Platón “juzga que si todos estos regímenes son buenos, por ejemplo, si es buena la oligarquía y los demás, la democracia es el peor, pero en cambio es el mejor si son malos”.<sup>24</sup> En función de que regímenes tales como la monarquía, la oligarquía y la tiranía se manifiestan como inviables para dar cabalidad a las condiciones que lleven a cumplimiento los deseos de libertad, fraternidad e igualdad modernos, y dados los fracasos de los propios regímenes democráticos en este mismo sentido, éstos se presentan sin embargo como los menos malos de todos los sistemas de gobierno.

Actualmente, por las condiciones históricas de la masificación de las sociedades contemporáneas, la democracia es representativa y no directa. El concepto de representación invoca una compleja red de problemas. La mediación de los partidos políticos en la dinámica de la representación ha devenido en una oligarquía en la que la acción del ciudadano común queda reducida a la acción de emitir un voto el día que se eligen los gobernantes, sin aspirar a tener mayor participación en el amplísimo mundo de la vida política.<sup>25</sup> Si hay una categoría que caracteriza a la modernidad es precisamente la de representación, sea estética, epistemológica o política. ¿Qué presupuestos metafísicos hay detrás de una democracia que es representativa? Ha venido a ser también un dogma práctico entre nosotros que la democracia ha de ser representativa. Dice Luis Villoro que “sólo en comunidades pequeñas, donde todos pueden encontrarse y dialogar, el pueblo puede decidir directamente de los asuntos colectivos; en la nación, tiene que delegar su poder. La representación es inevitable”.<sup>26</sup> Esta es la gran diferencia entre la antigua ciudad griega y el estado moderno: aquella no fue masiva, mientras que éste sí lo es; aquella no estaba circunscrita a un territorio en el modo como lo está el estado moderno. Y, sin

---

<sup>24</sup> Aristóteles, *Política*, § 1289b6-9; *cfr.* Platón, *Político*, 302e-303a.

<sup>25</sup> “El poder del elector se reduce a depositar un voto favorable a determinadas personas. Una vez elegidas, ellas acaparan todo el poder de decisión. Las elecciones democráticas, antes de ser un procedimiento por el que se exprese el poder del pueblo, son un medio por el que el pueblo establece un poder sobre sí mismo”. Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (México: Siglo XXI, 1997), p. 341.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 340.

embargo, con creatividad, con inteligencia y con imaginación, la ciudad se las arreglaba para que todos los ciudadanos estuvieran presentes y no sólo representados. Dado que parece que la democracia actual no puede llevarse a cabo más que mediante la representación, la pregunta es si la representación sólo puede realizarse en los modos de las mediaciones ensayadas hasta nuestros días. La respuesta es, obviamente, negativa. Mario Teodoro Ramírez dice que,

en torno a la categoría de “representación”, a su condición y a su límite, podría pensarse y hacerse la comunicación interdisciplinaria de la que tanto se habla en ciertas corrientes epistemológicas y metodológicas del pensamiento contemporáneo. En particular, resulta sumamente interesante observar la posible continuidad y resonancia entre los ámbitos de la estética, la epistemología y la filosofía política. Como podrá recordarse, el concepto de representación tiene usos, aunque bastante específicos, en cada una de estas disciplinas; no obstante, consideramos que esta diversidad de usos no logra hacer desaparecer cierta unidad de sentido, al menos histórico-cultural. La coincidencia existe no solamente en el uso y preeminencia de este concepto y la fórmula a la que se refiere sino también en el cuestionamiento de que ha sido objeto tanto en el orden teórico como en el práctico.<sup>27</sup>

