

El Perú del bicentenario: reflexiones desde la teoría política de Aristóteles

Rosa Elvira Vargas
Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Lima, Perú

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9293-1595>

Correspondencia: rosa.vargas@uarm.pe

Resumen

A puertas del bicentenario de su independencia, el Perú enfrenta una profunda fragmentación social, económica y política. En este contexto, han tomado cada vez más fuerza los llamados a introducir cambios significativos que conduzcan a un régimen político más justo e inclusivo. El presente ensayo busca contribuir a este proyecto reflexionando sobre las posibles causas del estado de fragmentación actual, con el fin de proporcionar algunos lineamientos para la reforma del régimen vigente. Para ello, recurre a la teoría política de Aristóteles, en particular su discusión sobre los regímenes políticos y las características del mejor régimen al que una sociedad puede aspirar.

Palabras clave: Aristóteles, *polis*, política, democracia, régimen.

Abstract

After close to two hundred years of independence, Peru faces deep social, economic, and political divisions. In this context, the call to introduce significant changes that would result in a more inclusive and just regime has taken strength. The present essay seeks to contribute to this project by reflecting on the possible causes of the current estate of division, with a view to provide some guidelines for the reform of the current regime. To this end, it draws on Aristotle's political theory, in particular his discussion on political regimes and the characteristics of the best regime to which a society may aspire.

Keywords: Aristotle, *polis*, politics, democracy, regime.

1. Introducción

No cabe duda de que el Perú llega al bicentenario de su independencia profundamente fragmentado por diferencias sociales, económicas y de representación política. Este estado de fragmentación no es un episodio reciente en nuestra historia republicana. Iniciamos nuestra vida republicana fragmentados y tras doscientos años aún no hemos logrado concretar el proyecto de formación de un Estado-nación lo suficiente representativo para cerrar las brechas que nos dividen. Durante la pandemia de COVID-19, la severidad de la fragmentación que experimentamos y sus consecuencias negativas para la viabilidad del país se hicieron tan evidentes que, llegado el bicentenario, lo único en lo que parecemos no estar divididos es en el convencimiento de que se requiere enmendar el rumbo. En este contexto, han tomado cada vez más fuerza los llamados a una suerte de refundación del Estado o reconfiguración del contrato social que conduzca a un régimen político más justo e inclusivo. El presente ensayo surge, de cierta manera, como respuesta a estos llamados. Pretendo contribuir a la discusión identificando aquellos componentes del régimen actual que nos han conducido al presente estado de fragmentación. Para ello, recorro a la teoría política de Aristóteles, en particular a su discusión sobre los regímenes políticos en la *Política*.

La apelación a Aristóteles podría parecer cuestionable, dado que aspiramos a un régimen democrático, y el estagirita identifica en al menos dos ocasiones a la democracia como un régimen defectuoso, si bien “menos perverso” y “más moderado” que otros (*EN* VIII, 12, 1160b; *Pol.* IV, 1289b). Sin embargo, a pesar de estas afirmaciones, algunos intérpretes ven en Aristóteles un partidario de la democracia como el mejor régimen al que podemos aspirar¹. Sin llegar a considerarlo un defensor de la democracia en sentido estricto, muchos estudiosos de

1 La aparente inconsistencia se explicaría por el hecho de que Aristóteles utiliza el término ‘democracia’ en varios sentidos, y llega a distinguir diversas formas de democracia, entendida esta de manera general como gobierno de la mayoría. La cuestión, sin embargo, continúa siendo objeto de debate. Sobre los pormenores de este y para una defensa de Aristóteles como partidario de un régimen democrático, véase, por ejemplo, Martí (2018), Solana (2017, pp. 127-147) y Guariglia (2010, pp. 171-183).

