

Acción colectiva: un análisis sobre la posibilidad de la participación de las multitudes

Daniela Rojas Galván*

Resumen

Parece necesario, como lo menciona Aristóteles en el Libro III de *Política*, que las multitudes, dentro del sistema de gobierno democrático, tengan alguna participación en los asuntos de la ciudad. No obstante, surge la pregunta de en qué términos se daría esa participación. Como una primera opción, se presenta la acción colectiva; pero, desde el marco teórico aristotélico, una acción, en particular una acción voluntaria, tiene un principio de acción interno, es decir, depende del (*eph' hemin*) agente (por oposición a una acción por coacción). Sin embargo, en el caso de las multitudes, es al menos sospechoso adjudicar un único principio interno de acción, pues estas carecen de deseos (apetitos o deseos deliberados). En ese sentido, queda preguntarse cuál sería la manera en que podría darse la participación de las multitudes. Este asunto es crucial porque, de no permitirse la participación de las multitudes, se daría lugar al surgimiento de facciones dentro de la *polis* e incluso a su posible destrucción. Este escrito busca explicar en dónde reside la complejidad de adjudicarle acciones a las multitudes y mostrar un posible camino de participación de estas en los asuntos de la ciudad.

Abstract

It seems to be necessary, as Aristotle says in Book III of *Politics*, that multitudes, within a democratic system, have some participation in the city's issues. Nonetheless, the question for how such participation would take place raises. As a first path, we can consider the collective action, but, from an Aristotelian framework, an action, especially a voluntary action, has an inner principle of movement, this is, it depends on the agent (*eph' hemin*) – contrasting with actions performed under coercion–. However, in the case of the multitudes, it is at least suspicious to assign only one inner principle of action, because multitudes lack of desires (appetites or deliberated wish). In that way, it remains unsolved the question for in what fashion would multitudes participate in the polis issues. This is a crucial matter because, if they do not have such participation, this could rise factions inside the polis and even provoke its destruction. This article seeks to explain where does reside the complexity of attributing actions as such to the multitudes, and also to show a possible way in which multitudes could participate in the *polis*.

Cómo citar este artículo

(APA): Rojas, D. (2019). Acción colectiva: un análisis sobre la posibilidad de la participación de las multitudes. *Opinión Pública*, 12, 11-20.

> **Palabras clave:** Aristóteles, acción colectiva, acción voluntaria, deliberación, política

> **Keywords:** Aristotle, Collective Action, Deliberation, Politics, Voluntary Action

* Filósofa y magíster en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Líneas de investigación: filosofía antigua, ética y filosofía política. Contacto: darojasga@unal.edu.co

Introducción

Una acción propiamente dicha, y con esto nos referimos a las acciones voluntarias –por oposición a las que se dan con algún tipo de coacción, acciones en ignorancia, o acciones mixtas–, se da si el principio que la genera viene desde el agente mismo. Respecto de un individuo, podemos hablar de actos voluntarios y, con ello, también podemos hablar de un principio interno de la acción: “actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento” (Arendt, 2009, p. 201). Sólo es posible desplegar la capacidad humana para la acción si existe el espacio de lo público. En el estar en conjunto podemos realizar plenamente nuestra especificidad como humanos.

Dicha esfera se entiende como el espacio en el que se discuten los asuntos comunes: el de la política. Cabe entonces mencionar que esa esfera de lo público, la de los asuntos de todos, es propiamente el de la *polis*¹, y que, desde el análisis aristotélico, ella también puede ser entendida en términos de su forma y finalidad; para el caso de la *polis*, dicha forma y función estarán dadas por las leyes que la conformen. Como forma y finalidad, las leyes de la ciudad estructuran ese espacio en el que se pueden desplegar las capacidades del ser humano. En ese contexto, se puede afirmar que existe una relación íntima entre la posibilidad de la acción, que es como se da la actualización de la especificidad humana, y las leyes, pues estas dan lugar al espacio en donde

se dará dicha actualización y, con ella, la vida plenamente humana.

