

Introducción a la Política

Antología

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Desde 1956 educando a la ciudad

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Introducción a la Política

*Compilación y
comentarios de
Julieta Marcone*

Antología

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

SUMARIO.

PRESENTACIÓN.	5
PROGRAMA DE LA MATERIA INTRODUCCIÓN A LA POLÍTICA.	7
OBJETIVOS GENERALES.	16
UNIDAD 1. ELEMENTOS INTRODUCTORIOS A LA CIENCIA POLÍTICA.	
OBJETIVOS ESPECÍFICOS.	19
1.1 La idea de política.	
LECTURA 1. Del Águila, Rafael “La política: el poder y la legitimidad” en Rafael Del Águila. <i>Manual de ciencia política</i> , Madrid, Trotta, 2000, pp. 21-34.	21
1.2 Filosofía, teoría y ciencia política.	
LECTURA 2. Villoro, Luis “Ciencia política, filosofía e ideología” en <i>Vuelta</i> , Octavio Paz (Director), México, N° 137, abril de 1998, pp. 18-22,.....	37
LECTURA 3. Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (editores). <i>Diccionario de política</i> , México, Siglo XXI, 1978, pp. 218-224..	45
UNIDAD 2. SOCIEDAD Y POLÍTICA EN LA GRECIA CLÁSICA.	
OBJETIVOS ESPECÍFICOS.	63
2.1 Platón, su vida y sus obras.	
2.1.1 El diálogo sobre la justicia.	
2.1.2 El mito de las clases.	
2.1.3 La alegoría de la caverna.	
2.1.4 Las formas de gobierno.	
LECTURA 4. Platón. <i>La República</i> . Libro I 327a-354 ^a , Libro II 357a-377 ^a , Libro III 410a-417 ^a , Libro IV 419a-441c, Libro V 449a-473e, Libro VII 502c-511e, Libro VII 514 ^a -521 ^a y Libro VIII 543c-562 ^a	65
2.2 Aristóteles, su vida y sus obras.	
2.2.1 Los elementos constitutivos de la ciudad.	
2.2.2 La crítica al comunismo platónico.	
2.2.3 Régimen político y ciudadanía.	
2.2.4 Clasificación de las constituciones.	
2.2.5 El objeto de la ciencia política.	
2.2.6 La república (<i>politeía</i>).	
LECTURA 5. Aristóteles. <i>Política</i> . Libro I 1252a-1260b, Libro II 1260b-1274b, Libro III 1274b-1284b, Libro IV 1288b-1301 ^a y Libro VI 1316b-1318b.	231
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.	

PRESENTACIÓN.

La presente antología está integrada con los materiales de lectura indispensables para el curso *Introducción a la política*. Este curso está dirigido a los estudiantes del Ciclo Básico de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) en general, y más particularmente a los estudiantes de la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Urbana. Para los primeros, el curso servirá para polemizar con algunos de los prejuicios que frecuentemente se alzan contra la política y para indagar qué es la política, qué significa hoy y qué significaba en otras épocas, qué criterio nos permite distinguir una acción política de otra que no lo es y qué disciplinas se ocupan del estudio científico y ordenado de esta actividad humana. Para los segundos, este curso resultará un primer acercamiento a su disciplina y a las principales preocupaciones de la ciencia política.

Más que transmitir certezas, un curso introductorio como este debe ayudarles a articular preguntas propias de la ciencia política, como por ejemplo: ¿Cómo surge la sociedad política? ¿Qué finalidad tiene? ¿Quién debe gobernar? ¿Por qué? ¿De qué manera? No es propósito de esta asignatura transmitir respuestas acabadas a cada una de estas preguntas, sino sólo dar un primer paso en la búsqueda de estas respuestas revisando la forma como se aproximan a ellas las ideas más influyentes de la Antigüedad clásica europea y de la Antigüedad mesoamericana.

En la primera unidad acudiremos a textos de reconocidos politólogos y filósofos políticos contemporáneos, Sartori, Bobbio y Villoro, para esclarecer el significado de la política y delimitar las fronteras entre algunas de las disciplinas que se abocan a su estudio, a saber, la filosofía política, la teoría política y la ciencia política. Comúnmente se acepta que la ciencia política tiene un carácter descriptivo y que la filosofía política uno prescriptivo pero, ¿es posible trazar una línea tajante entre ambas disciplinas? ¿Es el objeto o el método de estudio lo que las distingue? ¿Qué papel juega en esto la teoría política? En esta unidad buscaremos algunas respuestas a éstas y a otras preguntas similares.

En la segunda unidad nos remitiremos a la Grecia clásica para estudiar a dos de los principales filósofos de la Antigüedad, Platón y Aristóteles. Leeremos *La República* de Platón para conocer las principales preocupaciones que en materia política y social había en su tiempo: ¿Es la justicia dar a cada quien lo que se merece o es lo que legitima la opinión del más fuerte? ¿Cómo sabemos qué merece

cada quién? ¿Cómo sabemos qué función debe desempeñar cada persona? ¿Quién lo determina? ¿El más fuerte? ¿Quién debe gobernar? Y leeremos la *Política* de Aristóteles para descubrir qué postulados retoma este filósofo de su maestro Platón y qué elementos le alejan y hasta le contraponen. Pero también indagaremos qué quiere decir Aristóteles cuando afirma que el hombre es un *zoon politikon* por naturaleza. Revisaremos su teoría de las formas de gobierno y trataremos de descubrir las diferencias entre su concepto de democracia y el concepto contemporáneo de la misma. ¿Por qué una forma desviada de gobierno se volvió una forma recta y perseguida por tantos pueblos? ¿Por qué los hombres encuentran su felicidad en la *polis* y no en su vida privada como parece suceder en la vida moderna? Éstas y algunas otras cuestiones semejantes trataremos de indagar y responder al concluir esta unidad.

En la tercera y última unidad de este curso, indagaremos el significado de la política y de lo social en el mundo prehispánico mediante el estudio de la cosmovisión de la antigua sociedad maya. Como es sabido, no contamos con material semejante al de la Grecia clásica que nos ofrezca claramente las ideas de uno u otro pensador. Pero la revisión de la obra *Popol Vuh* nos permitirá conocer la cosmovisión de los antiguos mayas. Este texto no lo incluimos en la antología porque existen múltiples ediciones y trabajaremos con el texto completo.

Finalmente, no nos queda más que invitarte a realizar las lecturas que aquí hemos incluido y, si tienes tiempo, a revisar también la bibliografía complementaria que te sugerimos al final de esta antología.

PROGRAMA

NOMBRE DE LA ASIGNATURA: *Introducción a la política*

CICLO: Primer semestre del Ciclo Básico de Ciencias Sociales y Humanidades

NOMBRE DE LOS PROFESORES : Julieta Marcone y Susana Nava

INTRODUCCIÓN

El curso está dirigido a los estudiantes del Ciclo Básico de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) en general, y más particularmente a los estudiantes de la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Urbana. Para los primeros, el curso servirá para polemizar con algunos de los prejuicios que frecuentemente se alzan contra la política y para indagar qué es la política, qué significa hoy y qué significaba en otras épocas, qué criterio nos permite distinguir una acción política de otra que no lo es y qué disciplinas se ocupan del estudio científico y ordenado de esta actividad humana. Para los segundos, este curso resultará un primer acercamiento a su disciplina y a las principales preocupaciones de la ciencia política.

Más que transmitir certezas, un curso introductorio como este debe ayudarles a articular preguntas propias de la ciencia política, como por ejemplo: ¿Cómo surge la sociedad política? ¿Qué finalidad tiene? ¿Quién debe gobernar? ¿Por qué? ¿De qué manera? No es propósito de esta asignatura transmitir respuestas acabadas a cada una de estas preguntas, sino sólo dar un primer paso en la búsqueda de estas respuestas revisando la forma como se aproximan a ellas las ideas más influyentes de la Antigüedad clásica europea y de la Antigüedad mesoamericana.

En la primera unidad acudiremos a textos de reconocidos politólogos y filósofos políticos (como Bobbio, Villoro y Del Águila) para esclarecer el significado de la política y delimitar las fronteras entre cada una de las disciplinas que se abocan a su estudio. Posteriormente nos remitiremos a dos filósofos de la Grecia clásica (Platón y Aristóteles) para analizar sus postulados acerca de la política y de lo social. Y finalmente, mediante el estudio de la organización política de la antigua sociedad mesoamericana (concretamente de la sociedad maya) indagaremos el significado de la política y de lo social en el mundo prehispánico.

Esta asignatura se vincula con las siguientes: Teoría Política Moderna (el alumno la cursa en el segundo semestre del ciclo básico) y Teoría Política de los siglos XVIII y XIX (el alumno debe cursarla en el tercer semestre del ciclo básico). Las tres materias constituyen el núcleo teórico formativo de la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Urbana. Mediante estos cursos el alumno adquirirá los conocimientos indispensables para analizar, desde una perspectiva teórica e histórica el o los significados de la política y las implicaciones de cada una de estas acepciones en distintos momentos históricos. Las tres materias llevan una lógica histórica y teórica que hacen necesario que el alumno las tome de manera secuencial.

PROPÓSITOS GENERALES DE LA ASIGNATURA:

Los (las) estudiantes

1. Comprenderán que el significado de la noción de política se ha transformado a lo largo de la historia pero que, aún así, existen elementos comunes que nos permiten ubicar su especificidad y autonomía.
2. Analizarán, comprenderán, interpretarán y compararán textos clásicos del pensamiento político occidental y prehispánico.
3. Comprenderán que las ideas de cualquier pensador siempre están en estrecha relación con las circunstancias sociales, económicas y políticas en las que éste se desenvuelve.

TEMAS Y SUBTEMAS:

Unidad 1. Elementos introductorios a la ciencia política.

Propósitos específicos:

Los (las)estudiantes :

1. Conocerán los límites y los alcances de disciplinas que se abocan al estudio de la política, a saber, la ciencia política, la teoría política y la filosofía política.

Contenidos:

1.1 La idea de política.

1.1.1 La política y lo social.

1.1.2 La autonomía de la política.

1.2 Filosofía, teoría y ciencia política.

1.2.1 Prescripción y descripción.

1.2.2 Objeto y método de la ciencia política.

Bibliografía básica:

Bobbio, Norberto y Nicola Matteucci (eds.). *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 218-224.

Del Águila, Rafael “La política: el poder y la legitimidad” en Rafael Del Águila. *Manual de ciencia política*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 21-34.

Villoro, Luis “Ciencia política, filosofía e ideología” en *Vuelta*, México, N° 137, abril de 1988, pp. 18-22.

Total de horas: 9 hs.

Unidad 2. Sociedad y política en la Grecia clásica.

Propósitos específicos:

Los (las) estudiantes:

- 1) Conocerán el papel de la política en relación con lo social en la Grecia clásica.
- 2) Conocerán y compararán las respuestas que Platón y Aristóteles ofrecieron a preguntas propias de la ciencia política como ¿Cuál es la finalidad de la sociedad política? ¿Quién debe gobernar?, ¿Cuál es la mejor forma de gobierno?, entre otras.
- 3) Compararán la noción de política de la Grecia clásica con la concepción de la misma en la sociedad contemporánea.

Contenidos:

2.1 Historia, cultura y arte en la Grecia clásica.

2.2 Platón, su vida y sus obras.

- 2.2.1 El diálogo sobre la justicia.
- 2.2.2 El mito de las clases.
- 2.2.3 La alegoría de la caverna.
- 2.2.4 Las Formas de gobierno.

2.3 Aristóteles, su vida y sus obras.

- 2.3.1 Los elementos constitutivos de la ciudad.
- 2.3.1 La crítica al comunismo platónico.
- 2.3.2 Régimen político y ciudadanía.
- 2.3.3 Las formas de gobierno.

Bibliografía básica:

Platón. *La República*, Libro I 327a-354^a, Libro II 357a-369^a, Libro III 412a-417^a, Libro V 449a-469c, Libro VII 514a-521e y Libro VIII 543c-562^a.

Aristóteles. *Política*, Libro I 1252a-1260b, Libro II 1260b-1274b, Libro III 1274b-1284b, Libro IV 1288b-1301^a y Libro VI 1316b-1318b.

Total de horas: 30 hs.

Unidad 3. Sociedad y política en el mundo prehispánico.

Propósitos específicos:

Los (las) estudiantes:

- 1) Analizarán la forma en que los mayas se organizaban en términos sociales, económicos y políticos.
- 2) Conocerán y analizarán la relación que existía entre el poder político y el poder religioso en la sociedad maya, con la finalidad de comprender su cosmogonía.
- 3) Analizarán qué aspectos de la Grecia clásica y de la antigua sociedad maya se hacen presentes, de una u otra manera, en la sociedad mexicana contemporánea.

Contenidos:

- 3.1. Historia, cultura y arte en la sociedad maya.
- 3.2. Cosmovisión maya.
- 3.3. Orden político y social de los Mayas.
- 3.4. Relación entre el poder político y el poder religioso.

Bibliografía básica:

Popol Vuh, México, Editores Mexicanos Unidos, 1998, 189 pp.

Total de horas: 6hs.

Bibliografía básica:

- Aristóteles. *Política*, Madrid, Gredos, 1982.
- Bobbio, Norberto y Nicola Matteucci (eds.). *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1978.
- Del Águila, Rafael “La política: el poder y la legitimidad” en Rafael Del Águila. *Manual de ciencia política*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 21-34.
- Popol Vuh*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1998, 189 pp.
- Platón. *La República*, Madrid, Gredos, 2000.
- Villoro, Luis “Ciencia política, filosofía e ideología” en *Vuelta*, México, N° 137, abril de 1988.