Aristóteles coinciden en que el régimen mixto o medio que él señala como el mejor (*Pol.* iv, 11, 1296a7-9) y define como una forma de democracia (*Pol.* iv, 3, 1290a17-18) es compatible, en mayor o menor medida, con el régimen republicano democrático moderno (Balot, 2015). En conformidad con esta línea interpretativa, en los últimos treinta años, Aristóteles ha pasado a ser un referente importante entre pensadores de diversos espectros políticos que buscan reforzar los principios democráticos modernos y reintroducir elementos de su teoría política, como la noción de bien común y los principios de justicia (Bates, 2003, p. 1). Uno de los aspectos de la teoría política aristotélica que resultan atractivos a los pensadores políticos modernos es que no tiene como objetivo principal el idear un régimen utópico, al estilo de Platón, sino más bien el de esbozar el mejor régimen al que realísticamente puede aspirar una sociedad. En este sentido, la función del mejor régimen esbozado en la *Política* sería la de servir como modelo regulativo para mejorar o reformar regímenes imperfectos existentes (Destrée, 2015; García, 2012). Tal como señala Aristóteles en *Pol.* iv, 1, 1289b, “no es tarea menor reformar un régimen que organizarlo desde el principio” (1999, p. 217). Desde esta perspectiva, considero que, en el contexto de un Perú fragmentado que enfrenta la tarea de reformar su propio régimen imperfecto, la teoría política de Aristóteles puede ofrecernos lineamientos útiles para el análisis del régimen actual.

Iniciamos la presentación identificando dos principios claves para entender la teoría política de Aristóteles. Luego, pasaremos a describir las características del mejor régimen posible, tal como se presenta en la *Política*. Finalmente, y a manera de conclusión, haremos una evaluación del régimen peruano actual a partir lo señalado en las secciones precedentes.

2. Principios de la teoría política de Aristóteles

Lo primero que debemos señalar es que la propuesta aristotélica de aproximación al mejor régimen se encuentra enmarcada dentro de su principio teleológico del florecimiento humano. Su filosofía práctica, como indica Balot, no se limita a tratar los problemas centrales de la vida ética y política, sino que tiene como objetivo mejorar la calidad

de la vida humana, de allí que en la *Política* ofrezca soluciones prácticas para mejorar regímenes existentes, no para la salvación de la *polis* como tal, sino para el florecimiento de sus ciudadanos (2015, p. 104-105). Desde las primeras líneas de la *Política*, Aristóteles nos dice que la *polis* está constituida con miras a un bien (I, 1, 1252a 1-7). El bien en razón del cual se constituye una *polis* será definido más adelante como la vida buena o la felicidad (I, 2, 1252b 29-30; III, 6, 1278b 17-24 y 9.1280b 39; VII, 2, 1325a 7-10). La felicidad es, por ende, el fin último tanto del individuo como de la *polis* (*EN* II, 1, 1260b 27-29). Dicho esto, cabe acotar, con relación al tratamiento del mejor régimen, que este no requiere necesariamente que sus ciudadanos sean hombres virtuosos en sentido absoluto, sino que basta con que posean virtud cívica o política (*Pol.* III, 4, 1277a1-5). Esta afirmación adquiere sentido si consideramos que, como señalamos en la introducción, Aristóteles no pretende idear un régimen utópico, sino determinar, como él mismo lo indica (*Pol.* IV, 11, 1295a25-28):

cuál es el mejor régimen y cuál es el mejor género de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, si no se juzga por una virtud por encima del común de los ciudadanos, ni por una educación que exige una naturaleza y unos recursos favorables, ni por un sistema de gobierno hecho a su deseo, sino por un género de vida adecuado para que lo comparta la mayoría de los hombres y un sistema de gobierno del que puedan participar la mayoría de las ciudades (1999, pp. 247-248; con leves cambios).

Aristóteles es consciente de que la virtud perfecta es generalmente imposible de alcanzar; así, a falta de perfección, lo mejor será lo más cercano en proporción al fin último (cf. *De Caelo* II, 12, 292b17-19). Por consiguiente, como bien señala García (2012), el mejor régimen aristotélico admite diversos grados de realización concretos según las condiciones de cada comunidad; los regímenes imperfectos se deberán ir ajustando al modelo en la medida de lo posible, de manera gradual, por medios políticos y en atención a la condición de hombres libres e iguales de los gobernados (*Pol.* I, 7, 1255b20). Sobre el cambio gradual de régimen tendremos más que decir más adelante, en la segunda

sección. Por ahora, pasamos a considerar el segundo principio sobre el que se sustenta la teoría política aristotélica: la teoría hilemórfica.