Hemos de mencionar que esto se cumple siempre y cuando hablemos a nivel del individuo, es decir, del ciudadano que puede participar de los asuntos de la ciudad. Ahora bien, parece necesario, como lo dice Aristóteles en el libro III de *Política*, que la multitud asimismo participe en los asuntos de la ciudad. En este punto surge la duda de si es posible que, análogamente a como lo hace el ciudadano, las multitudes participen del espacio de lo público en términos de una acción conjunta. Si bien es posible adjudicarle un cierto tipo de virtud a la multitud, ¿se deriva de esto que la multitud lleve a cabo *acciones*?

Mi objetivo en este escrito es analizar la posibilidad de acción de las multitudes. Esa búsqueda de la función de las multitudes en la *polis* está fundamentada en la misma preocupación que parece tener Aristóteles en varios pasajes de *Política*: si no se quiere dar lugar a facciones, debemos garantizar la participación de las multitudes en los asuntos de la ciudad. Así las cosas, debemos ver si es posible que se dé o no esa acción de las multitudes y en qué sentido podría entenderse.

1 ἡ πολις, *he polis*, la ciudad-estado de la antigua Grecia. Uso la transliteración de la palabra, pues nuestro concepto contemporáneo de *ciudad* no captura varias de las características político-administrativas de las ciudades-estado.

Acciones voluntarias: ¿qué implica que algo sea una acción?

A diferencia de los movimientos en general, solo los agentes pueden producir acciones, que son un tipo de movimiento² con características particulares. Las acciones, entendidas desde el marco de la *Ética Nicomáquea* y de la *Ética Eudemia*³, son un tipo de movimiento específico de los seres humanos. Una de las características de las acciones, en particular las voluntarias, es que el principio de acción es interno; este bien puede ser un apetito, bien un deseo deliberado, pero siempre se encuentra en conexión con la parte apetitiva (o sensitiva-desiderativa) del alma. Por el contrario, las multitudes no cuentan, *strictu sensu*, con una parte desiderativa. Es por ello que surge la pregunta de cuál sería el principio interno de acción para considerar que las multitudes, en efecto, producen acciones. Si podemos identificar ese principio interno de las “acciones de las multitudes”, estaremos más cerca de definir cómo es que estas se constituyen como agentes. Empecemos entonces por indagar cómo se producen las acciones, desde las doctrinas aristotélicas, para luego poder encontrar cómo es que –o si es tan siquiera posible que– las multitudes produzcan acciones y sean agentes. En el Libro III de la *Ética Nicomáquea* (EN), Aristóteles se ocupa de las acciones voluntarias y cómo estas se relacionan con la virtud, pues las [acciones] voluntarias producen elogios y censuras; y las involuntarias compasión o indulgencia (EN, lib. II, 1009b20-30).

Para saber en qué consiste una acción voluntaria, primero expongamos, a través de un ejemplo, de qué se trata el principio interno de movimiento,

pues es este –en últimas– el criterio por el cual se les identifica. Imagínese flotando en una playa en el Caribe. En esa situación, usted es mecido por la fuerza del oleaje. Usted no opone resistencia al libre curso del agua. Usted no “decide” que el agua lo lleve hacia la orilla. No viene de usted el ser llevado en determinada dirección por la corriente; el cambio –de posición en este caso– depende del oleaje. En esa situación, usted no se mueve voluntariamente: el principio de movimiento es externo, a saber, la marea. Piense ahora este segundo caso: usted se ha registrado en una competencia de nado a mar abierto. Usted debe salir desde la orilla, nadar (por sus propios medios) hasta una boya a un kilómetro de distancia y volver en el menor tiempo posible. En este segundo caso, dirigirse hacia la boya, correr desde la orilla hacia el agua o perseguir a uno de sus competidores son todos movimientos cuya causa (*arché*) es usted, es decir, depende de usted el ir o no, moverse en una u otra dirección: el principio de movimiento es interno y, además, está en su poder tanto el hacer como el no hacer. Así las cosas, los movimientos del *primer usted* –flotando en el mar– contarían como un movimiento involuntario; pero, en el segundo caso, todos esos eventos contarían no solo como movimiento, sino también como una *acción voluntaria*. Podemos resumir que una de las características de las acciones, y de las acciones voluntarias, es que son un tipo de movimiento cuyo principio y causa es interno al agente, por oposición a un principio externo.