Esa unidad de sentido que atraviesa los diversos ámbitos en los que la modernidad utiliza la categoría de la representación viene dada por la idea de la mediación: la representación es un medio entre algo y algo, es un intermediario esencial entre una cosa y otra. Pero la representación tiene una estructura muy rígida y esa estructura es jerárquica, desde sus elaboraciones en la escolástica. Siendo todos los elementos importantes, no son, sin embargo, igualmente importantes; sino cada uno en el preciso lugar donde está colocado. Esta jerarquía escolástica de la representación pasó también a la representación moderna: tanto en metafísica, en epistemología como en política. La estructura jerarquía de la cristiandad medieval, representa, punto por punto, la estructura de la Ciudad de Dios definitiva. En su organización moderna, el estado tiene como lo más cercano paradigmas jerárquicos, venidos de la monarquía y de la cristiandad, que funcionan de manera representacional. Entre lo que es y lo que se presenta está la representación como la condensación metafísica tanto del ser como de la presencia. El ser no se presenta directa e inmediatamente, sino que para darse y presentarse precisa siempre de algo que le represente, de una imagen o de un concepto que lo haga posible. La modernidad, tan suspicaz con todo

---

<sup>27</sup> Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época* (México: Siglo XXI, 2011), 90.

aquello que tuviera olor a escolástica, no supo ver que con el concepto de representación arrastraba consigo un elemento nuclear de lo que rechazaba, y dedicó algunos de sus mejores esfuerzos, como el de Kant, a encontrarle los más íntimos de sus mecanismos lógicos a esta dinámica.

El cambio de la época moderna a la contemporánea, preconizado por Nietzsche, viene marcado por la crítica a la representación y, por tanto, por la crítica a la metafísica de la sustancia, sea como sujeto o como objeto, que aparece como el fundamento de toda representación. La tesis de la nueva ontología es que hay un ámbito anterior a la sustancia en el que el ser se da inmediatamente, directamente, sin mediaciones, sin representaciones.<sup>28</sup> Esta crítica ha sido muy clara en epistemología y en estética, y probablemente sus mejores rendimientos en filosofía política estén por venir. Lo que podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, es que la democracia representativa, vicaria de toda concepción representacional moderna, ha devenido en una dura oligarquía en términos prácticos. Dice Mario Teodoro Ramírez que “de la manera más esquemática podemos decir que la lógica de la representación consiste en el establecimiento de una diferencia dura entre las esferas del representante y del representado.”<sup>29</sup> Estamos pensando políticamente, no epistemológicamente; estamos tratando de llevar nuestra experiencia de la democracia a sus límites, y este esquema resulta altamente ilustrativo: el representado, el ciudadano común y corriente, pertenece a una esfera, cerrada sobre sí misma, en la que habitan sólo representados, bajo las categorías aprendidas y no criticadas de la tradición de lo que es ser un buen ciudadano; mientras que del otro lado está el que le representa, el que está presente donde el ciudadano no puede estar, encerrado en la esfera en la que sólo están los representantes. Y en medio de las esferas se abre un abismo insondable: los representados sólo se ven y se oyen entre ellos, y los representantes no alcanzan siquiera para verse y oírse entre sí, mucho menos para escuchar a sus representados. Dice Villoro que “hay una tendencia a substituir la voluntad de los representados por sus representantes”.<sup>30</sup> Es que la diferencia entre una esfera y otra es una diferencia dura, lo cual quiere decir dos cosas. Primero, que esta democracia ha creado dos esferas, cada una de las cuales está compactamente cerrada sobre sí misma, endurecida; y, segundo, que este carácter compacto

---

<sup>28</sup> Heidegger, *Ser y tiempo*, § 7.

<sup>29</sup> Ramírez, *Humanismo...*, 91.

<sup>30</sup> Villoro, *El poder...*, 340.

es permanente, es durable en el tiempo. Unos, los más, seguirán siendo los representados; y otros, los menos, seguirán siendo los representantes. Ésta es la lógica elemental de la representación política bajo este régimen.

Aún falta reflexión para que esta lógica se reblandezca. Pero parece que el camino no tiene regreso.