Aristóteles define la *polis* como una cierta comunidad (*koinonía*), esto es, una asociación de partes con funciones e intereses en común (*Pol.* I, 1, 1252a1; II, 1, 1261a18; III, 1, 1275b200). Los miembros de esa comunidad son, en último término, los ciudadanos (III, 1, 1274a38-41). El ciudadano es aquel que puede participar de las funciones públicas, esto es, quien goza de todos los derechos políticos (III, 1, 1275b17-20). Los ciudadanos, junto con los recursos naturales, constituyen la ‘materia’ de la *polis* (VII, 4, 1326a), su ‘forma’ es su régimen o *politeía*². A propósito de la pregunta sobre la medida en que una *polis* puede cambiar, Aristóteles explica que la *polis* no está definida por sus ciudadanos, tampoco por el lugar donde estos se encuentran, sino por su régimen. El régimen es la “forma de su composición” y cuando el régimen se altera, la *polis* ya no es la misma (III, 3, 1276b, 1-11). Este análisis hilemorfista tiene consecuencias importantes para la comprensión del mejor régimen. El régimen, en tanto ‘forma’ de una comunidad (*koinonía*), funciona como principio de organización inmanente, análogo al alma de un organismo. De allí que el régimen se identifique con la “forma de vida” de la *polis* y que su virtud esté determinada de acuerdo con la función propia de esta, es decir, su finalidad, la cual, como hemos señalado con anterioridad, es la vida buena o, en su defecto, “la mejor vida posible” (VIII, 8, 1328b1-2). Ahora bien, como explica Aristóteles (*Pol.* IV, 11, 1295a40-b1):

Pues si se ha dicho con razón de la *Ética* que la vida feliz es la que menos impedimentos ofrece de acuerdo con la virtud, y que la virtud es un término medio, necesariamente la vida media es la mejor, por estar el término medio al alcance de cada individuo. Y estos mismos criterios serán necesariamente los de la virtud y maldad de la ciudad y del régimen político, pues el régimen es una cierta forma de vida de la ciudad (1999, p. 248).

2 El término ‘*politeía*’ es el nombre genérico que designa al régimen o a la constitución de una *polis*; al mismo tiempo, sin embargo, es usado por Aristóteles para designar un régimen particular, sobre el que trataremos en la siguiente sección.

Así, en lo concerniente al mejor régimen, Aristóteles advierte un poco más adelante (iv, 11, 1296a7-9) que “es evidente que el régimen de tipo medio es el mejor, pues es el único libre de sediciones. Donde la clase media es numerosa es donde menos se producen sediciones y discordia entre los ciudadanos” (1999, p. 251). La virtud del régimen, como la del individuo humano, radica en el término medio; de ahí que el mejor régimen sea un régimen medio. Este régimen, como veremos en la siguiente sección, es una especie de régimen mixto, una mezcla de oligarquía y democracia, que recibe en griego el nombre común para ‘régimen’: *politeía*³.

3. El mejor régimen y la reforma de regímenes imperfectos

Antes de pasar a tratar con mayor detalle las características del mejor régimen, cabe recordar que el propósito de su formulación dentro de la teoría política aristotélica es el de servir como modelo normativo para la reforma de regímenes imperfectos. Estos serían, como se ha sugerido en la sección anterior, aquellos que se alejan en mayor o menor medida de la virtud y el término medio. De esta manera, el análisis de las características que Aristóteles asigna al mejor régimen permitirá identificar los criterios normativos bajo los cuales podremos ejercer una valoración de regímenes existentes y guiar su eventual reforma.