Bibliografía especializada:

- Arendt, H. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Carrasco, Pedro. *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, INAH, 1978.
- During, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, México, UNAM-IIF, 1987.
- Gómez Robledo, Antonio. *Platón*, México, FCE, 1993.
- Heller, Agnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles*, México, F.C.E. 1984.
- León-Portilla, Miguel. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1986.
- Riedel, Manfred. *Metafísica y metapolítica*, Buenos Aires, Alfa, 1976.

Bibliografía de consulta sobre teoría política:

- Bobbio, Norberto. *Teoría de las formas de gobierno*, México, FCE.
- Copleston, F. *Historia de la Filosofía*, Vol. I, México, Ariel, 1987.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía*, Barcelona, Herder, 1994.
- Marsh, David y Gerry Stoker (editores). *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza, 1997.

Pasquino, Gianfranco, *et al. Manual de ciencia política*, Madrid, Alianza, 1996.

Sabine, G. *Historia de la teoría política*, México, F.C.E., 1985, 677 pp.

Strauss, Leo y Joseph Cropsey (compiladores). *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E., 1996, 904 pp.

Suarez-Iñiguez, Enrique. *De los clásicos políticos*, México, FCPyS-UNAM, 270 pp.

Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1988.

Bibliografía de consulta sobre historia antigua:

Bowra, C.M. *et.al. La Grecia clásica*, México, Ediciones culturales internacionales, 2002.

Cosío Villegas, Daniel (coordinador). *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1987.

De Rojas, José Luis. *México Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo XVI*, México, FCE, 1992.

Dekonski, A., *et al.*, *Historia de Grecia*, México, Grijalbo, 1989.

Grecia. De la cultura minoica a la Italia prerromana, México, Vol. I de la Historia Universal de Daimon, Ediciones Daimon de México, 1987.

Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua II, Vol. 5, México, Siglo XXI.

Nueva enciclopedia temática, Vol. 8, México, Editorial Cumbre S.A., 1988.

Petrie, A. *Introducción al estudio de Grecia*, México, F.C.E., 1980

METODOLOGÍA PARA EL APRENDIZAJE:

Bajo la conducción de la docente:

En este curso se trabajará principalmente con material bibliográfico. Se alternarán exposiciones de la docente con la presentación de temas preparados por los estudiantes, de manera individual o colectiva. También se trabajará con dinámicas de grupo que permitan analizar y discutir las lecturas a partir de bloques de preguntas, temas guía y ejercicios comparativos que desarrollen las capacidades de síntesis, exposición, argumentación y discusión. Eventualmente la docente recurrirá a material audiovisual para apoyar sus exposiciones.

Actividades sin docente:

- Lectura domiciliaria de la bibliografía básica (y de ser posible la complementaria).
- Elaboración de notas o fichas de trabajo.
- Responder cuestionarios.

Preparar exposiciones individuales y/o en equipo.

PROCEDIMIENTOS DE EVALUACIÓN Y ACREDITACIÓN:

Evaluación diagnóstica:

Se realizará una evaluación diagnóstica durante la primera semana de clases orientada a determinar el conocimiento de los (las) estudiantes acerca del significado de la política así como del quehacer de la ciencia política. En esta evaluación también se observará la capacidad de síntesis y de argumentación de los (las) estudiantes. La evaluación constará de tres preguntas que permitirán elucidar ambas cuestiones.

Evaluación formativa:

A lo largo del curso el (la) estudiante desarrollará diversas actividades individuales y colectivas que faciliten el aprendizaje y permitan evaluar sus avances. En ocasiones se solicitarán reportes de lectura, a manera de resúmenes o bien de cuestionarios. También se promoverá y evaluará la participación y discusión en clase de las lecturas obligatorias o complementarias y la preparación de exposiciones colectivas.

En las evaluaciones formativas se valorará:

- La capacidad del estudiante para comprender y analizar los textos básicos del curso.
- La capacidad del estudiante para preparar una exposición y presentarla de manera clara y consistente ante el grupo.
- La actitud de compromiso y responsabilidad con el curso: la asistencia, el cumplimiento de los compromisos adquiridos, la entrega de tareas, la participación en clase con base en las lecturas, entre otras.

Certificación:

Para certificar el curso el (la) estudiante presentará un examen final escrito con el cual se valorarán los conocimientos aprehendidos a lo largo del ciclo, la capacidad de análisis y la capacidad de síntesis de cada estudiante.

En las evaluación de certificación se valorará:

- El conocimiento de las tesis centrales de los autores que comprende el programa de *Introducción a la política*, a saber, Bobbio, Villoro, Del Águila, Platón, Aristóteles y A.A. del *Popol Vuh*.
- La capacidad del estudiante para comprender y analizar los textos básicos del curso.

El manejo claro y adecuado de conceptos básicos de la ciencia política.

OBJETIVOS GENERALES DEL CURSO :

Los (las) estudiantes

1. Comprenderán que el significado de la noción de política se ha transformado a lo largo de la historia pero que, aún así, existen elementos comunes que nos permiten ubicar su especificidad y autonomía.
2. Distinguirán el objeto y el método de la ciencia política con relación a la filosofía y a la teoría política.
3. Distinguirán algunos de los temas y los problemas de los que se ocupa la ciencia política.
4. Desarrollarán la habilidad de analizar, comprender, interpretar y comparar textos clásicos de la filosofía política.
5. Comprenderán que las ideas de cualquier pensador siempre están en estrecha relación con las circunstancias sociales, económicas y políticas en las que éste se desenvuelve.
6. Conocerán y compararán las respuestas que Platón y Aristóteles ofrecieron a preguntas propias de la ciencia política como ¿Por qué surge la sociedad política? ¿Qué finalidad tiene? ¿Quién debe gobernar?, entre otras.
7. Conocerán asimismo las respuestas que a estas preguntas ofrecía la sociedad mesoamericana.
8. Compararán la noción de política de la Grecia clásica con la de la sociedad mesoamericana.
9. Compararán la noción de política de la Grecia clásica con la concepción de la misma en la sociedad contemporánea.

Unidad 1
Elementos introductorios
a la ciencia política

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

1. El (la) estudiante conocerá las principales acepciones que la idea de política ha tenido a lo largo de la historia y distinguirá su especificidad en cuanto esfera diferenciada de otros ámbitos de lo social.
2. El (la) estudiante distinguirá los límites y los alcances de disciplinas que se abocan al estudio de la política, a saber, la ciencia política, la teoría política y la filosofía política.

LECTURA 1

Del Águila, Rafael “La política: el poder y la legitimidad” en Rafael Del Águila. *Manual de ciencia política*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 21-34.

Capítulo 1

LA POLÍTICA: EL PODER Y LA LEGITIMIDAD

Rafael del Águila

Universidad Autónoma de Madrid

1. LA POLÍTICA

De las muchas posibles definiciones de la política, existe una que quizá nos resulte útil en un principio: política es la actividad a través de la cual los grupos humanos toman decisiones colectivas (Hague *et al.*, 1994).

Definida en estos términos, una enorme variedad de actividades deben ser consideradas políticas: desde las realizadas en el seno de un pequeño grupo de amigos o de una familia hasta las grandes decisiones de la comunidad internacional. En el contexto de este libro, el lugar central de la actividad política al que nos referiremos y del que trataremos será el Estado, entendido como aquella institución que recaba para sí con éxito, el monopolio de la violencia legítima dentro de un territorio (Weber). No obstante, es muy importante retener desde un principio que la política es una actividad que subyace y excede el marco estatal.

Por otro lado, la definición que ofrecemos tampoco prejuzga cómo se toman aquellas decisiones: por consenso, por mayoría, democráticamente, por la violencia, por la fuerza, por la instancia más «autorizada», etc. Es decir, en el contexto de la definición sería posible hablar tanto de política democrática como de política autoritaria o totalitaria. Igualmente dentro de esa definición caben comprensiones más aristotélicas (y cooperativas) o más maquiavelianas (y conflictivas) de la política.

Según las primeras, la política es la actividad que nos convierte en seres humanos al hacernos usar la palabra y la persuasión en la

deliberación en común de lo que a todos afecta. En este sentido, la política ocupa un lugar central en la vida de los ciudadanos, muy superior en importancia a cualquier otro y generador de la ética compartida por la comunidad, así como del poder de la comunidad misma¹. Sin embargo, esta visión amable de lo político, esta visión que resalta su importancia, su carácter educativo y ético para el cuerpo político, su sentido de colaboración en una empresa común, etc., no es hoy la dominante.

En efecto, las definiciones maquiavelianas de lo político señalan que esta actividad (la política) es esencialmente algo conflictivo y transgresor cuando no directamente inmoral. Con palabras de Maquiavelo, quien quiera hacer política debe estar dispuesto a internarse en la «senda del mal», es decir, debe estar dispuesto a sacrificar su ética al objetivo político que tenga que obtenerse. La política, de hecho, no es una actividad cooperativa, sino de conflicto entre personas, grupos, intereses, visiones del mundo, etc. La ciencia de la política se convierte aquí en la ciencia del poder.

Pues bien, en democracia ambas concepciones, la cooperativa y la conflictiva, la que busca el acuerdo y el consenso y aquella basada en el conflicto y la contraposición de intereses, conviven la una con la otra. De hecho, la democracia liberal es un sistema que intenta solucionar algunos de los problemas derivados de esas diferentes concepciones y que trata igualmente de establecer un marco de entendimiento del poder y la legitimidad que haga justicia a lo que pueda haber de verdad en cada una de ellas.

Por esta razón, en lo que sigue de este capítulo se ofrecerán dos visiones de lo que es el poder y la legitimidad: la primera (epígrafes III y IV), más cercana a los planteamientos conflictivistas de la política; la segunda (epígrafe V), más preocupada por resaltar los aspectos cooperativos y consensuales. Pero antes de abordarlas debemos hacer algunas precisiones conceptuales.

1. Para apreciar por qué es una actividad tan importante debemos intentar entender el contexto histórico en el que esa idea de la política se desarrolla. Piénsese, por ejemplo, en las diferencias entre la vida en la *polis* y la actividad en la asamblea de Atenas, por un lado, y la vida aislada en una pequeña aldea del mundo antiguo con pocos contactos humanos y menos variedad en las interacciones entre sus habitantes, por otro. Mientras en el primer caso tenemos (al menos idealmente) a un conjunto de ciudadanos iguales, discutiendo en común sobre a lo que todos interesa, educándose mutuamente mediante las discusiones, aprendiendo unos de otros y generando de este modo el poder de la comunidad y sus instituciones, en el segundo caso sólo tenemos aislamiento, falta de acceso a otros seres humanos, a los medios de educación cívica, y, sea como fuere, un tipo de vida con pocos horizontes.

II. EL PODER

1) El poder no es una *cosa* que uno tiene (como se tiene una espada o un tanque), el poder es el resultado de una *relación* en el que unos obedecen y otros mandan. No es posesión de nadie, sino el resultado de esa relación.

2) Por esa razón, el poder está estrechamente vinculado no sólo ni prioritariamente con la fuerza o la violencia, sino con *ideas, creencias y valores* que ayudan a la obtención de obediencia y dotan de autoridad y legitimidad al que manda.

3) Así, aun cuando el *miedo al castigo* es un componente de todo poder, no es su componente fundamental. Un viejo dicho asegura que con las bayonetas puede hacerse cualquier cosa... menos sentarse sobre ellas. Es decir, todo poder que aspire a estabilizarse debe contar, además de con la violencia, con un conjunto de creencias que justifiquen su existencia y su funcionamiento (que hagan creer al que obedece en la necesidad, las ventajas, etc., de la obediencia).

4) Los ciudadanos no consideran del mismo modo: *a)* pagar impuestos, detenerse ante la señal de un policía de tráfico, que se encarcele a un delincuente, la obligación de participar en una mesa electoral, etc., que *b)* ser asaltado por un ladrón que nos exige dinero, ser secuestrado por un particular, que se nos impida la libre circulación por una acera de un barrio debido al capricho de una pandilla, etc. La diferencia entre *a)* y *b)* está en que los que ordenan en el primer caso son considerados *autoridades legitimadas para exigirnos la obediencia*, mientras que los segundos (que seguramente tienen medios más directos e inmediatos de ejercer violencia sobre nosotros) no lo son².

5) Para apreciar cómo se ordena, se concentra o se dispersa el poder en un sistema político concreto no es suficiente el estudio de sus leyes. Aun cuando éstas son, por decirlo así, el retrato de los circuitos de poder, éste desborda en su funcionamiento la estructura legal, no porque la transgreda, sino porque funciona de forma más general y dispersa de lo que puede recogerse en cualquier texto legal. Así, por ejemplo, el poder que los partidos políticos tienen en nuestras democracias contemporáneas es mucho mayor y más importante del que podría deducirse de su regulación legal en cada

2. Naturalmente, todos los casos del grupo *a)* pueden ser considerados injustos o ilegítimos, producto de, digamos, una tiranía intolerable, y eso les acercaría al caso *b)*. Pero lo crucial ahora es comprender que existen poderes legítimos y otros que no consideramos como tales.

caso. Pensemos que sólo un artículo de nuestra Constitución de 1978 trata de los partidos políticos, de modo que su poder real en el funcionamiento del sistema político español no podemos deducirlo simplemente de una lectura de ese texto.