La crisis de la representación, el fin de la representación que traspasa el siglo XX en el arte, la epistemología y la política, significa, en principio, la disolución (más o menos gradual; parece que no puede ser absoluta) de esa estructura de diferenciación dura y la consecuente pluralización, el desatamiento generalizado del espacio cultural en todos sus ámbitos (artístico, teórico, social, etc.).<sup>31</sup>

En nuestro tiempo ese abismo entre representantes y representados parece infranqueable por la cantidad de mediaciones burocráticas que se multiplican casi al infinito entre los cuadros de gobierno y los ciudadanos de la calle, los que no pertenecen a ninguno de los niveles de poder de esos cuadros. Esas mediaciones están representadas de manera muy significativa por las férreas estructuras que han llegado a tener los partidos políticos, de manera que para tener acceso a esquemas de poder y de gobierno, el ciudadano común debe, en primer lugar, ceder a una ideología y pertenecer a un partido, ver a la ciudad de manera parcial, desde algún punto de vista; disponerse a los excesos de ese punto de vista, echando mano de falacias, mentiras y corruptelas, al abrigo de la ley que nos protege a todos, para hacer creer a los demás que su punto de vista no es sólo el correcto sino el único bueno. Hasta en este punto resuena la voz de Aristóteles: “Los que piensan que no hay más virtud que la de su partido tienden al exceso”.<sup>32</sup> Este esquema ideológico partidista es irreflexivo y por eso autoritario; dogmático y por eso demagógico. Está estructurado jerárquicamente, y en el vértice de la pirámide está una cúpula que sirve a sus propios intereses políticos —que terminan en el fondo siendo intereses económicos— y no al bien y

---

<sup>31</sup> Ramírez, *Humanismo para una nueva época* (México: Siglo XXI, 2011), p. 91. La experiencia del modo de hacer política democrática en la comunidad de Cherán muestra que un modo de representación que no sea tan jerárquicamente rígido es posible y que los partidos políticos lastran, de manera por demás negativa, la democracia que aspira siempre a ser mejor. Dicho con otras palabras, parece que una democracia mediada por los esquemas de la representación partidista no puede ya dar para más, sufre de un cierto agotamiento, pues se rige por una metafísica de esferas rígidas, duras e incommunicadas. Cfr. Mauricio I. Ibarra Jorge G. Castillo Vaquera, “Las elecciones de Cherán: usos y costumbres excluyentes”, en <http://biblio.juridicas.unam.mx/revista/pdf/DerechoElectoral/5/ej/ej9.pdf>

<sup>32</sup> Aristóteles, *Política*, § 1309b20.

a la justicia de los ciudadanos. Sus alianzas son con los que ostentan la riqueza del país, no con los ciudadanos, y mucho menos con los más desfavorecidos. Los partidos políticos reproducen en su interior la misma jerarquía plutocrática que el gobierno federal, los gobiernos estatales y municipales gustan de exhibir públicamente.

Los ciudadanos, especialmente los más pobres, para quienes los distintos niveles de gobierno y los propios partidos políticos debieran tener dos grandes oídos para escucharles, dos grandes manos para resolverles los problemas y una sola boca para prometer menos, se ven en la necesidad de exigir por la fuerza que les sean escuchadas sus justas demandas, como quien pide favores a un tirano; deben encontrar la manera de llenar las calles para que los gobernantes, que debieran estar prestos a atenderles, les escuchen. Una democracia con estas características es una democracia fallida; más bien, no es democracia sino oligarquía, y puesto que esos cuantos que ostentan el gobierno están al servicio de quienes han acumulado fortunas expoliando a los pobres, haciéndolos cada vez más pobres, mientras ellos se hacen cada vez más ricos, si tenemos la inteligencia para llamar a las cosas por su nombre, tendremos que llamar a este régimen una plutocracia perfecta.

En la peor de sus degeneraciones, el ideal de una comunidad democrática, que indaga sobre la virtud y la justicia cívicas, ha devenido entre nosotros alianza legal que protege los derechos de los ciudadanos discrecionalmente, y ha terminado en una plutocracia que tiene a su servicio muchos cuadros de gobierno, desde los niveles más altos hasta los más bajos, para borrar del mapa y poner bajo tierra todo lo que se oponga a su santa liga, pensada siempre demagógicamente en relación al pueblo. Los temores de Licofrón y de Aristóteles han encontrado su mejor cumplimiento. Como negocios familiares, los partidos políticos están muy lejos de tener la mirada vuelta hacia los ciudadanos; a menos que vean en ellos material de combustión para sus prácticas ideológicas.