Según lo señalado por Aristóteles (*Pol.* iv, 11, 1296a7-9), lo que distingue al mejor régimen posible de los regímenes imperfectos es la falta de sedición (*stásis*). La sedición es un estado de discordia o enemistad entre los ciudadanos que tiene como resultado la ruptura del orden y de la estabilidad intrínseca de un régimen, lo que en el peor de los casos puede llevar a una guerra civil y a la anarquía (Destrée, 2015, p 231).

3 Aunque en *Pol.* iv, 11 Aristóteles no llama explícitamente al régimen medio que identifica como el mejor posible ‘*politeía*’, la mayoría de los intérpretes coincide en señalar que se trataría de una forma de *politeía*. Entre las razones para esa identificación está el hecho de que en *Pol.* iv, 8, 1293b33-34, Aristóteles caracteriza *politeía* como un régimen mixto entre oligarquía y democracia. Sobre este tema, y para una excelente defensa de *politeía* como el mejor régimen, véase, por ejemplo, Balot (2015, pp. 109-111).

Lo opuesto a la sedición es la concordia (*homónoia*), la cual consiste, según explica Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, en una especie de virtud cívica, una amistad política, según la cual los ciudadanos de una *polis* piensan lo mismo sobre lo que les conviene, comparten los mismos fines y actúan según lo que es de común interés para todos (ix, 6, 1167a25-28). La sedición o la discordia, añade unas líneas más abajo (1167a32-34), se produce “cuando cada uno quiere ser el que mande” (1985, p. 363). En la *Política*, encontramos una descripción más detallada de los desacuerdos y las disputas en torno al poder que conducen a la sedición o la falta de concordia entre los ciudadanos. Al analizar la naturaleza de los regímenes imperfectos más comunes, la oligarquía (gobierno de los ricos) y la democracia (gobierno de los pobres), Aristóteles explica que estos regímenes surgen en parte por el desacuerdo entre ricos y pobres en torno a la ‘justa’ distribución de los poderes (iii, 9, 1280a7-22). Cada clase, ricos y pobres, interpreta el principio de justicia distributiva de manera diferente. Los partidarios de la oligarquía consideran que, en vista de la desigualdad patrimonial, la distribución de poderes debe ser desigual; por el contrario, los partidarios de la democracia consideran que, al ser todos igualmente libres, los poderes deben distribuirse por igual (v, 1, 1301a25-35). Así, partiendo de diversos criterios de aplicación del principio de justicia distributiva, cada clase económica se inclina hacia lo que le resulta más conveniente, esto es, hacia lo que afecta a sus propios intereses, y abandona de esta manera cualquier ideal del bien o del interés común o de la participación equitativa de hombres libres e iguales en el régimen político (Balot, 2015, p. 110). El resultado es la discordia o la enemistad entre los ciudadanos, lo cual conduce, en último término, a la ruptura del orden y de la estabilidad intrínseca del régimen.

A partir de lo señalado hasta aquí, cobra mucho más sentido la afirmación de Aristóteles de que el mejor régimen, el régimen virtuoso, es aquel en el que la clase media es numerosa (*Pol.* iv, 11, 1296a7-9). Los ciudadanos de clase media no son ni muy pobres ni muy ricos, sino “los intermedios entre unos y otros” (iv, 11, 1295b1-3). Se diferencian tanto de los pobres como de los ricos por su inclinación hacia la concordia o la amistad civil, debido a que “obedecen con facilidad a la razón” (iv, 11, 1295b6). Estos ciudadanos no son necesariamente virtuosos en sentido