III. TEORÍAS ESTRATÉGICAS DEL PODER

¿Qué es el poder político?, ¿qué necesitamos para explicarlo?, ¿cuáles son sus rasgos esenciales? Dado que, según hemos dicho, el poder es una *relación* entre partes, la respuesta a las anteriores preguntas requiere que aclaremos primero qué es una acción social y qué tipo de acción social resulta típica de las relaciones de poder. Max Weber ofrece la definición más influyente de poder político conectándola a su propia idea de lo que es una acción teleológica o estratégica.

Weber define la acción estratégica como aquella en la que el actor: 1) define el *fin* que quiere o le interesa alcanzar y 2) combina e instrumenta los *medios* que son necesarios o eficientes en la consecución de aquel fin. Puesto que se trata de una acción social, el actor para la consecución de sus fines ha de incidir sobre la voluntad y el comportamiento de otros actores. Y es así como se desemboca en la idea de poder. El actor estratégico, interesado en conseguir sus fines, dispone los medios de tal forma que el resto de los actores sociales se comporten, por medio de amenazas o de la persuasión, de manera favorable al éxito de su acción. Los ejemplos de este tipo de comportamiento son múltiples: un candidato maneja estratégicamente los medios con que cuenta para obtener un escaño en las elecciones; una persona calcula qué debe decir a sus amigos para convencerles de ir a ver una determinada película; un dictador manipula los datos económicos para mantenerse en el poder, etc. De este modo, Weber define el poder como la posibilidad de que un actor en una relación esté en disposición de llevar a cabo su propia voluntad, pese a la resistencia de los otros, y sin que importe por el momento en qué descansa esa posibilidad (en la persuasión, en la manipulación, en la fuerza, en la coacción, etc.). Más simplemente, entonces, *el poder sería la posibilidad de obtener obediencia incluso contra la resistencia de los demás.*

La politología estadounidense intenta aplicar esta definición a los procesos que tienen lugar en las instituciones de un sistema político y producen como resultado el que los fines e intereses de determinados grupos se impongan y prevalezcan sobre los de otros. Existen tres grandes formas de contemplar este tema (Lukes, 1985).

1. El *enfoque unidimensional*. Aquí *A* tiene poder sobre *B* en la medida en que puede hacer a *B* realizar algo que, de otro modo, *B* no haría. Para hablar de la presencia del poder es, pues, necesario que sobre las cuestiones en disputa exista *una oposición real y directa de intereses*. Es decir, el conflicto expreso y consciente de intereses es el fundamento de las situaciones de poder. Si seleccionamos en una comunidad dada un conjunto de cuestiones clave y estudiamos para cada decisión adoptada quién participó iniciando opciones, quién las vetó, quiénes propusieron soluciones alternativas, etc., obtendremos un cómputo de éxitos y fracasos y determinaremos quién prevalece (quién tiene el poder) en la toma de decisiones sobre los demás.

2. Para el *enfoque bidimensional* la concepción anterior es insuficiente. Necesitamos analizar también *cualquier forma de control efectivo de A sobre B*. Desde esta perspectiva donde se manifiesta el poder es en la movilización de influencias que opera tanto en la resolución de conflictos efectivos (como en el caso anterior) como en la manipulación de ciertos conflictos y la supresión de otros. El *control de la agenda política*, qué cuestiones se considerarán claves y cuáles no, el poder de *no adopción de decisiones*, etc., se convierte aquí en crucial. Se trata ahora de incluir en el concepto de poder no sólo la oposición explícita de intereses, sino también los «conflictos implícitos» que podrían (o no) ser excluidos por el poder de la agenda de problemas a tratar.

3. Para el *enfoque tridimensional* es necesario desechar la reducción del poder al proceso concreto de toma de decisiones y hay que centrarse en el *control global* que el poder puede ejercer sobre la agenda política. No se trata ahora de buscar conflictos efectivos y observables (explícitos o implícitos), sino de considerar oposiciones *reales* de intereses. Tales oposiciones pueden no ser conscientes para los actores, pero pese a ello existen. Supongamos, por ejemplo, que un pueblo de la costa española ha de decidir si debe urbanizar o no todo su conjunto histórico para obtener grandes beneficios con el turismo. Supongamos que los intereses de, digamos, las élites económicas y políticas son la urbanización. Supongamos que para el conjunto de los ciudadanos también la urbanización sea la decisión a adoptar. En este caso no existe conflicto de intereses (ni explícito ni implícito). Sin embargo, para los partidarios del enfoque tridimensional del poder podría hablarse de relación de poder si pudiera demostrarse que los intereses *reales* (aunque no conscientes) del conjunto del pueblo son la preservación del equilibrio ecológico en la zona y la conservación de su patrimonio histórico. El problema

para este enfoque es, naturalmente, quiénes pueden o deben decidir sobre esos intereses reales, si no son los propios implicados. Sin embargo, los partidarios de este tercer enfoque deben esforzarse por dar una definición objetiva de intereses, y tal tarea es, sin duda, muy problemática.

En las tres variantes aquí analizadas del poder hay diferencias en qué se entiende por interés o la forma en que se articula o se manifiesta. Pero no hay diferencia en el concepto de poder propiamente dicho, que sigue siendo una relación estratégica entre dos polos (A y B), mientras la visión de la política sigue anclada en su consideración como juego de opciones representativas de intereses, conflictos y preeminencia de unos sobre otros. Más adelante (ver epígrafe V) trataremos de otra perspectiva sobre este tema. Ahora debemos completar los fundamentos de estas teorías estratégicas del poder con una referencia a la autoridad y la legitimidad.

IV. PODER, AUTORIDAD Y LEGITIMIDAD

Como ya se ha señalado, el poder está íntimamente ligado a los valores y las creencias. Este vínculo es el que permite establecer relaciones de poder duraderas y estables en las que el recurso constante a la fuerza se hace innecesario. De nuevo Max Weber distinguía entre poder y autoridad³.

Autoridad sería el ejercicio institucionalizado del poder y conduciría a una diferenciación, más o menos permanente, entre gobernantes y gobernados, los que mandan y los que obedecen. La institucionalización de la dicotomía poder-obediencia, así, se produce como consecuencia de la estabilización en las relaciones sociales de determinados roles (papeles sociales) y *status*. Cuando esto ocurre la obediencia se produce de forma distinta a cuando el mandato del poder se da en un medio no institucionalizado. Tiene lugar ahora una abstracción respecto de la persona concreta que emite la orden y una localización de la autoridad en la institución que esa persona encarna. Por ejemplo, uno obedece la orden de un guardia de tráfico porque, según su rol social de «conductor de coche», viene obligado a hacerlo, con independencia de si ese guardia en particular y

3. Nos limitaremos aquí a una sola definición de la autoridad dejando de lado, por razones de espacio, las elaboraciones clásicas del mundo antiguo, etc.

esa orden específica le parecen indignos de obediencia «personalizada y concreta». Así, la autoridad implica una serie de supuestos (Murrillo, 1972):

a) Una relación de supra-subordinación entre dos individuos o grupos.

b) La expectativa del grupo supraordinado de controlar el comportamiento del subordinado.

c) La vinculación de tal expectativa a posiciones sociales relativamente independientes del carácter de sus ocupantes.

d) La posibilidad de obtención de obediencia se limita a un contenido específico y no supone un control absoluto sobre el obediente (piénsese en un guardia de tráfico que pretendiera ordenarnos cómo debemos pagar nuestros impuestos o si debemos vestir con corbata o que nos ordena traerle un café).

e) La desobediencia es sancionada según un sistema de reglas vinculada a un sistema jurídico o a un sistema de control social extrajurídico.

De este modo, la autoridad hace referencia a la rutinización de la obediencia y a su conexión con los valores y creencias que sirven de apoyo al sistema político del que se trate. Dicho de otra forma, el poder se convierte en autoridad cuando logra legitimarse. Y esto nos conduce necesariamente a preguntarnos qué es la *legitimidad*.

Legítimo, diría de nuevo Weber, es aquello que las personas creen legítimo. La obediencia se obtiene sin recurso a la fuerza cuando el mandato hace referencia a algún valor o creencia comúnmente aceptado y que forma parte del consenso del grupo.

Así las cosas, nada tiene de extraño que los primeros tipos de legitimidad que encontramos en la historia hagan referencia a los valores religiosos de las comunidades. De este modo, encontramos en el antiguo Egipto la figura del *rey-dios*, figura legitimante especialmente fuerte, ya que liga directamente a la autoridad política con la voluntad ordenadora del universo, de modo que la desobediencia no desafía a un orden particular sino nada menos que al orden del universo de los vivos y los muertos. En la misma línea está la idea de *origen divino* de la autoridad, es decir, que se considere a un rey o un emperador como hijo de dios o algo similar, con lo que la fuerza legitimante es igualmente muy alta al suponer a la autoridad un vínculo de sangre con el/los que ordenan el universo. Por último, dentro de estas variantes religiosas tenemos la idea de *vocación divina* como principio ordenador del gobierno legítimo. Aquí

la autoridad de los reyes o los jefes procede de dios mismo y ellos gobiernan «por la gracia de dios»⁴.

En todo caso, el proceso de secularización de Occidente en la modernidad hace que los recursos legitimantes de cuño religioso pierdan importancia, aun cuando éste es un proceso largo y a veces contradictorio. De nuevo una clasificación ofrecida por Weber es pertinente aquí.

Weber distingue tres tipos de legitimidad. La *legitimidad tradicional*, que apela a la creencia en la «santidad» o corrección de las tradiciones inmemoriales de una comunidad como fundamento del poder y la autoridad y que señala como gobiernos legítimos a aquellos que se ejercen bajo el influjo de esos valores tradicionales (la legitimidad monárquica sería el ejemplo evidente de este tipo de legitimidad). La *legitimidad carismática*, que apela a la creencia en las excepcionales cualidades de heroísmo o de carácter de una persona individual y del orden normativo revelado u ordenado por ella, considerando como dignos de obediencia los mandatos procedentes de esa persona o ese orden (la autoridad de líderes y profetas tan distintos entre sí como Gandhi, Mussolini o Jomeini vendría a caer en esta categoría). La *legitimidad legal-racional*, que apela a la creencia en la legalidad y los procedimientos racionales como justificación del orden político y considera dignos de obediencia a aquellos que han sido elevados a la autoridad de acuerdo con esas reglas y leyes. De este modo, la obediencia no se prestaría a personas concretas, sino a las leyes (cuando el liberalismo puso sobre el tapete la idea de «gobierno de leyes, no de hombres» lo hizo siguiendo este tipo de legitimidad).

En todos estos casos la *legitimidad está vinculada a la creencia en la legitimidad*, es decir, es legítimo aquel poder que es tenido por legítimo. Esta perspectiva, que ofrece un amplio campo al análisis empírico sobre la legitimidad en los sistemas políticos, tiene, sin embargo, algunas deficiencias. No la menor de ellas sería (al menos en el caso de la *legitimidad legal-racional*) el hecho de la reducción de la legitimidad a pura legalidad. Esto es, la legitimidad de una decisión o de una autoridad se reducen a la creencia en el procedimiento (legal) con el que esa decisión se adoptó o esa autoridad se eligió. Nos hallamos ante una *legitimidad de origen* puramente legal. Del mismo modo

4. Todavía en algunas de las monedas de Francisco Franco, hasta muy recientemente en circulación en nuestro país, se puede leer: «Francisco Franco, Caudillo de España por la G. de Dios», siendo la «G.» la gracia. Esto demostraría, entre otras cosas, la persistencia de ciertas formas de legitimidad y su mezcla con otras más modernas como mecanismos legitimadores concretos.

la legitimidad de *ejercicio* de la autoridad en cuestión se reduce a su cumplimiento escrupuloso de la legalidad en el ejercicio del poder.

Sin negar que éstos son componentes cruciales de cualquier acción o autoridad legítima en nuestro contexto de Estados democráticos y de Derecho, no es menos cierto que una visión tan estrecha de la legitimidad elimina cualquier consideración sobre la legitimidad material de un orden político cualquiera. Es decir, la calificación de legítimas referida a reglas u órdenes políticos puede prescindir de toda justificación material y no tiene sentido investigar si la creencia fáctica en la legitimidad responde o no a la «justicia» o a la «racionalidad» o al «interés común» de los implicados. Al procurar construir un concepto científico y neutral de legitimidad, las teorías que siguen en la estela weberiana no poseen forma de considerar ilegítima a una autoridad que ha conseguido reconocimiento mediante la manipulación, a la que han dado una apariencia de legalidad. De este modo, para poder enfrentar este problema hemos de salir del paradigma diseñado por Weber y continuado por buena parte de la politología estadounidense y europea y ofrecer una visión alternativa del poder político y de la legitimidad.

V. PODER Y LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICAS

Al igual que el concepto weberiano de poder político partía de una determinada concepción de la acción social teleológica o estratégica, el concepto alternativo de poder y legitimidad que analizaremos en lo sucesivo se fundamenta en la idea de acción comunicativa o concertada.

El concepto de acción comunicativa responde a la idea aristotélica de que existen acciones que se realizan por sí mismas sin que sean meros medios para la obtención de un fin distinto. Así, por ejemplo, cuando un actor interpreta su papel en el escenario o un bailarín ejecuta una danza, su actividad como tal no es algo separado y distinto del fin que persiguen (la creación de placer estético), sino que tal fin se produce dentro de la actividad misma, por así decirlo. Pues bien, podemos imaginar que un grupo de individuos entran en una actividad comunicativa que busca a través del diálogo y el consenso resolver algunos problemas que les afectan a todos. En este caso, la actividad de deliberar conjuntamente tiene como finalidad la elaboración de una voluntad común (no forzada ni lograda a través de coacción o coerción, sino producto de la razón) que sirva para enfrentarse al problema del que se trate. No estamos, pues, ante el supuesto de que

unos manipulan a otros para imponer «su solución» al problema, sino ante la idea de elaboración conjunta de soluciones comunes. La aplicación de este instrumento teórico a la teoría del poder tiene consecuencias muy importantes.