2 Entre otros tipos de eventos que difieren de las acciones, encontramos, por ejemplo, los procesos, que implican cambio a lo largo del tiempo, etapas y continuidad (sabemos cuándo empieza, pero no precisamente cuando acaba); los estados, en los que no hay cambio, pero sí paso del tiempo (aspecto continuo); los resultados, las situaciones, etc. Estas distinciones, aunque inspiradas en Aristóteles, fueron desarrolladas con más detalle por de Zeno Vendler (1967).

3 Para el análisis aristotélico de las causas y producción de acciones, ver *Ética Nicomáquea* (2014, 1109b30-1115a5) y *Ética Eudemia* (2009, 1223a y ss.).

¿Cómo podemos saber cuál es ese principio motor de las acciones voluntarias? En el *Tratado del Alma* (DA), Aristóteles propone dos motivos por las cuales se da el movimiento local:

[É]stos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto –con tal de que en este caso se considera a la imaginación como un tipo de intelección; en efecto, a menudo los hombres se dejan llevar de sus imaginaciones contraviniendo a la ciencia y, por otra parte, la mayoría de los animales no tienen intelecto ni capacidad de cálculo racional, sino sólo imaginación–. Así pues, uno y otro –es decir intelecto y deseo– son principio del movimiento local [...]. (DA, 433 a 8-14)

Según este esquema, para que se dé un deseo, debe estar presente la facultad sensitiva. A partir de ella se producen los principios de movimiento –que pueden derivar en acciones– en los seres humanos. Pero las multitudes carecen de esta facultad, de lo que se sigue que su principio interno de acción no sea, *strictu sensu*, el deseo (no hay facultad sensitiva) y, por lo tanto, no cuente con este como principio interno de acción. Así, podemos concluir que las multitudes carecen de al menos la primera fuente de movimiento interno, a saber, el deseo. Pero, ¿y qué hay del segundo principio de movimiento, es decir, el intelecto? Por ahora, podemos afirmar que la presencia de facultades superiores implica la presencia de facultades inferiores⁴. Es decir, si la facultad intelectual se da, se supone también la presencia la facultad sensitiva. Si la multitud carece de sensación, no puede tampoco tener intelecto.

Hay un punto que resulta controversial sobre lo que acabo de proponer. El hecho de que la multitud no tenga deseos –en sentido propio– implica que es menos corruptible que un individuo. Al no disponer de una facultad sensitiva, no puede tener deseos o apetitos, por lo tanto, no hay manera de que se deje llevar por ellos⁵. No obstante, si esto representa una ventaja de la multitud sobre el individuo, también resulta en un problema para adjudicarle acción.

Una vez agotado el primer camino, pasemos a analizar un tipo específico de acción voluntaria que, al menos de manera terminológica, es cercano a uno de los procesos que tienen lugar al momento de actuar en los individuos: la elección o *prohairesis*. Las acciones elegidas son ciertamente acciones voluntarias. Si podemos asegurar que las multitudes participan de un proceso prohairético, entonces podríamos decir que este es el vehículo por el cual se dan las acciones colectivas.

Quisiera que reconsideráramos lo expuesto anteriormente sobre la virtud. Hemos dicho que en las acciones voluntarias es posible reconocer la virtud. Pero las multitudes no tienen un principio interno de acción –puesto que no tienen pasiones–, por lo tanto, no podemos decir que produzcan acciones voluntarias. Si esto es así, ¿cómo es posible que hablemos de acciones virtuosas de la multitud? Para ahondar sobre este punto, tocaremos ahora el tema de la ciudadanía.