absoluto, su virtud es una virtud cívica o política, a saber, la concordia o la amistad. Esto explica que el régimen con una mayoritaria clase media se encuentre libre de sedición y discordia. Como indicamos en la sección anterior, el mejor régimen no requiere necesariamente que sus ciudadanos sean hombres virtuosos en sentido absoluto, sino que posean virtud cívica (III, 4, 1277a1-5). Del lado opuesto, se encuentran los pobres y los ricos, quienes, tal como indicamos con anterioridad, debido a sus circunstancias particulares, se inclinan con facilidad hacia la discordia y la enemistad. Los muy ricos —demasiado arrogantes para seguir la razón— nunca aprenden a obedecer y no desean ser gobernados por quienes consideran inferiores, mientras que los muy pobres, debido a sus necesidades excesivas, tienden a ser serviles y a no saber gobernar; ejercen el poder, cuando llegan a adueñarse de los cuerpos legislativos, mediante decretos, pero no mediante leyes. En cualquier caso, el resultado es un régimen despótico en el que predomina la discordia, semejante a un régimen de amos y esclavos más que a un régimen de ciudadanos libres e iguales que gobiernan y son gobernados por turno (IV, 11, 1295b1-34). Así, pues, en un régimen donde predomina la clase media, predomina también la concordia y la amistad, lo que permite moderar más fácilmente los conflictos, de manera que ni los pobres ni los ricos se encuentran inclinados a buscar un cambio de régimen (IV, 12, 1297a1-2).

Ahora bien, cabe la pregunta sobre qué tipo de régimen será este régimen medio, pues hasta ahora solo sabemos que contiene una clase media mayoritaria, lo que le confiere orden y estabilidad. Aunque Aristóteles no lo especifica, la caracterización del mejor régimen o régimen medio coincide con la descripción del régimen mixto o *politeía*: una “mezcla de oligarquía y democracia” (*Pol.* IV, 8, 1293b33), aunque más inclinada hacia la democracia, en tanto consiste en un “gobierno de la mayoría” (III, 7, 1279a39), al punto de que se le llega a llamar “una forma de democracia” (IV, 3, 1290a18). Si bien no se menciona una clase media en su descripción, al igual que el régimen medio, *politeía* cumple con el criterio de estabilidad intrínseca (V, 1, 1302a40). En efecto, Aristóteles afirma que tanto mejor mezclado esté un régimen, tanto más estable será (IV, 12, 1297a6-7). De otro lado, Aristóteles

establece una conexión entre el régimen mixto y el término medio al observar que, al igual que en el término medio se manifiestan cada uno de los extremos, en un régimen bien mezclado se manifiestan tanto la democracia como la oligarquía, de manera que el régimen mixto parecerá ser a la vez democrático y oligárquico, y, al mismo tiempo, ninguno de los dos (iv, 9, 1294b14-18; IV, 9, 1294b34-36). Al igual que con el régimen medio, la estabilidad del régimen mixto o *politeía* reside en su capacidad intrínseca para moderar los conflictos internos, dado que, al manifestar elementos de ambos regímenes, combinan las virtudes de uno y otro, y ningún grupo desearía otro régimen (iv, 9, 1294b36-40). Por el contrario, los regímenes que se inclinan hacia alguno de los dos extremos —a saber, las formas defectuosas de democracia y de oligarquía— están condenados a la sedición y al cambio violento de régimen (v, 7, 1307a5-25). Además del orden y de la estabilidad, ambos regímenes tienen en común una buena legislación, lo que implica no solo que las leyes estén bien establecidas, sino que los ciudadanos las respetan (cf. iv, 8, 1294a3-9; iv, 11, 1295b36). Finalmente, sobre ambos regímenes, Aristóteles comenta que no se suelen dar con frecuencia (cf. iv, 7, 1293a39-42; iv, 11, 1296a36-38).

En suma, el mejor régimen es un cierto tipo de *politeía*, esto es, un régimen mixto que combina elementos de oligarquía y democracia, cuyos ciudadanos son hombres libres e iguales, donde existe una clase media mayoritaria y una buena legislación a la que todos los ciudadanos se adhieren, y donde predomina la concordia, la estabilidad y la atención al bien o al interés común de todos los ciudadanos. Tenemos aquí, pues, un modelo normativo, al cual la mayoría de los hombres y de las ciudades puede aspirar (*Pol.* iv, 11, 1295a25), y bajo el cual podemos evaluar el nivel de perfección o imperfección de regímenes existentes. Ahora bien, Aristóteles advierte que un cambio brusco y violento de régimen y de la legislación puede incrementar en vez de reducir la discordia y la inestabilidad del régimen, conduciéndolo a la desobediencia de las leyes o la anarquía (ii, 8, 1268b26-34). Es preferible, pues, que los cambios ocurran de manera gradual. El objetivo es incrementar progresivamente la concordia y la estabilidad del régimen imperfecto, acercándolo al término medio; sin embargo,

este cambio, tal como señala Destrée (2015, p. 218), no se logrará en un corto tiempo, aunque no por ello deje de ser importante, sobre todo para aquellos que viven bajo regímenes imperfectos.