H. Arendt, en línea con lo que acabamos de decir, rompe con la idea del poder como un mecanismo que responde al esquema medios/fines y lo define como «la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar en común, concertadamente». Según eso, el poder no es nunca propiedad de un individuo, sino que «pertenece» al grupo y se mantiene sólo en la medida en que el grupo permanezca unido. Cuando decimos que alguien está en el poder queremos hacer referencia a que es apoderado de cierto número de gente para que actúe en su nombre. En el momento en que el grupo a partir del cual se ha originado el poder desaparece, su poder también se desvanece. Sin el «pueblo» o el grupo no hay poder. Es, entonces, el apoyo del pueblo lo que otorga poder a las instituciones de un país y este apoyo no es sino la continuación del consentimiento que dotó de existencia a las leyes.

Bajo las condiciones de un sistema democrático-representativo se supone que los ciudadanos «dirigen» a los que gobiernan. Las instituciones, por tanto, que no son sino manifestaciones y materializaciones del poder, se petrifican y decaen tan pronto como el poder del grupo deja de apoyarlas.

Esta forma de concebir el poder une ese concepto con la tradición de la antigua Grecia, donde el orden político se basa en el gobierno de la ley y en el poder del pueblo. Desde esta perspectiva se disocia al poder de la relación mandato-obediencia, de la coerción, del conflicto y del dominio. El poder es consensual y es inherente a la existencia misma de comunidades políticas: surge dondequiera que el pueblo se reúna y actúe conjuntamente. Así, lo importante ahora es el procedimiento de adopción de las decisiones, más que las decisiones mismas. El poder, lejos de ser un medio para la consecución de un fin, es realmente un fin en sí mismo, ya que es la condición que posibilita que un grupo humano piense y actúe conjuntamente. El poder, por lo tanto, no es la instrumentalización de la voluntad de otro, sino la formación de la voluntad común dirigida al logro de un acuerdo.

Arendt desarrolla en este punto una teoría de las instituciones y las leyes como materialización del poder que aclara bastante bien las consecuencias de este concepto de poder. Hay leyes, dice, que no son imperativas, que no urgen a la obediencia, sino directivas, esto es, que funcionan como reglas del juego pero no nos dicen cómo hemos de comportarnos en cada momento, sino que nos dotan de un marco de referencia dentro del cual se desarrolla el juego y sin el cual no

podría tener lugar. Lo esencial para un actor político es que compare esas reglas, que se someta a ellas voluntariamente o que reconozca su validez. Pero es muy importante apreciar que no se podría participar en el juego a menos que se las acate (del mismo modo que no es posible jugar al fútbol o al ajedrez si no se acatan las reglas, aunque siempre sea posible hacer trampas). Y el motivo por el que deben aceptarse tales reglas del juego es que dado que los hombres viven, actúan y existen en pluralidad, el deseo de intervenir en el juego (político) es idéntico al deseo de vivir (en comunidad). Por supuesto esas reglas, producto del poder como actividad concertada, pueden intentar cambiarse (el revolucionario, por ejemplo, lo intenta) o pueden ser transgredidas (el delincuente, por ejemplo, lo hace), pero no pueden ser negadas por principio, porque eso significa no desobediencia, sino la negativa a entrar en la comunidad. Las leyes, así, son directivas, dirigen la comunidad y la comunicación humanas y la garantía última de su validez está en la antigua máxima romana: *pacta sunt servanda* (los pactos obligan a las partes).

Pero, indudablemente, en la realidad política no todo funciona de acuerdo con ese esquema consensual y deliberativo que fundamenta el poder y la comunidad. Cuando estamos en presencia de la imposición de una voluntad a otra, dice Arendt, eso no cabe denominarlo poder sino violencia. El poder es siempre no violento, no manipulativo, no coercitivo. Poder y violencia son opuestos, la violencia aparece allí donde el poder pelagra, pero dejada a su propio curso acabará con todo poder. El poder requiere del número, mientras la violencia puede prescindir de él, ya que se apoya en sus instrumentos (armas o coerción). Esos instrumentos pueden ser, desde luego, muy eficientes en la consecución de la obediencia, «del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces», pero lo que nunca podrá surgir de ahí es el poder. La violencia en sí misma concluye en impotencia. Donde no están apoyados por el poder, los medios de destrucción acabarán impidiendo la aparición de poder alguno.

En definitiva, Arendt nos ofrece un concepto de poder que puede utilizarse normativamente a favor de un democratismo radical y en contra de la erosión de la esfera pública en las democracias de masas contemporáneas. Porque el peligro de estas últimas está en suplantarse al poder así definido por las mediaciones de burocracias, de «especialistas», de partidos y otras organizaciones que tienden a eliminar la discusión pública de los asuntos y establecen las bases para un dominio tiránico de lo no-político, del no-poder, de la violencia y la manipulación.

La separación del concepto weberiano del poder es así evidente.

Este último concepto, a través de su implicación con la idea de interés o voluntad individuales, oculta bajo el manto del análisis avalorativo la insinuación de que la única acción racional de los hombres radica en la manipulación estratégica del interlocutor para obtener dominio sobre otros. Para Arendt el poder es la espada de Damocles que pende sobre la cabeza de los gobernantes, mientras para Weber y sus seguidores éste no sería sino esa misma espada en manos de los que dominan (Habermas, 1977).

Sin embargo, este concepto de poder parece proyectar demasiado la idealización de la *polis* griega a nuestras sociedades actuales. En efecto, parece que aun cuando nos desvela importantes fenómenos políticos a los que había permanecido insensible la ciencia política moderna, los márgenes de aplicación de tal análisis son demasiado estrechos como para que resulte fructífero. Si este concepto de poder está vinculado a un «supuesto de laboratorio», ¿cuál sería su utilidad en la sociedad postindustrial de masas gobernada en mucho mayor medida por el paradigma weberiano?

Jürgen Habermas propone, en este sentido, una distinción entre el ejercicio del poder (o sea, el gobierno de unos ciudadanos por otros) y la generación del poder (o sea, su surgimiento). Sólo en este último caso (el de la generación o surgimiento del poder) el concepto de poder de Arendt y sus referencias deliberativas y consensuales son pertinentes. Es cierto, sin embargo, que ningún ocupante de una posición de autoridad política puede mantener y ejercer el poder si su posición no está ligada a leyes e instituciones cuya existencia depende de convicciones, deliberaciones y consensos comunes del grupo humano ante el que responde. Pero también hay que admitir que en el mantenimiento y en el ejercicio del poder el concepto estratégico weberiano explica gran cantidad de cosas. Lo que ocurre es que, a la vez, todo el sistema político depende de que el poder entendido como deliberación conjunta en busca de un acuerdo, legitime y dote de base a ese poder estratégico. Por muy importante que la acción estratégica sea en el mantenimiento y ejercicio del poder, en último término, este tipo de acción siempre será deudora del proceso de formación racional de una voluntad y de la acción concertada por parte de los ciudadanos. Los grupos políticos en conflicto tratan de obtener poder, pero no lo crean. Esta es, según Habermas, la impotencia de los poderosos: tienen que tomar prestado su poder de aquellos que lo producen.

En estas condiciones, la violencia puede aparecer como fuerza que bloquea la comunicación, la deliberación y el consenso necesarios para lograr generar el poder que el sistema requiere. Aquí es donde la comunicación distorsionada, la manipulación y la forma-

ción de convicciones ilusorias e ideológicas hacen surgir una estructura de poder político que, al institucionalizarse, puede utilizarse en contra de aquellos que lo generaron y de sus intereses. Pero para determinar correctamente este proceso necesitamos de instrumentos teóricos que nos hagan capaces de distinguir una deliberación racional de los ciudadanos de un acuerdo logrado a través de la fuerza, la violencia y la manipulación. Es decir, necesitamos determinar cuándo el poder surge deliberativamente y cuándo es un producto manipulado que unos cuantos utilizan en detrimento del colectivo. Para ello inevitablemente debemos referirnos al tema de la legitimidad y de la justificación colectiva de normas práctico-políticas.

La vía por la que Habermas intenta resolver el asunto es, entonces, la de especificar ciertas condiciones formales o procedimientos mínimos que nos hagan capaces de distinguir una deliberación conjunta basada en la razón y el interés general de otra basada en la fuerza, la manipulación o el engaño.

Ahora bien, ¿cuál es el contenido de un procedimiento deliberativo legítimo?, ¿cuáles son las reglas que dotan de fuerza legitimante a las decisiones políticas tomadas a su amparo?, ¿qué es lo que garantiza formalmente la deliberación política legítima? Simplificando, podríamos resumirlas en tres.

Primero, *libertad de las partes* para hablar y exponer sus distintos puntos de vista sin limitación alguna que pudiera bloquear la descripción y argumentación en torno a lo que debe hacerse. Gran cantidad de derechos y libertades típicos del liberalismo democrático cuidan de este principio de libertad de las partes: libertad de expresión, de conciencia, etc.

Segundo, *igualdad de las partes* de modo que sus concepciones y argumentos tengan el mismo peso en el proceso de discusión. Ambas precondiciones tienden a garantizar a todos las mismas opciones para iniciar, mantener y problematizar el diálogo, cuestionar y responder a las diversas pretensiones de legitimidad y, en general, pretenden mantener unas garantías mínimas que permitan poner en cuestión todo el proceso y cualquier resultado al que eventualmente pudiera llegarse. También aquí el constitucionalismo liberal-democrático nos ofrece ejemplos de reglas destinadas a proteger la igualdad de las partes en los procesos deliberativos: libertad de asociación, libertad de prensa, sufragio universal e igual, etc. Del mismo modo, los reglamentos que regulan instituciones deliberativas (el Parlamento, por ejemplo) cuidan de establecer reglas que garanticen en los procesos de discusión esa igualdad de las partes.

La tercera condición se refiere a la estructura misma de la delibe-

ración en común: lo que debe imponerse en la discusión es *la fuerza del mejor argumento* sin que sea posible acudir a la coacción o a la violencia como elemento integrante de la misma. Por supuesto, lo que en cada momento histórico ha sido considerado como mejor argumento varía y se transforma, pero lo esencial aquí es que los participantes sean capaces de reconocer la fuerza de cada argumento de acuerdo con sus convicciones, creencias y valores no manipulados. Las prohibiciones de utilizar la coacción o la violencia en los procesos deliberativos de nuestras democracias están dirigidos a garantizar esto.

Ahora bien, parece que esta idea de legitimidad ligada a procedimientos, deliberaciones conjuntas y acuerdos racionales favorece los valores liberal-democráticos en detrimento de otros (tradicionales, autoritarios, etc.). Esto es, en parte, cierto. Pero lo crucial aquí es que si alguien quisiera demostrar la superioridad de los valores tradicionales o autoritarios sobre los democráticos vendría obligado a hacerlo también según este esquema procedimental (discutiendo en libertad e igualdad y bajo la fuerza del mejor argumento la superioridad de aquellos valores autoritarios o tradicionales frente a los democráticos).

Así pues, y resumiendo, dentro del paradigma arendtiano del poder y de la legitimidad procedimental habermasiana, consideraremos una acción, una norma o una institución como legítima si fuera susceptible de ser justificada como tal dentro de un proceso deliberativo. Y este proceso deliberativo deberá regirse por reglas tales como la libertad y la igualdad de las partes, y deberá igualmente estar guiado por el principio del mejor argumento y la exclusión de la coacción. Aunque ninguno de estos elementos garantiza el resultado final (que el acuerdo efectivamente alcanzado sea «el mejor», por ejemplo), la democracia liberal se basa precisamente en la idea de que si nos equivocamos, al menos lo haremos por nosotros mismos y en muchas ocasiones, como diría John Stuart Mill, es preferible equivocarse por uno mismo que acertar siguiendo los dictados ajenos.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1977): *Crisis de la República*, Taurus, Madrid.
 Beetham, D. (1991): *The Legitimation of Power*, MacMillan, London.
 Habermas, J. (1977): *Problemas de legitimidad en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
 Hague, R., Harrop, M. y Breslegin, S. (1993): *Comparative Government and Politics: An Introduction*, MacMillan, London.
 Lukes, S. (1985): *El poder: un enfoque radical*, Alianza, Madrid.
 Murillo, F. (1979): *Estudios de Sociología política*, Tecnos, Madrid.
 Weber, M.: *Economía y Sociedad*, FCE, México.

LECTURA 2

Villoro, Luis “Ciencia política, filosofía e ideología” en *Vuelta*, Octavio Paz (Director), México, N° 137, abril de 1988, pp. 18-22.

CIENCIA POLÍTICA, FILOSOFÍA e ideología: tres formas de pensamiento que se sustituyen, se entremezclan y confunden a menudo en el lenguaje político. ¿Cuáles son sus relaciones? No tengo la pretensión de desenrañar la madeja. Sólo puedo sugerir una hipótesis para empezar a desenredarla. El discurso ideológico podría entenderse como un resultado de la contradicción a que conduce, en la práctica política, el choque entre otros dos discursos políticos: el filosófico y el científico. Exploremos esta posibilidad.