La falta de sentido común es proverbial en lo que tiene que ver con el dinero y con la riqueza, sea en el gobierno o en los partidos políticos. Pero no es nada nuevo que eso le suceda a un régimen oligárquico plutocrático. Aristóteles recomienda que,

cuando hay recursos, no debe hacerse lo que actualmente hacen los demagogos (que se distribuyen el excedente, y los pobres reciben y vuelven a necesitar, porque dar a los pobres un socorro de esta clase es como intentar llenar un tonel agujereado), sino que el verdadero demócrata debe procurar que el pueblo no sea demasiado pobre, porque esto es la causa de que la democracia sea mala. Por tanto, hay que discurrir los medios de dar al pueblo una posición acomodada permanente.<sup>33</sup>

La solución está del lado de la deliberación que lleve a acciones que le den al pueblo una posición acomodada de manera permanente. El gobierno no es el responsable de todo lo que pasa en la vida; sólo de lo que pasa en la vida pública, y una posición acomodada que sea permanente para el pueblo, de modo que éste tenga las condiciones para buscar la vida buena, sí que es responsabilidad del gobierno.

El verdadero gobierno demócrata, el que sirve y hace por el pueblo, no por el dinero ni por su propia situación de privilegio, debe preocuparse de que el pueblo no sea pobre ni ignorante, por el bien de la misma democracia; incluso, con un cinismo al que parece que ya estamos acostumbrados, por el bien de los mismos gobernantes ricos. Cuando hay dinero (y en México siempre lo ha habido), queda repartido siempre entre los mismos, empezando por quienes ocupan puestos y niveles más altos en la jerarquía; cuando no lo hay o, para decirlo con más precisión, cuando hay menos, el pueblo, especialmente los más pobres, es el que lleva la peor parte.

La ignorancia y la pobreza casi siempre van juntas. Eso le da al tirano toda su fuerza. A veces la pobreza desaparece; pero si con ella no desaparece la ignorancia, entonces el riesgo de que personas que salieron de la pobreza, pero no de la ignorancia, ingenuamente crean que salir de una es también salir de la otra. Esa ignorancia orgullosa, henchida de dinero, puede hacer creer a propios y extraños que cualquiera puede ser gobernante. Así es como acabamos teniendo gobernantes ricos e ignorantes, de un pésimo gusto estético y con una proverbial falta de sensibilidad social. Democráticamente, todos los ciudadanos debieran saber que para ser gobernante se requiere estatura humana, y que esa la da una formación exigente y rigurosa; y la buena educación, no el dinero. Una clase política tal es víctima también de una democracia fallida, que los hace ricos, pero no los hace sabios.

---

<sup>33</sup> Aristóteles, *Política*, § 1320a30.

## **Conclusión: ciudad es igual a justicia**

De la argumentación de Aristóteles se deduce que una ciudad que haya decidido vivir democráticamente, porque en sus deliberaciones ha concluido que de esta forma se vive mejor, debe saber que ciudad es igual a justicia.

Así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y a la virtud, pero puede usarlas para las cosas opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo.<sup>34</sup>