4 Recordemos que, al menos desde el marco de referencia aristotélico, las funciones anímicas responden a una jerarquía en la que la función nutritiva está en la base, seguida de la función sensitiva y, en la cúspide, el intelecto. En este sentido se deben entender las funciones superiores, a saber, por la jerarquía que el mismo Aristóteles les ha otorgado; no porque –a mi juicio– la función sensitiva tenga menos poder o importancia que el intelecto.

5 Entre los defensores de esta lectura, es decir, la que atribuye un cierto tipo de virtud a la multitud –por el hecho de ser menos corruptible que un solo individuo–, se encuentran, por ejemplo, Reeve (1998), Waldron (1995).

Forma y finalidad de la polis: las leyes

En las primeras líneas del Libro III de *Política*, se puede entrever un claro objetivo: identificar qué (o más bien, quién) es el ciudadano. Si lo que se quiere es analizar las constituciones, es preciso empezar a tratar el asunto desde las partes más elementales –muy a la manera de Aristóteles–. Puesto que el ciudadano es la unidad mínima de la ciudad, y para entender la unidad compleja que puede ser el régimen, se debe empezar por las partes elementales: lograr entender el concepto de ciudadano será entender los diferentes tipos de regímenes que se pueden dar.

Tengamos en cuenta los siguientes pasajes que me resultan importantes para poder postular un concepto de ciudadanía, extraído de los primeros capítulos del Libro III:

[Pasaje 1 (P₁)] El ciudadano no lo es por habitar en un sitio determinado [...], ni por participar de ciertos derechos en la medida necesaria para poder ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; en efecto, éstos lo tienen, pero en muchos lugares ni siquiera los metecos gozan de él plenamente [...]).(1275 a 6–12) (1275 a 6-12)

[Pasaje 2 (P₂)] El ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y el gobierno. (1275 a 22–23) (1275 a 22-23)

[Pasaje 3 (P₃)] La seguridad de la navegación es obra de todos [los marinos], pues cada uno de los marinos lo desea. Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra común que es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen; por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen. (1276 b 26–31) (1276 b 26-31)

De P₁ podemos deducir que, a partir de un pequeño proceso de dialéctica negativa, Aristóteles afirma que una característica de los ciudadanos es que poseen derechos, pero que en ese hecho no se agota todo lo que implica ser ciudadano. De P₂ se puede inferir que el ciudadano participa en los asuntos que le competen a la ciudad, es decir, puede participar de las funciones que le son propias a ella. Y de P₃ encontramos, a partir de esa bonita analogía de la navegación, que el ciudadano tiene que conocer y participar de la “obra común”, que puede ser entendida también como aquello para lo cual se establece la ciudad. Y qué más puede significar aquello, sino que el ciudadano debe propender por cumplir con la función de la polis. Solo que el cumplimiento de esa función no puede hacerse de cualquier manera: debe estar acompañada de virtud.

Esto puede representar un problema para pensar en la acción colectiva, pues ¿qué podemos hacer con un ‘agente’ que no posee el elemento que causa las acciones virtuosas? La consecuencia obvia es que las multitudes no pueden realizar dichas acciones. Pero, como vimos arriba, participar en los asuntos de la ciudad –característica tácita del concepto de ciudadano– implica el ejercicio de la virtud, pues es de esa manera en que se puede cumplir con la función de la ciudad.

¿Qué hacemos con una multitud que no quiere –en sentido propio–, que no puede tener virtud ciudadana, y que, por tanto, no puede tener una participación en los asuntos de la ciudad? ¿Cómo evitar el fatídico destino que le espera a la polis que ose no darle participación a una mayoría que no puede cumplir la función de la ciudad, puesto que no posee virtud?