En la mayoría de los textos políticos encontramos enunciados que pertenecen a dos géneros de discurso distintos. Por una parte, los que se refieren a un estado social *deseable*. Pueden ser proyectos de gobierno, indicaciones de fines por alcanzar, juicios de valor sobre la sociedad, prescripciones sobre las conductas políticas correctas, o aún proposiciones descriptivas o teóricas que se refieren a un ordenamiento social considerado justo o legítimo. Cualquiera que sea su forma, suponen una concepción, más o menos expresa, de una sociedad posible que no corresponde necesariamente a la existente. Toda filosofía política se formula, en gran medida, en ese tipo de discurso.

Por otra parte, encontramos enunciados que se refieren a características de la sociedad *existente*, con independencia de la evaluación que nos merezcan. No hablan de los proyectos políticos elegibles sino de las fuerzas históricas que podrían favorecer u obstaculizar su realización, no formulan los fines deseables sino las relaciones entre los medios para alcanzarlos. Sus prescripciones, si las hay, no son normativas sino hipotéticas, hablan de la efectividad de la acción, no de su obligatoriedad. Cualquiera que sea la forma de sus enunciados, se refieren a características y mecanismos de poder, o a las fuerzas e intereses históricos ligados a su ejercicio. Si el primer tipo de discurso juzga la sociedad en relación con lo posible, el segundo la explica por lo real, si aquél trata de justificar cuál sería el poder legítimo, éste pretende explicar el poder efectivo. En su forma más sistemática y rigurosa, este segundo discurso pretendería formular una "técnica" o una "ciencia" del poder. El lenguaje político no se entiende sin una mezcla y confluencia de enunciados que pertenecen a uno y otro discursos.

Pero el discurso filosófico y el que aspira a ser científico responden a preguntas distintas, expresan, por lo tanto, formas de pensamiento diferentes.

Desde sus inicios, en Grecia, la filosofía política se pregunta por la sociedad justa. Por ello figura modelos de sociedad que no coinciden con la descripción de un orden social existente. Porque la sociedad justa no coincide con la real, la filosofía política tiene que ser un pensamiento de ruptura con la situación existente y de postulación de un orden distinto. Porque la sociedad sólo se legitima en la medida en que responde a ese orden diferente, el pensamiento político ha de ser una reflexión sobre el fundamento de legitimidad del Estado. Y lo fundante no puede coincidir con lo fundado. La filosofía política ha sido siempre la búsqueda de un orden fundante o de un acto de fundación que no forma parte del orden fundado por él.

Según las distintas filosofías, fundamento puede ser la voluntad divina, la naturaleza, un orden racional, o bien un convenio voluntario entre contratantes; puede conocerse por revelación o por razón pura, por el examen de la naturaleza o de las aspiraciones humanas; pero siempre se trata de algo que está fuera de la sociedad empírica, presente; pertenece a una categoría distinta a la de los componentes fácticos de la sociedad existente. Por ello se coloca en un estado que trasciende la historia o que se encuentra en su origen o en su fin. La filosofía política pregunta por *lo otro* de esta sociedad, capaz de fundarla.

En Platón la sociedad justa responde al orden eterno de las ideas; en todos los utopistas, a un orden racional o a las aspiraciones de la naturaleza humana; en el contractualismo, se legitima en un acto de fundación a partir de un estado, natural o racional, anterior a la historia. El llamado "estado de naturaleza" no es una suposición arbitraria, sino la expresión de la situación *otra* en la cual se da el acto fundante de toda sociedad legítima. En algunos filósofos, al rechazar ese "estado natural" originario, lo que presta sentido a la acción política ya no se sitúa en el origen hipotético de la historia sino en su fin. La sociedad justa advendrá con la eliminación de la actual. La meta final, aun inexistente, da sentido y valor a la acción presente. En otros pensadores, la reflexión filosófica tendría que plantear las condiciones de una sociedad racional. La búsqueda del fundamento de legitimidad remite entonces a las condiciones de la racionalidad. Sea el origen de la sociedad "por naturaleza" o "por convención", el fundamento no forma parte de las fuerzas históricas que mueven la sociedad real: es un orden cósmico, un orden racional o una

voluntad colectiva libre. Sitúese en el inicio o en el fin, está en un nivel distinto de los hechos históricos, por ello sólo puede formularse con modelos racionales de sociedad o bien representarse ya sea por un acto primero que rompe el estado previo a la sociedad actual o por un acto último que la abole para iniciar la verdadera historia.

La sociedad actual se puede juzgar entonces en relación con el orden o con el acto que la funda y legitima. A su luz, la situación existente revela su grado de inadecuación al fundamento que podría justificarla. Así, toda filosofía política tiene, por necesidad, un contenido evaluativo, de carácter religioso o ético. No es separable de la postulación del valor y el sentido. Lo que da valor a cualquier sociedad varía, naturalmente, según las doctrinas filosóficas. Puede ser la realización del bien común conforme a la voluntad divina, el cumplimiento del derecho natural, al advenimiento de un orden moral autónomo entre sujetos libres, la realización del mayor bien para el mayor número o, en fin, la desaparición de la enajenación y la dominación entre los hombres. En cualquier caso, la filosofía, al preguntar por la sociedad justa, es también una reflexión sobre el fin valioso que da sentido a la acción política. El discurso filosófico, en política, no puede prescindir de un lenguaje valorativo.

Pero la pregunta por el fundamento de legitimidad no es una pregunta científica. Porque la ciencia —al menos la ciencia empírica, en la versión que compartimos actualmente— trata de procesos del mundo real, de hechos y de relaciones entre hechos, no de fines ni de valores.

La ciencia política empieza en Occidente cuando la pregunta cambia. Ya no se dirige a la sociedad justa sino a la sociedad real, no busca el fundamento de legitimidad sino las causas del poder. Su respuesta no acude a algo fuera del decurso histórico sino a los factores que constituyen y explican ese decurso.

Algunos filósofos antiguos, desde Aristóteles hasta Marsilio de Padua, se plantearon ya esas preguntas. En esa medida podemos encontrar en ellos un discurso científico al lado del filosófico. Pero si Maquiavelo para unos, Hobbes para otros, son los pioneros de la ciencia política moderna es porque ambos trataron de responder de manera explícita a esas preguntas.

Maquiavelo nunca desarrolló una teoría acabada, ni siquiera propuso una concepción global nueva del cuerpo político. ¿Por qué puede considerarse entonces uno de los fundadores de la ciencia política? Porque su pregunta es distinta a la de sus predecesores. Interroga por las causas reales del Estado y, en su origen, no encuentra naturaleza ni razón, ni pactos entre iguales, en su origen encuentra un hecho descarnado: la fuerza. El origen del poder está en la voluntad del príncipe. A Maquiavelo le interesa el Estado como una realidad que cumple, de hecho, una función necesaria. Importa la sociedad como un producto histórico de fuerzas ciegas, antes que como un orden deseable y elegido. La historia es el resultado del juego entre la *Fortuna* y la *virtú*, es decir, entre las fuerzas reales que rebasan la voluntad del individuo y el denuedo de éste para conocerlas y aprovecharlas.

El arte del político consiste justamente en comprender y utilizar para su propio poder las fuerzas ciegas de la Fortuna. El problema de la legitimidad cambia en este contexto: la legitimidad es uno de los factores del poder real que el príncipe debe propiciar para mantenerlo. El filósofo anterior decía: la voluntad común otorga legitimidad al príncipe. Maquiavelo dice: el poder del príncipe es legítimo porque ejerce la voluntad común. En el primer caso, la voluntad general funda el *derecho* al poder, en el segundo, el *hecho* del poder expresa la voluntad general.

En Hobbes la reflexión es diferente. Aunque su enfoque es aún más filosófico que científico, su pregunta principal tiene analogías con la de Maquiavelo. Al igual que éste, Hobbes se pregunta por las causas reales que explican el poder existente, pero no parte de la observación de la mecánica real del poder, sino de un modelo racional que, al instar de la mecánica de Galileo, le permita deducir todos los movimientos sociales a partir de ciertas fuerzas elementales. El Estado es la consecuencia de esas fuerzas que entran en colisión de manera necesaria. El miedo a una muerte violenta, la lucha entre los deseos egoístas están en el origen del poder político. Hobbes reflexiona también detenidamente sobre las condiciones de legitimidad del Estado, pero le interesa más una cuestión previa: ¿cuál es la causa, el móvil que da origen al Estado? Y encuentra un elemento real, el miedo, a partir del cual inferir todos los movimientos políticos.

Por distintas que sean sus reflexiones, tanto en Maquiavelo como en Hobbes ha aparecido un nuevo enfoque: la búsqueda de los mecanismos efectivos del poder político, independientemente de su carácter deseable. La filosofía política, en su discurso de legitimidad se preguntaba: dado el fundamento ¿cuál es el poder legítimo? Cabe ahora otra pregunta: dado el poder existente ¿cómo lograr la legitimidad? El discurso científico se refiere al poder real, a los mecanismos que lo obstaculizan o promueven y sólo a partir de él estudia la legitimidad, como parte de esos mecanismos.

Si las dos preguntas difieren por principio, también será distinto el contenido de una y otra respuesta. La pregunta filosófica remite a *lo otro* de la sociedad existente, la pregunta científica, a los componentes de *esta misma* sociedad que explican su existencia. El discurso filosófico, por ejemplo, habla del interés general que se cumple en una sociedad justa, el discurso científico, de los intereses particulares que chocan en la sociedad existente. La filosofía no puede prescindir de juzgar la sociedad conforme a fines y valores, la ciencia política sólo puede juzgar de la eficacia de los medios para lograr los fines elegidos o de los intereses efectivos que seleccionan los valores, pero no puede elegir fines o preferir valores. La filosofía política es una reflexión sobre el fundamento y la legitimidad del poder, la ciencia política, sobre sus causas y efectos. Por eso sólo la filosofía política puede justificar una práctica política que rechace el poder existente por juzgarlo injusto, porque sólo ella puede postular un orden que niega lo existente. En cambio, sólo el conocimiento de las causas y efectos reales del poder

puede suministrar una técnica para alcanzarlo, sea o no justo.

El discurso de la justificación y el discurso de la efectividad del poder son lógicamente independientes, no pueden deducirse uno del otro. Del conocimiento de las fuerzas sociales que actúan en la historia y de los medios que aseguran el poder político no pueden concluirse las características de la sociedad más valiosa. A la inversa, de la postulación de la sociedad deseable no pueden inferirse las prácticas adecuadas, en cada caso, para realizarla. Una ciencia política pretende desentrañar los factores que permiten realizar una forma de dominación, aunque no formule juicios sobre su valor; sólo una reflexión filosófica puede proponer las condiciones de una sociedad justa, aunque ignore los mecanismos necesarios para realizarla.

Cualquier teoría de la acción política racional requiere, por ende, de ambos discursos. Porque toda acción racional supone un conocimiento tanto de los fines deseables como de los medios para realizarlos. Una teoría de la acción política es así un híbrido de dos lenguajes que no se implican lógicamente: un lenguaje sobre el poder efectivo y un lenguaje sobre la sociedad deseable. Una teoría política que, por pretender ser científica, se limitara al primer lenguaje, podría darnos a conocer las condiciones para realizar un fin último, previamente elegido, pero no justificaría la conveniencia de elegir ese fin; podría explicarnos las causas y las consecuencias de una forma de poder, pero no legitimarla. A la inversa, una teoría política que prescindiera de ese lenguaje, podría determinar las condiciones de posibilidad de una sociedad justa y, por lo tanto, postular los fines últimos por elegir, pero sería incapaz de comprender las condiciones efectivas de su realización. La ciencia política sin filosofía tiende a reducir la práctica política a la acción eficaz en relación con el poder, la reflexión filosófica sin ciencia tiende a concebir la práctica política en términos de una acción justa o racional. La primera conduce a una teoría de la acción como medio para el poder, con independencia de la bondad del fin, la segunda a una reflexión sobre los fines deseables, sin un conocimiento seguro de la oportunidad de realizarlos.

En las grandes teorías políticas subsisten necesariamente ambos discursos, aunque no sean siempre claras sus relaciones conceptuales. El capítulo XI de *El Principio* legitima los actos del soberano al postular como su fin un estado social deseable: la realización de la nación italiana, pero ese capítulo no se deduce de las técnicas para mantener el poder descritas en los anteriores. De parecida manera, en *El Leviatán*, de la mecánica psicológica que conduce necesariamente al Estado no puede deducirse la obligatoriedad de preservar los derechos naturales. La postulación de ese fin para el Estado no forma parte de la mecánica del egoísmo, sino de una filosofía racional común al siglo.

Aún en el intento más consistente para elevar la teoría política al nivel de una ciencia, el de Marx, al lado del discurso sobre las leyes que determinan la dinámica económica y social —asunto de ciencia— subsiste el discurso humanista y moral sobre la sociedad

digna del hombre. Es, por decir lo menos, muy difícil de demostrar que éste último pueda derivarse del primero, pese a los esfuerzos de Lukacs y sus seguidores. Si el primer discurso aspira a conformarse a los requisitos de un lenguaje científico, el segundo deriva de una antropología y una ética filosóficas.

Si los dos discursos no son derivables uno del otro, cabe que, al juzgar una práctica concreta, puedan resultar inconsistentes. Un discurso filosófico, al proyectar los fines de una sociedad deseable, puede inducir a una práctica política que un conocimiento científico de la realidad mostraría inadecuada para lograr los fines propuestos, y a la inversa. Tratar de realizar a toda costa la sociedad deseable sin adecuarse a las circunstancias existentes conduce a un resultado contrario. “Qui fait l’ange fait la bête” decía Pascal. Y esa sentencia es especialmente verdadera en política. El “puro” que trata de llevar adelante, a cualquier precio, el proyecto de una sociedad soñada suele despertarse con una realidad inhumana entre las manos.