4. El Perú del bicentenario

Iniciamos este ensayo con la observación de que el Perú llega al bicentenario de su independencia profundamente fragmentado social, económica y políticamente. Difícilmente, podemos caracterizar al Perú del bicentenario como un país en el que predominan la clase media, la concordia y la estabilidad. La pandemia de COVID-19 expuso y exacerbó las grandes brechas económicas que tras veinte años de continuo crecimiento macroeconómico no hemos logrado menguar. En términos de movilidad económica, el Perú se encuentra entre los últimos de la región y ocupa el puesto 66 de 82 países en el anual sobre movilidad del Foro Económico Mundial (2020). El estrecho resultado de la última contienda electoral, las denuncias de fraude que se siguieron, así como los llamados a un golpe de estado por ciertos sectores de la ciudadanía no siguieron precisamente un estado de concordia entre los ciudadanos. Esto sin mencionar la irregular sucesión de cuatro presidentes y dos congresos en los últimos cinco años, la cual nos ha ganado el estatus de democracia “parcialmente libre” en el ránking de Freedom House (2021). De otro lado, las denuncias de corrupción a todo nivel del Estado muestran el predominio del interés individual sobre el bien común, ni qué decir de la falta de obediencia a la ley. Estas son solo algunas de las razones que han motivado el incremento del descontento y la frustración entre la ciudadanía, al punto que, llegado el bicentenario, toman cada vez más fuerza los llamados a un cambio de régimen, situación que Aristóteles ya anticipaba en regímenes imperfectos como el nuestro. Ciertamente, nos encontramos frente a un régimen imperfecto que demanda reformas significativas. Sin embargo, conviene recordar dos aspectos. Primero, la advertencia de Aristóteles en la *Política* en relación con un cambio brusco y violento de régimen: puede conducirnos a la anarquía. Segundo, como dice Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, la felicidad y la virtud no se logran ni en un día ni en un corto tiempo (I, 7, 1098a18-20).

Referencias

- Aristóteles (1999). *Política*. Madrid: Gredos.
- (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid. Gredos.
- Balot, R. (2015). “The “Mixed Regime” In Aristotle’s Politics”, en: Lockwood, Thornton y Samaras, Thanassis (eds.), *Aristotle’s Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103-122.
- Bates, C. A. (2003). *Aristotle’s “Best Regime”: Kingship, Democracy, and the Rule of Law*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Destrée, P. (2015). “Aristotle on Improving Imperfect Cities”, en: Lockwood, Thornton y Samaras, Thanassis (eds.), *Aristotle’s Politics: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 204-223.
- Freedom House (2021). *Freedom in the World 2021*. Recuperado de: <https://freedomhouse.org/country/peru>
- Foro Económico Mundial (2020). *The Global Social Mobility Report 2020*. Recuperado de: http://www3.weforum.org/docs/Global_Social_Mobility_Report.pdf
- García-Huidobro, J. (2012). “La justicia natural y el mejor régimen en Aristóteles”, en: *Ideas y valores*, pp. 5-21, vol. 61, n.º 148. Bogotá.
- Guariglia, O. (2010). “Democracia: origen, concepto y evolución según Aristóteles”, en: *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, pp. 157-190, vol. 33. Alicante.
- Martí, J. L. (2018). “Aristóteles y la sabiduría de la multitud”, en: *Teoría política. Nuova serie Annali*, pp. 139-166, vol. 8.
- Solana-Dueso, J. (2017). “Aristóteles y la democracia”, en: *Análisis. Revista de investigación filosófica*, pp. 119-147, vol. 4, n.º 1.