Leyes, ciudadanía y construcción del espacio común

La *polis* constituye el espacio en donde los hombres pueden llevar a cabo su plena realización. Al momento de debatir, tomar decisiones y ocuparse de los asuntos de la ciudad, el hombre ya no está preso de las necesidades inherentes a la vida, puesto que estas ya están satisfechas desde el hogar (*oikos*). Las leyes de una *polis*, independientemente del tipo de régimen, deben asegurar a sus ciudadanos el ejercicio de la actividad que permite el despliegue de todas sus capacidades. Así las cosas, las leyes desempeñan un papel importantísimo en la consecución del objetivo anteriormente planteado. Las leyes son la forma y la finalidad de la *polis*: la ciudad *es* lo que sus leyes reglamentan, de modo que estas aseguran ese espacio de plena realización humana.

Las leyes también definen el tipo de ciudadanos de una determinada *polis*. No es lo mismo un ciudadano en una democracia que en una oligarquía –como lo señala Aristóteles– y esto en virtud de los diferentes tipos de constituciones que tienen los regímenes (*Política*, 1275a 3-5). Si los regímenes tienen diferentes finalidades, entonces lo necesario para poder cumplir con dicho fin debe ser diferente. Luego, las acciones –y con ello la virtud de un ciudadano de uno y otro régimen– serán también distintas.

Con todo, las leyes no son propiamente ese espacio en donde se lleve a cabo la función humana. Hannah Arendt explica de manera clara cómo es dicho espacio:

La esfera de los asuntos humanos, estrictamente hablando, está formada por la trama de las relaciones humanas que existe dondequiera que los hombres viven juntos. La revelación del «quien» mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias. (Arendt, 2009, p. 207)

Esta aproximación a lo que son los asuntos humanos tiene en cuenta varios elementos orquestados de manera precisa en esta pequeña descripción. La esfera de los asuntos humanos despliega la especificidad del hombre –su capacidad de palabra y acción– y, de ese modo, también su función. Además, el ser capaces de vivir juntos –y no solamente cohabitar o ponernos unos por encima de otros, o contra los otros– nos lleva a pensar en la igualdad; estar entre pares. Así las cosas, este espacio de los asuntos humanos permite el consenso sobre los temas que, a falta de un criterio uno que resuelva su dificultad, requieren de deliberación. Me explico. Ya que no podemos tener un criterio único por el cual fundamentar conceptos tan importantes como la justicia, es necesario que se dé un espacio en donde se puedan tomar decisiones que, si bien no son la justicia misma, implican la aplicación de ella. Y dado que la mayoría de las veces lograr este objetivo no es empresa fácil, debemos ser capaces de desplegar nuestra específica facultad de lenguaje, de modo que entre los ciudadanos sea posible tomar la mejor decisión posible.

Ahora bien, ¿cómo conectar la esfera de los asuntos humanos con la posibilidad de acción de las multitudes? Si en la ciudad se toman decisiones que afectan el curso de esta y que influyen en la consecución de su fin, y se necesita más que un solo hombre para dirimir esas disputas, entonces podemos pensar que es aquí en donde cobra relevancia la participación de las multitudes en los asuntos de la ciudad, eso sí, teniendo en cuenta la restricción de que estas no producen acciones del mismo modo en que los individuos lo hacen. Es más, permitir acciones de las multitudes constituidas a partir de un acto desiderativo o del querer puede incluso representar una amenaza para la ciudad. Veamos esto con más detalle en la siguiente sección.

Acciones desde el deseo y acciones desde la deliberación

En “El pueblo no quiere”, Étienne Tassin (2007) posa una aguda crítica sobre los prejuicios que nublan el pensamiento occidental y que le impiden ver correctamente qué es la política. Estos prejuicios se pueden resumir en: instrumentalidad, dominación y violencia. Tassin hace su análisis partiendo desde la idea de soberanía, pues según el autor, de ese concepto, fundamentado en la creación de un sujeto político a partir de un acto del querer, derivan los prejuicios arriba mencionados. Para Tassin, el que un pueblo se constituya en el querer implica la imposibilidad para pensar “un pueblo-plural que actúa y nace de sus acciones” (p. 108). La preocupación por la pluralidad –original de Hannah Arendt– está fundamentada en que es a partir de esta que podemos concebir no solo la esfera pública, sino también la posibilidad misma de la política.