Cuando la práctica política sigue las propuestas de un discurso filosófico, en contradicción con las condiciones señaladas por el discurso sobre la realidad del poder, surge el utopismo. A la inversa, cuando la práctica política sigue, de hecho, las prescripciones de un discurso sobre el poder, en contradicción con las propuestas de un discurso filosófico que lo legitima, surge la ideología. Veamos este último punto.

El concepto de ideología es de los más ambiguos. Suele ser usado en muchos sentidos. No podemos entrar aquí en una discusión sobre ellos, que hemos intentado en otro lugar.¹ Nos referimos ahora a un tipo de ideología usual en los textos políticos. Utilizaremos el término para referirnos a un conjunto de enunciados insuficientemente justificados que tiene por función mantener el poder de un grupo o clase social mediante el intento de prestar legitimidad a ese poder.

Pues bien, el discurso ideológico podría verse como un intento fallido de superar la antinomia que surgiría, en la práctica política, entre un discurso filosófico, que legitima un poder, y un discurso empírico sobre los mecanismos eficaces para mantenerlo, entre la filosofía política y la ciencia del gobierno.

Todo grupo o clase pretendiente al poder intenta legitimar su pretensión por un proyecto político que opone a la situación existente medidas susceptibles de conducir a otra situación más justa. Supone pues una reflexión sobre el fundamento de la sociedad y sobre los valores que responden al interés general. Todo proyecto político tiene que referirse así, de manera expresa o implícita, a una filosofía política. Pero, al ejercer el poder, todo grupo o clase requiere de otro tipo de conocimiento: el de los mecanismos que debe utilizar, en una circunstancia concreta, para mantener el poder. Supone pues un conocimiento de la práctica real del poder, independiente de sus fines, que intenta fundarse en una ciencia o un arte políticos. Este responde al interés particular de un grupo.

Entre el interés general y el particular suele surgir una antinomia. En muchas acciones políticas

concretas, el detentador del poder se ve obligado a elegir entre una práctica fiel al proyecto político derivado de su filosofía y otra que le prescriben las necesidades del mantenimiento del poder. Tiene que adecuar su proyecto a las circunstancias reales, limitarlo a lo posible, entrar en compromisos con las fuerzas contrarias, variarlo para hacerlo factible. A menudo se ve obligado a elegir entre escuchar la voz de su filosofía, a riesgo de perder el poder, o seguir las prescripciones de una ciencia del gobierno, a costa de ser infiel a sus proyectos. Si sigue la primera posibilidad dará testimonio de los valores elegidos pero será derrotado. Es el destino de los "puros" en política, los utopistas, los profetas sociales, los mártires políticos, los poseos de una idea, los justicieros. Si, en cambio, se inclina ante las fuerzas existentes, podrá mantener el poder, pero el estado social que sostendrá no será ya el deseado. Es la suerte de los políticos realistas, "dialécticos", oportunos y eficaces, que no temen "ensuciarse las manos".

El peso de las fuerzas históricas puede ser tal que el mantenimiento del poder por un grupo conduzca a un estado de cosas contrario al proclamado por su filosofía. Los jacobinos justifican su poder en un pensamiento libertario y, para mantenerlo, tienen que ejercer el terror. El liberalismo clásico proclama la bondad de una sociedad de hombres libres e iguales ante la ley, pero los regímenes burgueses en el poder dan lugar a un orden social que, de hecho, coarta la libertad real de un gran número. El marxismo-leninismo proyecta una sociedad liberada de la enajenación y de toda forma de dominio y, después de la revolución, desemboca en un Estado burocrático totalitario. El llamado "neoliberalismo" proclama las virtudes de un "mini-Estado" en favor de la autonomía individual, y tiene que frenar los programas sociales que protegen la autonomía real de muchos. Muchos partidos socialdemócratas o populistas acceden al poder con el proyecto de reformar un estado social injusto y se ven obligados a administrarlo. En todos esos casos, el grupo dominante tiene que manejar dos discursos: el que expresa un proyecto conforme con el interés general y el que responde a un interés particular de poder. La ideología supone la tensión entre ambos.

El pensamiento ideológico permite conciliar aquellos dos lenguajes contrapuestos. Responde a la necesidad de ocultar la contradicción entre la práctica del poder y los principios filosóficos invocados para legitimarlo. Supone una hazaña lingüística: borrar, con las palabras, la contradicción lógica entre un discurso que, por principio, niega la sociedad existente y otro cuyo objetivo es exponer los procedimientos para mantener el sistema de poder. Tiene que efectuar así una labor de ocultamiento: oculta el lenguaje descarnado del poder bajo el lenguaje de la sociedad deseable. Presenta, para ello, las necesidades del poder real como si fueran acciones que se derivaran del proyecto filosófico sobre la sociedad deseable. Procede así a una interpretación de la filosofía política que permite, mediante la ambigüedad o el cambio de sentido de sus términos, justificar las prácticas contrarias a los principios de esa filosofía. La ideología es un discurso de

legitimación del interés particular de un grupo, mediante una lectura de una filosofía política que proclama el interés general de toda la sociedad. Intentar deducir de la doctrina cristiana la legitimidad de la conquista, de una doctrina libertaria la justificación del terror, interpretar una teoría revolucionaria a modo de legitimar un Estado opresor o una filosofía liberal para justificar la explotación, son ejemplos claros de pensamiento ideológico. En todos ellos, un pensamiento filosófico que proclama las condiciones de una sociedad más justa se distorsiona de manera que no parece contradecir una política de mantenimiento del poder.

La ideología es pues un pensamiento ambiguo. Entraña una reflexión filosófica sobre la sociedad deseable y, a la vez, una aceptación consciente de los medios necesarios al mantenimiento del poder efectivo. Intenta hacer consistentes esos dos elementos. Por una parte, el discurso filosófico, que propone una sociedad posible conforme al interés general, debe distorsionarse para justificar la situación real, conforme a un interés particular. Por otra parte, el discurso científico, que señala los factores conducentes al poder de un grupo, tiene que presentarse como si justificara la sociedad deseable, conforme al interés general.

Dijimos que toda filosofía política opone a la sociedad existente una sociedad otra. Pues bien, la ideología invierte la dirección de ese pensamiento al ponerlo al servicio de la sociedad existente. La filosofía es pensamiento de ruptura, la ideología, de reiteración. Su función consiste en distorsionar un pensamiento filosófico para que parezca legitimar lo existente. Pero, aunque distorsionado, subsiste en ella el pensamiento filosófico originario, con su capacidad de ruptura y su propuesta permanente de una sociedad distinta.

La liberación de la ideología no consiste en oponerle un pensamiento científico. Todo lo contrario, el pensamiento científico no puede oponer al poder efectivo valores y proyectos que lo nieguen. Su función es otra: comprender los factores del poder real, con independencia de sus valores. Puede anunciar la posibilidad de otra situación social, pero no proponerla como valiosa ni, mucho menos, legitimarla.

La crítica del pensamiento ideológico consiste en mostrar la distorsión que ejerce: señalar los intereses particulares que encubre y sus discrepancias con el discurso filosófico que invoca. La crítica de la ideología es pues una actividad filosófica. Recupera la reflexión filosófica originaria mediante el análisis crítico de los enunciados y de las funciones del discurso ideológico. Muestra cómo el poder y la situación social existentes no se justifican en el discurso filosófico que la ideología invoca. Redescubre así un pensamiento de ruptura bajo el pensamiento de poder que lo oculta. La crítica contra la ideología consistiría en mostrar, por ejemplo, que el terror no defiende a la libertad, que las fuerzas libres del mercado no garantizan la autonomía individual, que el Estado totalitario no puede justificarse en la doctrina socialista y así sucesivamente. En todos los casos, la crítica no confronta la ideología con la ciencia política sino con una reflexión filosófica. Puede recuperar el contenido

genuino de una doctrina libertaria sepultada y confundida bajo la ideología, o bien oponer a ésta una nueva reflexión que conduzca a nuevos proyectos de sociedad, libres de la distorsión ideológica.

Lleguemos a alguna conclusión. Es frecuente considerar toda filosofía política como una ideología. Esto sólo tiene sentido si se toma "ideología" en una acepción muy amplia como un conjunto de creencias condicionadas por las relaciones sociales. Pero entonces el enunciado "toda filosofía es ideología" se convierte en un simple *truismo*. Sólo quiere decir que toda filosofía tiene condiciones sociales, lo cual es algo obvio que puede predicarse de cualquier actividad humana. Tampoco puede inferirse de ese enunciado nada acerca de la verdad o falsedad de una filosofía, pues del condicionamiento social de una creencia no puede deducirse su valor de verdad.

Plantear la relación entre filosofía e ideología sólo tiene interés si se toma "ideología" en un sentido estricto, más preciso: si se entiende por ese término creencias que no están suficientemente justificadas, como las de la ciencia, y que distorsionan la realidad, por cumplir una función en favor del poder de un grupo social. Si las reflexiones anteriores tienen algún peso, la filosofía política no podría confundirse, sin más, con la ideología. En la medida en que una doctrina filosófica se utiliza para legitimar una situación

de poder de una clase o grupo social se convierte en ideología; sólo entonces el pensamiento filosófico ejerce una función *reiterativa* de las creencias existentes que permiten mantener un sistema de dominación. Pero la crítica de la ideología no puede ser, ella misma, ideológica.

La actividad filosófica auténtica ha tenido siempre por función liberar a las mentes de las creencias recibidas sin discusión, despojarlas de los prejuicios aceptados, ponerlas en franquía para ver, detrás de las distorsiones del lenguaje, la realidad. En la medida en que la crítica filosófica revela las distorsiones del discurso ideológico, en la medida en que, frente a las creencias que apoyan la situación existente, puede proponer una sociedad *otra*, la actividad filosófica ejerce una función *disruptiva* de las creencias, que abre la posibilidad de una liberación del dominio.

Entre la imparcialidad de la ciencia y la ilusión ideológica, la filosofía política conserva su propio campo: por un lado, plantear las condiciones de una sociedad deseable, conforme a la razón, por el otro, liberar las conciencias para poder alcanzarla.

NOTA

¹ El concepto de ideología y otros ensayos, F.C.E., México, 1986.



N° 30 L. - 100 fr. T.F. - U.P. - 8 fr.
 EDITION DE LUXE (JAPON)
 Abonnements (étranger) 200 fr. par an.

LA CRITIQUE

REVUE ILLUSTRÉE
 BIBLIOTHÈQUE D'ART
 Collection 2 volumes
 PRIX 100 fr.

L'ŒUVRE - 22, Rue Turgot
PEER GYNT

Poème dramatique en 5 actes
 d'Henrik Ibsen, traduit de E. Giono
 Traduction de M. Giono-André
 Œuvres complètes par M. Giono-André
 Suite de Volubis par M. HERRIER

Acte I	M. DU MÈRE
Acte II	M. DUPON
Acte III	M. GYNT
Acte IV	M. HERRIER
Acte V	M. HERRIER
Acte VI	M. HERRIER
Acte VII	M. HERRIER
Acte VIII	M. HERRIER
Acte IX	M. HERRIER
Acte X	M. HERRIER
Acte XI	M. HERRIER
Acte XII	M. HERRIER
Acte XIII	M. HERRIER
Acte XIV	M. HERRIER
Acte XV	M. HERRIER
Acte XVI	M. HERRIER
Acte XVII	M. HERRIER
Acte XVIII	M. HERRIER
Acte XIX	M. HERRIER
Acte XX	M. HERRIER
Acte XXI	M. HERRIER
Acte XXII	M. HERRIER
Acte XXIII	M. HERRIER
Acte XXIV	M. HERRIER
Acte XXV	M. HERRIER
Acte XXVI	M. HERRIER
Acte XXVII	M. HERRIER
Acte XXVIII	M. HERRIER
Acte XXIX	M. HERRIER
Acte XXX	M. HERRIER
Acte XXXI	M. HERRIER
Acte XXXII	M. HERRIER
Acte XXXIII	M. HERRIER
Acte XXXIV	M. HERRIER
Acte XXXV	M. HERRIER
Acte XXXVI	M. HERRIER
Acte XXXVII	M. HERRIER
Acte XXXVIII	M. HERRIER
Acte XXXIX	M. HERRIER
Acte XL	M. HERRIER
Acte XLI	M. HERRIER
Acte XLII	M. HERRIER
Acte XLIII	M. HERRIER
Acte XLIV	M. HERRIER
Acte XLV	M. HERRIER
Acte XLVI	M. HERRIER
Acte XLVII	M. HERRIER
Acte XLVIII	M. HERRIER
Acte XLIX	M. HERRIER
Acte L	M. HERRIER

LECTURA 3

Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (editores). *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 218-224.

aspectos son de difícil distinción) sobre las cosas de la ciudad. De esa forma se ha producido desde el comienzo una transposición de significado desde el conjunto de las cosas calificadas en cierto modo (justamente con un adjetivo calificativo como "político") a la forma de saber más o menos organizado sobre este mismo conjunto de cosas: una transposición no diferente de aquella que ha originado términos como física, estética, economía, ética, y últimamente cibernética. Por siglos se ha empleado el término p. predominantemente para indicar obras dedicadas al estudio de aquella esfera de actividad humana que de alguna manera hace referencia a las cosas del estado. *Política methodice digesta*, lo mencionamos para dar un famoso ejemplo, es el título de la obra con la cual Johannes Althusius (1603) expuso una teoría de la *consociatio publica* (el estado en el sentido moderno de la palabra) que comprendía en su interior varias formas de *consociationes* menores.