La ley y la práctica de la justicia hacen mejores a los seres humanos; no la ley por la ley, sino la ley que está mediada por la deliberación y el discernimiento del logos estético comunitario, que ha de determinar cuál es la forma y la figura de la ley en cada caso. La justicia correcta de una ciudad no es la que está fijada *a priori* en una tabla que determina desde una ley draconiana lo que ha de ser tenido por justo, sino que lo que caracteriza a la comunidad de ciudadanos es su permanente discernimiento de lo que es justo. Un gobierno inepto, falto de la mínima discreción de juicio, poco virtuoso y deliberativo, que se cree dueño de las instituciones, del poder, del dinero y las armas, es capaz de reducir a cenizas a los ciudadanos, como no lo hace ni siquiera el más salvaje de los animales, el más lascivo y el más glotón. Una ciudad en la que los ciudadanos tienen que emplearse a fondo, arriesgando sus propias vidas, a fin de obtener justicia no es una ciudad democrática. Un gobierno que espera a que la gente le grite en masa en las calles lo que debe hacer, que se mueve en dirección al pueblo sólo si éste se lo exige, y que lo hace más por temor y de forma errática, no puede llamarse gobierno del pueblo y para el pueblo. Porque en una democracia, dice Aristóteles, “el ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de la justicia y en el gobierno”.<sup>35</sup> Si el ciudadano, mediante los mecanismos que la estructura y la institución determine, está impedido por principio para participar en la administración de justicia y del gobierno, no habita entonces un estado democrático que aspira a ser el mejor. Aristóteles piensa, en todo caso, que lo esencial no

<sup>34</sup> Aristóteles, *Política*, § 1253a35-40.

<sup>35</sup> *Ibid.*, § 1275a24.

es el régimen, sino que las condiciones para vivir conforme a los deseos estén dadas, lo mismo que las condiciones para que el logos pueda dar pábulo a la libre deliberación sobre las cosas de lo que es común.

La fuerza de la costumbre nos ha llevado a aceptar, sin mayores reparos, que el régimen político es democrático porque se ha hecho creer al habitante de las tierras occidentales y occidentalizadas que la ciudadanía universal, establecida por la ciencia política y por los que saben, es tal como aquí se vive, según lo puede constatar sin dificultad la memoria del ciudadano medio. Una democracia y una oligarquía están conformadas por ciudadanos. Pero el ciudadano de una democracia tiene unas características diferentes al ciudadano de una oligarquía. La inmensa mayoría de los ciudadanos de este régimen ni quieren ni pueden ser parte del gobierno, de modo que se conforman con ver lo que sucede desde el exterior y con sufrir las consecuencias de las acciones de una política en la que no participan. Uno de los enemigos de la justicia en todos los sistemas de gobierno, especialmente en el democrático, es la corrupción.

En todo régimen es de la máxima importancia que la legislación y el resto de la administración estén ordenadas de suerte que no sea posible que los magistrados se lucren. Especialmente habrá que vigilar esto en las oligarquías, pues el pueblo no lleva tan a mal el estar alejado del gobierno (por el contrario, incluso se alegra de que se lo deje en libertad para dedicarse a sus asuntos) como la idea de que los magistrados están robando a la comunidad, porque entonces se resienten de las dos cosas: de no participar de los honores y del lucro.<sup>36</sup>

Muy especialmente si se trata de una oligarquía democrática. ¿Y cuáles son los resultados en una oligarquía que parece estar ordenada legal y administrativamente para que funcionarios corruptos se enriquezcan? Bajo estas condiciones, muchos ciudadanos están a la caza de pertenecer a los pocos que llevan el gobierno a fin de participar en los honores y el lucro; y a quienes no les interesan ni los honores ni el lucro públicos, no les interesa tampoco prestar el servicio de gobernar a la ciudad bajo un régimen como ése.

Meditar de manera permanente sobre el logos estético común, en el que está asentado el sistema de gobierno, es el mejor servicio que se le puede hacer a dicho sistema y a la comunidad.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, § 1308b35-40.

## **Bibliografía**

- Aristóteles. *Política*. Madrid: CEPyC, 1997.
- Aristóteles. *La constitución de Atenas*. Madrid: CEPyC, 2000.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles*. México: UNAM-IIF, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. VI. Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1993.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas I*. Madrid: Alianza, 2001.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Oñate y Zubía, Teresa. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid: Dykinson, 2001.
- Platón. *La República*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Platón. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 1998.
- Ramírez, Mario Teodoro. *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro*. México: Siglo XXI, 2011.
- Ranciere, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Siglo XXI, 1997.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. \*Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza-FXZ, 1983.
- Zubiri, Xavier. *Tres Dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza-FXZ, 2006.