Se concederá a Tassin –y con ello también a Arendt– que el pueblo no quiere, y que por esto no puede constituirse como sujeto político a partir de ese acto. Como mencionamos arriba, al menos desde el esquema aristotélico, solo en un sentido metafórico, mas no propio, podríamos hacer referencia a los *deseos* o *quereres* del pueblo. Sin embargo, siguiendo la preocupación por darle participación en los asuntos de la ciudad a las multitudes, resulta ahora más acuciante la pregunta de cómo entender un pueblo que *nace de sus acciones* si este –como mostramos arriba– no cumple con las condiciones para producirlas.

Tomemos en consideración el siguiente ejemplo para entender, con más claridad, el punto central del riesgo que implica hablar de participación colectiva en términos del querer. En Colombia se profirió en el 2015 una sentencia según la cual la adopción igualitaria (es decir, que las parejas del mismo sexo puedan adoptar a menores de edad) es acorde con la legislación del país. Sin

embargo, un sector ultraconservador de la población quiso hacer que el fallo fuera declarado nulo, argumentando que la *opinión de la nación colombiana* –como si fuera posible adjudicarle unidad similar a la de un individuo– no acepta que ese hecho se dé, con base en que todos los ciudadanos colombianos son nominalmente católicos, y que, por lo tanto, *el pueblo colombiano* debe hacer valer su predominio. La tesis que se defiende es que, al ser un país de mayoría cristiana, en Colombia no se debe permitir la adopción igualitaria, pues esto va en contra de *los deseos de la nación*.

Este hecho resulta interesante puesto que, por una parte, se busca que una multitud, la nación colombiana, ejerza las funciones que –siguiendo a Aristóteles– les competen a los individuos; por otra, porque lo que constituye a ese *ciudadano* es un elemento que bien cumple la característica de un deseo, motivado por convicciones religiosas. En este caso, lo que se busca no es la construcción de ese espacio plural que permite el ejercicio de la especificidad humana, sino, más bien, la imposición de una visión del mundo que busca restringir el acceso de otros ciudadanos a sus derechos.

Ahora bien, contrastemos esa acción con la Constituyente de 1991 en el mismo país, en la que se derivó, puesto que el ordenamiento legal (la forma y finalidad de un sistema de gobierno) no era acorde con las necesidades de los ciudadanos. Las condiciones económicas y sociales de la Colombia del año 1991 eran diferentes a las de la Colombia de 1886, por lo que las leyes de esta última resultaban insuficientes e incluso obsoletas. La decisión implicó la participación de diferentes sectores de la población, con el fin de tomar las mejores decisiones. La función de las mayorías aquí fue consultiva y deliberativa.

En el primer ejemplo, la pretensión de constituir un *sujeto político* a partir de un acto del querer deriva no solo en incongruencias teóricas, sino, de frente, en injusticias; mientras que, en el segundo caso, se constituye ese *sujeto*, a partir de la deliberación, la consulta y la participación de sectores que representan la diversidad de ese conjunto de ciudadanos y que toman decisiones en conjunto, con miras hacia una mejor comunidad política. Aunque ambos casos pueden resultar problemáticos, el primero es alarmante. El constituirse como sujeto a partir del querer representa la imposición de un pensamiento único por encima de los demás. El acto del querer es un acto uno: no puede haber un desdoblamiento o una comunicación de partes. En ese sentido, una acción política de las multitudes que se lleve a cabo así implica una paulatina eliminación de la diferencia, condición básica de la política. Admitir acciones multitudinarias sustentadas en el querer, o en la voluntad general, es la base de lo que Tassin advierte sobre los prejuicios

–instrumentalidad, violencia y dominación– que impiden entender la política.