En la Edad Moderna el término perdió su significado original, poco a poco sustituido por otras expresiones como "ciencia del estado", "doctrina del estado", "ciencia política", "filosofía política", etc., y se emplea comúnmente para indicar la actividad o el conjunto de actividades que de alguna manera tienen como término de referencia la *polis*, es decir el estado. De esta actividad la *polis* a veces es el sujeto, por lo cual pertenecen a la esfera de la p. actos como el ordenar (o el prohibir) algo con efecto vinculante para todos los miembros de un determinado grupo social, el ejercicio de un dominio exclusivo sobre un determinado territorio, el legislar con normas válidas *erga omnes*, la extracción y la distribución de recursos de un sector al otro de la sociedad, etc.; a veces es objeto, por lo cual pertenecen a la esfera de la p. acciones como conquistar, mantener, defender, ampliar, reforzar, abatir, trastornar el poder estatal, etc. Es una prueba el hecho de que obras que continúan la tradición del tratado aristotélico en el siglo XIX se llaman *Filosofía*

Política.

I. EL SIGNIFICADO CLÁSICO Y MODERNO DE POLÍTICA. Derivado del adjetivo de polis (*politikós*) que significa todo lo que se refiere a la ciudad, y en consecuencia ciudadano, civil, público, y también sociable y social, el término p. ha sido transmitido por influjo de la gran obra de Aristóteles titulada *Política*, que debe ser considerada como el primer tratado sobre la naturaleza, funciones, las divisiones del estado y sobre las varias formas de gobierno, predominantemente en el significado de arte o ciencia del gobierno, es decir de reflexión, sin importar si con intenciones meramente descriptivas o incluso prescriptivas (pero los dos

del derecho (Hegel, 1821), *Sistema de la ciencia del estado* (Lorenz von Stein, 1852-1856), *Elementos de ciencia política* (Mosca, 1896), *Doctrina general del estado* (Georg Jellinek, 1900). Conserva parcialmente el significado tradicional la obra de Croce, *Elementos de política* (1925), en la cual p. conserva el significado de reflexión sobre la actividad política y por lo tanto está en lugar de "elementos de filosofía política". Una prueba ulterior es la que se puede deducir del uso en todas las lenguas de mayor difusión de llamar historia de las doctrinas o historia de las ideas políticas o aun más en general del pensamiento político la historia que, si hubiera permanecido inmutable el significado transmitido por los clásicos, habría debido llamarse historia de la p., por analogía con otras expresiones como historia de la física, o de la estética o de la ética: uso que todavía recoge Croce y que en la pequeña obra citada llama "Para la historia de la filosofía de la política" el capítulo dedicado a un breve: *excursus* histórico de las políticas modernas.

II. LA TIPOLOGÍA CLÁSICA DE LAS FORMAS DE PODER. El concepto de p. entendida como forma de actividad o de praxis humana está estrechamente vinculado con el del poder. El poder ha sido definido tradicionalmente como "consistente en los medios para obtener alguna ventaja" (Hobbes) o análogamente como el "conjunto de los medios que permiten conseguir los efectos deseados" (Russell). Siendo uno de estos medios el dominio sobre otros hombres (además del dominio sobre la naturaleza), el poder se define a veces como una relación entre dos sujetos de los cuales "uno impone al otro su voluntad y le determina a su pesar el comportamiento; pero como el dominio sobre los hombres generalmente no tiene un fin en sí mismo sino que es un medio para obtener "alguna ventaja" o más exactamente los "efectos deseados", al igual que el dominio sobre la naturaleza, la definición del poder como tipo de relación entre

sujetos debe integrarse con la definición del poder como la posesión de los medios (de los cuales los dos principales son el dominio sobre los otros hombres y el dominio sobre la naturaleza) que permiten conseguir, justamente, "alguna ventaja" o "los efectos deseados". El poder político pertenece a la categoría del poder de un hombre sobre otro hombre (no del poder del hombre sobre la naturaleza). Esta relación de poder se expresa en muchas formas, en las que se reconocen fórmulas típicas del lenguaje político: como relación entre gobernantes y gobernados, entre soberano y súbditos, entre el estado y los ciudadanos, entre orden y obediencia, etcétera.

Hay varias formas del poder del hombre sobre el hombre: el poder político es sólo una de éstas. En la tradición clásica, que se remonta específicamente a Aristóteles, se consideraban sobre todo tres formas de poder: el poder paterno, el poder despótico y el poder político. Los criterios de distinción han sido diferentes en los distintos tiempos. En Aristóteles se bosqueja una distinción basada en el interés de aquel en favor del cual es ejercido el poder: el paterno se ejerce en favor del hijo, el despótico en el interés del patrón, el político en el interés de quien gobierna y de quien es gobernado (solamente en las formas correctas de gobierno, desde el momento que las formas corruptas se distinguen justamente por el ejercicio del poder en el interés del gobernante). Pero el criterio que terminó por prevalecer en los tratados de los justicistas fue el del fundamento o del principio de legitimización (que se formula claramente en el cap. XV del *Segundo tratado sobre el gobierno* de Locke): el fundamento del poder paterno es la naturaleza, el del poder despótico el castigo por un delito cometido (la única hipótesis en este caso es la del prisionero de guerra, que ha perdido una guerra injusta), el del poder civil el consenso. A estos tres motivos de justificación del poder corresponden las tres fórmulas clásicas del fundamento de la obliga-

ción: *ex natura, ex delicto* y *ex contráctil*. Ninguno de los dos criterios, por otra parte, permite individualizar el carácter específico del poder político. Efectivamente, el hecho de que el poder político se caracterice respecto del paterno y del despótico por estar basado sobre el consenso o por estar dirigido en el interés de los gobernados es un carácter distintivo no de cualquier gobierno sino sólo del buen gobierno: no es una connotación del poder político en cuanto tal sino más bien de la relación p. correspondiente al gobierno tal como debería ser. En la realidad los escritores políticos han reconocido siempre tanto los gobiernos paternalistas como los gobiernos despóticos, vale decir gobiernos en los cuales la relación entre soberano y súbditos se asimila a la relación entre padres e hijos o a la relación entre patrón y esclavos, los que de hecho no son menos gobierno que aquellos que actúan por el bien público y que están basados en el consenso.

II, LA TIPOLOGÍA MODERNA DE LAS FORMAS DE PODER. Con el objeto de encontrar el elemento específico del poder político parece ser más conveniente el criterio de clasificación de las varias formas de poder que se basa sobre los medios de los cuales se sirve el sujeto activo de la relación para condicionar el comportamiento del sujeto pasivo. Basándose en este criterio pueden distinguirse tres grandes clases en el ámbito del concepto muy lato de poder. Estas clases son: el poder económico, el poder ideológico y el poder político. El primero es el que utiliza la posesión de ciertos bienes, necesarios o supuestos tales, en una situación de escasez, para inducir a aquellos que no los poseen a tener una cierta conducta, que consiste principalmente en la ejecución de un cierto tipo de trabajo. En la posesión de los medios de producción reside una enorme fuente de poder por parte de aquellos que los poseen: el poder del dueño de una empresa deriva de la posibilidad que la posesión o la disponibilidad de los me-

dios de producción le da de obtener la venta de la fuerza de trabajo en cambio de un salario. En general, todo poseedor de bienes abundantes es capaz de condicionar el comportamiento de quien se encuentra en condiciones de debilidad y de penurias a través de la promesa y la atribución de compensaciones. El poder ideológico se basa sobre la influencia que las ideas formuladas en cierta manera, emitidas en ciertas circunstancias, por una persona investida con una cierta autoridad, difundidas con ciertos procedimientos, tienen sobre la conducta de los asociados: de este tipo de condicionamiento nace la importancia social en todo grupo organizado de aquellos que saben, de los conocedores, sean los sacerdotes de las sociedades arcaicas o los intelectuales o los científicos de las sociedades evolucionadas, porque a través de éstos, y de los valores que ellos difunden y los conocimientos que imparten, se cumple el proceso de socialización necesario para la cohesión y la integración del grupo. En fin, el poder político se basa sobre la posesión de los instrumentos a través de los cuales se ejerce la fuerza física (las armas de todo tipo y grado): es el poder coactivo en el sentido más estricto de la palabra. Las tres formas de poder instituyen y mantienen una sociedad de desiguales, es decir dividida entre ricos y pobres en base al primero, entre conocedores e ignorantes en base al segundo, entre fuertes y débiles en base al tercero, y genéricamente, entre superiores e inferiores.

En cuanto poder cuyo medio específico es la fuerza —se entiende, como se demostrará a continuación, el uso exclusivo de la fuerza, que es el medio más eficaz para condicionar los comportamientos— el poder político es en toda sociedad de desiguales el poder supremo, es decir el poder al cual todos los demás están de alguna manera subordinados; el poder coactivo es en efecto aquel al que recurre todo grupo social (la clase dominante de todo grupo social), en última instancia, o como *extrema ratio*, para defenderse de los ataques

externos o para impedir con la disgregación del grupo la propia eliminación. En las relaciones entre los miembros de un mismo grupo social, a pesar del estado de subordinación que la expropiación de los medios de producción crea en los expropiados hacia los expropiadores, a pesar de la adhesión pasiva a los valores de grupo por parte del mayor número de los destinatarios de los mensajes ideológicos emitidos por la clase dominante, sólo el empleo de la fuerza física sirve, si bien sólo en los casos extremos, para impedir la insubordinación y la desobediencia de los subordinados, como lo prueba abundantemente la experiencia histórica. En las relaciones entre grupos sociales diferentes, a pesar de la importancia que pueden tener la amenaza o la ejecución de sanciones económicas para inducir al grupo adversario a desistir de un cierto comportamiento (en las relaciones intergrupales tiene menos importancia el condicionamiento de naturaleza ideológica), el instrumento decisivo para imponer la propia voluntad es el uso de la fuerza, la guerra.

Esta distinción entre tres tipos principales de poder social se encuentra, aunque expresada de diferentes maneras, en la mayor parte de las teorías sociales contemporáneas, en las cuales el sistema social en su conjunto aparece directa o indirectamente articulado en tres subsistemas principales, que son la organización de las fuerzas productivas, la organización del consenso y la organización de la coacción. Incluso la teoría marxiana puede interpretarse de esta manera: la base real o estructura comprende el sistema económico; la superestructura, separándose en dos momentos diferentes, comprende el sistema ideológico y el más propiamente jurídico-político. Gramsci distingue netamente en la esfera superestructural el momento del consenso (que llama sociedad civil) y el momento del dominio (que llama sociedad p. o estado). Durante siglos los escritores políticos han distinguido el poder espiritual (lo que hoy llamaríamos ideológico) del poder temporal, e in-

terpretaron siempre el poder temporal como constituido por la unión del *dominium* (que hoy llamaríamos el poder económico) y del *imperium* (que hoy llamaríamos el poder propiamente político). Tanto en la dicotomía tradicional (poder espiritual y poder temporal) como en la marxiana (estructura y superestructura) se encuentran las tres formas de poder, siempre que se interprete correctamente el segundo término en uno u otro caso como compuesto de dos momentos. La diferencia está en el hecho de que en la teoría tradicional el momento principal es el ideológico en el sentido de que el poder económico-político se concibe como directa o indirectamente dependiente del espiritual, mientras que en la teoría marxiana el momento principal es el económico en el sentido de que tanto el poder ideológico como el político reflejan más o menos inmediatamente la estructura de las relaciones de producción.

IV. EL PODER POLÍTICO. El hecho de que la posibilidad de recurrir a la fuerza sea el elemento distintivo del poder político respecto de las otras formas de poder no quiere decir que el poder político se resuelva en el uso de la fuerza: el uso de la fuerza es una condición necesaria pero no suficiente para la existencia del poder político. No cualquier grupo social capaz de usar, incluso con una cierta continuidad, la fuerza (una asociación para delinquir, una tripulación pirata, un grupo subversivo, etc.) ejerce un poder político. Lo que caracteriza al poder político es la exclusividad del uso de la fuerza respecto de todos los grupos que actúan en un determinado contexto social, exclusividad que es el resultado de un proceso que se desarrolló en toda sociedad organizada hacia la monopolización de la posesión y del uso de los medios con los cuales es posible ejercer la coacción física. Este proceso de monopolización es paralelo al proceso de criminalización y de penalización de todos los actos de violencia que no se realicen por personas

autorizadas por los detentadores y beneficiarios de este monopolio.