Los partidarios de la democracia llaman justo a la opinión de la mayoría, sea cual fuere, y los oligarcas a la opinión de la mayor riqueza, porque afirman que se debe decidir de acuerdo con la magnitud de la fortuna. [...] En efecto, si la justicia consiste en el parecer de los pocos, esto es tiranía (ya que posee él solo más que todos los demás ricos, según la justicia oligárquica, será justo que mande él solo), y si consiste en el parecer de la mayoría numérica, ésta confiscará injustamente los bienes de la minoría rica, como se ha dicho antes. (*Política*, 1318a 17-26)

Así que las acciones de las mayorías son un asunto que despierta las suspicacias, bien que vengan de los ricos, bien que provengan de los pobres; de los ateos, o de los creyentes. No porque alguna de estas posturas sea correcta o incorrecta, sino por la dificultad que representan para el ejercicio de la política.

Función deliberativa: cómo podrían participar las multitudes en los asuntos de la ciudad

Como hemos visto hasta el momento, los actos fundamentados en el querer pueden derivar en injusticias, por lo que este no puede ser el camino para que se dé la participación en los asuntos de la ciudad. No obstante, parece ser no solo una preocupación de Aristóteles, sino también una alerta de sentido común para las *politeias* democráticas que las multitudes (el pueblo, *oi polói*) participe de los asuntos comunes. En ese sentido, debemos analizar el segundo camino propuesto arriba mediante el cual, en el esquema teórico de referencia, pueden producirse acciones.

Esa alternativa consiste en entender la producción de acciones a partir de la *elección*⁶ (*prohaíresis*). Si bien sigue siendo una manera *analógica* de referirse a la constitución de este tipo de agentes, los procesos que implican una elección son cercanos al tipo de participación que pueden tener las multitudes. Por ejemplo, los procesos deliberativos se apartan de los constituyentes del deseo (*EN*, 1111b13 y ss.): no deliberamos acerca de la inmortalidad o sobre si queremos estar sanos o no. La deliberación tiene que ver con los medios, que están a nuestro alcance, para alcanzar un fin. En ese orden de ideas, las *acciones*

6 El concepto de *elección* está propiamente unido a los desarrollos presentados en *EN*, por lo que las referencias de esta sección estarán ligadas a la explicación que de ellos se presentan en *EN* y no en la *Política*. Para ahondar más acerca de cómo entender el proceso de la elección en Aristóteles, ver Chamberlain (1984).

colectivas podrían consistir en la participación de las multitudes en la forma de la deliberación, pues si de ellas se derivan *prohairesis*, entonces encontraríamos una manera análoga de producir *acciones*. No sería un actuar al modo de la realización humana, sino que en la deliberación y posterior elección se pone en movimiento algo que permite cumplir con la función de la ciudad.

Pero eso de que la masa deba ser soberana más bien que los mejores, que [son] pocos, podría aceptarse, y aunque [contiene] alguna dificultad, no deja de encerrar cierta verdad. En efecto, los más, de los cuales cada miembro no es [un individuo] virtuoso, es posible que reunidos sean mejores que los demás, no individual sino colectivamente: como los banquetes por contribución común [son mejores] que los aparejados [a expensas] de uno solo. Cuando son muchos cada cual aporta su parte de virtud y prudencia, y unidos viene a ser la multitud como un solo hombre, de muchos pies y manos y sentidos, lo mismo respecto al carácter y a la inteligencia. Por eso el público juzga mejor de las obras de los músicos y de los poetas: unos una parte y todo el conjunto. (*Política*, 1281b1-15)

A partir de estos pasajes, autores como Wilson (2011), Waldron (1995) y Cammack (2013) sostienen que las analogías que presenta Aristóteles respecto de los banquetes, y en especial la de las multitudes como jueces de los coros, son una muestra de que el Estagirita ve en la participación de las multitudes la riqueza de una

comunidad plural, que, en tanto diversa, puede considerar mejor los destinos de la ciudad.

Por otra parte, Melissa Lane (2013) propone que las analogías de los banquetes sugieren una lectura agregativa, es decir, la ganancia está en que haya más platos, puesto que hay más gente que los trae, mas no por la diversidad que esto pueda representar. Esta autora se centra, entre otros, en los pasajes mencionados arriba para mostrar su punto. Esta lectura iría en contra de muchas de las lecturas tradicionales de la analogía del banquete, puesto que en estas últimas justamente se usan esos pasajes para mostrar cómo la pluralidad de individuos contribuye a una toma de decisiones mucho más diversa y contempla la variedad⁷.

De este modo podemos encontrar un camino para dar participación a las mayorías, de constituir acciones, si bien, en un estricto sentido, no es propiamente una acción. Ese espacio que permite la discusión que se da en lo referente a la justicia o la igualdad no puede ser resuelto taxativamente. No hay un criterio absoluto para establecer esos conceptos. Pero esa condición de encuentro de opiniones contrarias, y así también la decisión conjunta, permite un camino para la participación de las multitudes en los asuntos de la ciudad. Y es solo en ese respecto que se debe dar la participación de las multitudes, si bien no es un sentido propio de lo que es el actuar.

Conclusiones

Como mostramos, hay un impedimento teórico para constituir acciones colectivas, pues las multitudes carecen de facultad sensitiva, es decir, no tienen deseos en sentido propio, por lo que no se les podría adjudicar un principio interno de

movimiento y mucho menos podríamos hablar de acciones.

Mostramos también que, en términos de lo que es justo o injusto, y en el terreno de los asuntos

⁷ Esta lectura parece encontrar eco en los planteamientos de Madrid (2018), en cuanto a la reticencia de Aristóteles a formular algo como *la virtud de las multitudes*.

comunes, el que las multitudes se constituyan a partir de actos análogos al querer o al deseo puede derivar en injusticias, pues acabaría con el espacio de lo plural y daría lugar al autoritarismo. Los actos políticos, entendidos en un sentido arendtiano –fiel lectora de Aristóteles–, implican la pluralidad y la diversidad, lo que no concuerda con los actos del querer, que es uno e indivisible.

La función que se sugiere que cumplan las mayorías es una deliberativa y consultiva, aunque no es claro qué lectura, agregativa o plural, debe tomarse al respecto. El proceso de deliberación, es decir, de seleccionar fines para alcanzar medios, es análogo a uno de los constituyentes de las acciones humanas, a saber, la elección o *proáiresis*. Este camino se muestra como posible para la realización de acciones colectivas por parte de las multitudes.

Referencias

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma* (T. Martínez, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Política* (Marías y Araújo, Trads.). Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Aristóteles. (2009). *Ética Eudemia* (C. Megino Rodríguez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco* (J. Martínez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Cammack, D. (2013). Aristotle on the Virtue of the Multitude. *Political Theory*, 41(2), 175-202. <https://doi.org/10.1177/0090591712470423>
- Chamberlain, C. (1984). The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics. *Transactions of the American Philological Association*, 114, 147-157.
- Lane, M. (2013). Claims to Rule: The Case of the Multitude. En M. Deslauriers y P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics* (pp. 247-274). Cambridge University Press.
- Madrid, N. (2018). Democracia, concordia y deliberación pública en la *Política* de Aristóteles. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 35-56. <https://doi.org/10.5209/ASEM.61642>
- Reeve, C. (1998). Politics. En *Aristotle*. Hackett.
- Tassin, É. (2007). El pueblo no quiere. *Al Margen*, 21-22.
- Vendler, Z. (1967). *Linguistics in Philosophy*. Cornell University Press.
- Waldron, J. (1995). The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3 Chapter II of Aristotle's Politics. *Political Theory*, 23, 563-584.
- Wilson, J. (2011). Deliberation, Democracy, and the Rule of Reason in Aristotle's Politics. *American Political Science Review*, 105(2), 259-274. <https://doi.org/10.1017/S0003055411000086>