En la hipótesis hobbesiana, que está en la base de la teoría moderna del estado, el pasaje del estado de naturaleza al estado civil, es decir de la anarquía a la arquía, del estado apolítico al estado político, se produce cuando los individuos renuncian al derecho de usar cada uno su propia fuerza que los iguala en el estado de naturaleza para colocarlo en manos de una sola persona o de un solo cuerpo que de ahí en adelante será el único autorizado a usar la fuerza respecto de los mismos. Esta hipótesis abstracta adquiere profundidad histórica en la teoría del estado de Marx y de Engels, según la cual las instituciones políticas en una sociedad dividida en clases antagónicas tienen la función principal de permitir a la clase dominante mantener su dominio, fin que no puede ser alcanzado, dado el antagonismo de clases, si no mediante la organización sistemática y eficaz de la fuerza monopolizada (y ésta es la razón por la cual todo estado es, y no puede no serlo, una dictadura). En esta dirección es ya clásica la definición de Max Weber: "Por estado debe entenderse una empresa institucional de carácter político en la cual —y en la medida en la cual— el aparato administrativo tiene con éxito una pretensión de monopolio de la coerción física legítima, en vista de la actuación de los ordenamientos" (i, 53). Esta definición se ha convertido en un lugar común de la ciencia p. contemporánea. G. A. Almond y G. B. Powell escriben en uno de los manuales de ciencia p. más autorizados: "Estamos de acuerdo con Max Weber en el hecho de que la fuerza física legítima es el hilo conductor de la acción del sistema político, lo que le confiere su particular calidad e importancia y su coherencia como sistema. Las autoridades políticas, y sólo ellas, tienen el derecho predominantemente aceptado de usar la coerción y de ordenar obediencia en base a la misma [...] Cuando hablamos de sistema político incluimos todas las

interacciones que afectan el uso o la amenaza del uso de la coerción física legítima" (p. 55). La supremacía de la fuerza física como instrumento de poder sobre todas las otras formas de poder (de las cuales, además de la fuerza física, las dos principales son el dominio sobre los bienes que da lugar al poder económico y el dominio sobre las ideas que da lugar al poder ideológico) se puede demostrar por la consideración de que, aunque en la mayor parte de los estados históricos el monopolio del poder coactivo haya tratado y logrado el apoyo en la imposición de las ideas ("las ideas dominantes —según una famosa frase de Marx— son las ideas de la clase dominante"), desde los dioses padres a la religión civil, desde el estado confesional a la religión del estado y en la concentración y dirección de las actividades económicas principales, hay siempre sin embargo grupos políticos organizados que han permitido la desmonopolización del poder ideológico y del poder económico (es un ejemplo el estado liberal-democrático caracterizado por la libertad del disenso, si bien dentro de ciertos límites, y por la pluralidad de los centros de poder económico). No hay ningún grupo social organizado que haya hasta ahora podido permitir la desmonopolización del poder coactivo, acontecimiento que significaría ni más ni menos que el fin del estado y que en cuanto tal constituiría un verdadero salto cualitativo fuera de la historia en el reino sin tiempo de la utopía.

Consecuencia directa de la monopolización de la fuerza en el ámbito de un determinado territorio y con referencia a un determinado grupo social, son algunas características que habitualmente se atribuyen al poder político y que lo diferencian de toda otra forma de poder: la exclusividad, la universalidad y la inclusividad. Por exclusividad se entiende la tendencia, que los detentadores del poder político manifiestan, a no permitir en su ámbito de dominio la formación de grupos armados independientes y a subyugar y destruir aquellos en for-

mación, además de tener bajo control la infiltración, la injerencia o las agresiones de grupos políticos externos. Este carácter distingue un grupo político organizado respecto de la *societas de latrones* (el *latrocinium* del que hablaba San Agustín). Por universalidad se entiende la capacidad que tienen los detenedores del poder político, y sólo ellos, de tomar decisiones legítimas y efectivamente operantes para toda la colectividad respecto de la distribución y del destino de los recursos (no sólo económicos). Por inclusividad se entiende la posibilidad de intervenir imperativamente en toda esfera de posible actividad de los miembros del grupo dirigiéndoles hacia un fin deseado o distrayéndolos de un fin no deseado a través del instrumento del ordenamiento jurídico, es decir de un conjunto de normas primarias dirigidas a los miembros del grupo y de normas secundarias dirigidas a funcionarios especializados, autorizados a intervenir en el caso de violación de las primeras. Esto no quiere decir que todo poder político no se coloque límites. Pero hay límites que varían de una formación p. a otra: un estado teocrático extiende su poder a la esfera religiosa, mientras que un estado laico se detiene frente a la misma; así, un estado colectivista extiende su poder a la esfera económica mientras que el estado liberal clásico se retrae frente a la misma. El estado omniinclusivo, es decir el estado en el cual ninguna esfera de actividad humana es ajena, es el estado totalitario y es, en su naturaleza de caso límite, la sublimación de la p., la politización integral de las relaciones sociales.

v. EL FIN DE LA POLÍTICA. Una vez que se ha individualizado el elemento específico de la p. en el medio que utiliza, caen las tradicionales definiciones ideológicas, que tratan de definir la p. mediante el fin o fines que persigue. Respecto de la p. y sus fines, la única cosa que puede decirse es que, si el poder político es, debido al monopolio de la fuerza, el poder supremo en un determi-

nado grupo social, los fines que se persiguen a través de la obra de los políticos son los fines que un determinado grupo social (o la clase dominante de ese grupo social) considera toda vez preeminentes. Para dar algunos ejemplos: en épocas de luchas sociales y civiles, la unidad del estado, la concordia, la paz, el orden público, etc.; en tiempos de paz interior y exterior: el bienestar, la prosperidad e inclusive la potencia; en tiempos de opresión por parte de un gobierno despótico: la conquista de los derechos civiles y políticos; en tiempos de dependencia de una potencia extranjera: la independencia nacional. Esto quiere decir que no son fines de la p. establecidos para siempre, y mucho menos un fin que incluye a todos y que pueda ser considerado el fin de la p.: los fines de la p. son tantos como tantas son las metas que un grupo organizado se propone, según los tiempos y las circunstancias. Esta insistencia sobre el medio más que sobre los fines, corresponde por otra parte a la *communis opinio* de los teóricos del estado, los cuales excluyen el fin de los llamados elementos constitutivos del estado. Citando a Max Weber: "No es posible definir un grupo político —y tampoco el estado— indicando el objetivo de su actuación de grupo. No hay ningún objetivo que grupos políticos no se hayan propuesto alguna vez [...] Por lo tanto puede definirse el carácter político de un grupo social sólo a través del medio [...] que no es exclusivamente de él, pero es en todo caso específico, e indispensable para su esencia: el uso de la fuerza" (I, 54).

Esta remoción del juicio teleológico no quita, por otra parte, que puede hablarse correctamente al menos de un fin mínimo de la p.: el orden público en las relaciones internas y la defensa de la integridad nacional en las relaciones de un estado con los otros estados. Este fin es mínimo porque es la condición *sine qua non* para el logro de todos los demás fines y es por lo tanto compatible con los mismos. Aun el partido que quiero el desorden lo quiere no como objeti-

vo final sino como momento obligado para cambiar el orden existente y crear un nuevo orden. Sobre todo es lícito hablar del orden como fin mínimo de la p., porque éste es, o debería ser, el resultado directo de la organización del poder coactivo, porque, en otras palabras, este fin (el orden) se unifica con el medio (el uso de la fuerza); en una sociedad compleja, basada sobre la división del trabajo, sobre la estratificación de clases, en algunos casos inclusive sobre la superposición de gentes y razas diferentes, sólo el recurso en última instancia a la fuerza impide la disgregación del grupo, el retorno, como habrían dicho los antiguos, al estado de naturaleza. Esto es tan cierto que el día en el que fuese posible un orden espontáneo, como imaginaron varias escuelas económicas y políticas, desde los fisiócratas a los anarquistas, o si no los mismos Marx y Engels durante la fase del comunismo plenamente realizado, no habría más p. Quien considere las tradicionales definiciones ideológicas de p. no tardará en darse cuenta de que algunas de éstas son definiciones no descriptivas sino prescriptivas, en el sentido de que no definen lo que concreta y normalmente es la p. sino indican cómo debería ser la p. para ser una buena p.; otras difieren sólo en las palabras (las palabras del lenguaje filosófico son con frecuencia voluntariamente oscuras) de la que aquí se ha dado. Toda la historia de la filosofía p. desborda de definiciones prescriptivas, comenzando por aquella aristotélica; como es sabido Aristóteles afirma que el fin de la p. no es el vivir sino el vivir bien (*Política*, 1278 b). ¿Pero en qué consiste la vida buena? ¿En qué se distingue de la mala? Y si una clase p. tiraniza a sus súbditos obligándolos a una vida triste e infeliz, ¿no hace p., y el poder que ejerce no es a su vez un poder político? El mismo Aristóteles distingue las formas puras de gobierno de las formas corruptas (y antes que él Platón y después de él muchos otros escritores políticos por casi veinte siglos);

si bien lo que distingue a las formas corruptas de las puras es que en las primeras la vida no es buena, ni Aristóteles ni ninguno de los escritores que han seguido le han negado a éstas el carácter de constituciones políticas. No hay que dejarse engañar por otras teorías tradicionales que atribuyen a la p. fines distintos al del orden, como el bien común (el mismo Aristóteles y sobre su huella el aristotelismo medieval) o la justicia (Platón): un concepto como el de bien común, cuando se intenta liberarlo de su extremada generalidad, por lo cual puede significar todo y nada, para asignarle un significado plausible, no puede designar más que aquel bien que todos los miembros de un grupo tienen en común, bien que no es otro que la convivencia ordenada, es decir el orden; en lo que se refiere a la justicia en sentido platónico, si una vez disipados todos los humos retóricos se la entiende como el principio en base al cual es bien que cada uno haga lo que le corresponde en el ámbito de la sociedad como un todo (*República*, 433 a), justicia y orden son la misma cosa. Otras nociones de fin, como felicidad, libertad, igualdad, son demasiado controvertidas, y también interpretables de los más disparatados modos, como para que se puedan extraer indicaciones útiles para individualizar el fin específico de la p.

Otra manera de evitar las dificultades de una definición teleológica de p. es la de definirla como aquella forma de poder que no tiene otro fin más que el poder mismo (por lo cual el poder es al mismo tiempo medio y fin o, como se dice, fin en sí mismo). "El carácter político de la acción humana —escribe Mario Albertini— surge cuando el poder se convierte en un fin, es buscado en un cierto sentido por sí mismo y constituye el objeto de una actividad específica" (p. 9), a diferencia de lo que sucede para el médico que ejerce su poder sobre el enfermo para curarlo o del niño que impone su juego a los compañeros por el placer de jugar y no de ejercer un poder.

A esta manera de definir la p. puede objetársele que no define tanto una forma específica de poder sino un modo específico de ejercerlo, y en consecuencia se aplica igualmente bien a cualquier forma de poder (sea poder económico, ideológico, etc.). El poder por el poder es la forma degenerada del ejercicio de cualquier forma de poder, que puede tener por sujeto tanto al que ejerce ese poder en grande, que es el poder político, como a quien ejerce un pequeño poder, como puede ser el poder del padre de familia, o de un jefe de sección que vigila una docena de obreros. La razón por la cual puede parecer que el poder como fin en sí mismo es característico de la p. (pero sería más exacto decir de un cierto nombre político, del hombre político maquiavélico) reside en el hecho de que no existe un fin específico de la p. al igual que existe un fin específico del poder que el médico ejerce sobre el enfermo, o del niño que impone su juego a sus compañeros. Si el fin de la p. (y no del hombre político maquiavélico) fuese de veras el poder, la p. no serviría para nada. Probablemente la definición de la p. como poder por el poder deriva de la confusión entre el concepto de poder y el de potencia: no hay dudas de que entre los fines de la p. esté también el de la potencia del estado (cuando se considera la relación del propio estado con los otros estados). Pero una cosa es una p. de potencia, otra es el poder por el poder. Además la potencia no es más que uno de los fines posibles de la p., un fin que sólo algunos estados pueden razonablemente perseguir.

VI. LA POLÍTICA COMO RELACIÓN AMIGO-ENEMIGO. Entre las más conocidas y discutidas definiciones de la p. debe considerarse la de Carl Schmitt (retomada y desarrollada por Julien Freund), según la cual la esfera de la p. coincide con la esfera de la relación amigo-enemigo. De acuerdo con esta definición el campo de origen y de aplicación de la p. sería el antagonismo y su

función consistiría en la actividad de agregar y defender a los amigos y de desagregar y combatir a los enemigos. Para fortalecer su definición basada en una contraposición fundamental (amigo-enemigo), Schmitt la parangona a las definiciones de moral, de arte, etc., también basadas sobre contraposiciones fundamentales como bueno-malo, bello-feo, etc. "La específica distinción p. a la cual es posible reconducir las acciones y los motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo* [...] En la medida en que no se puede hacer derivar de otros criterios, ésta corresponde, para la p., a los criterios relativamente autónomos de las demás contraposiciones: bueno y malo para la moral, bello y feo para la estética, y así por el estilo" (p. 105). Freund se expresa drásticamente en estos términos: "Mientras haya p., ésta dividirá a la colectividad en amigos y enemigos" (p. 448). Y comenta: "Cuanto una oposición más se desarrolla en cuanto la dirección de la distinción amigo-enemigo, tanto más ésta se convierte en p. La característica del estado es la de suprimir en el interior de su ámbito de competencia la división de sus miembros o grupos interiores en amigos y enemigos, con el fin de no tolerar más que las simples rivalidades agonistas y las luchas de los partidos, y de reservar al gobierno el derecho de designar el enemigo exterior [...] Es claro por lo tanto que la oposición amigo-enemigo políticamente es fundamental" (p. 445).

A pesar de la pretensión de valer como definición global del fenómeno político, la definición de Schmitt considera la p. según una perspectiva unilateral, si bien importante, que es aquella del particular tipo de conflicto que distingue la esfera de las acciones políticas. En otras palabras, Schmitt y Freund parecen estar de acuerdo sobre estos puntos: la p. tiene que ver con la conflictualidad humana; hay varios tipos de conflictos, sobre todo hay conflictos agonistas y conflictos antagónicos: la p. cubre el campo en el que se desarrollan conflictos

antagónicos. No resulta dudoso que sea ésta la perspectiva en la que se colocan los autores citados. Dice Schmitt: "La contraposición p. es la más intensa y extrema de todas y cualquier otra contraposición concreta es tanto más p. cuanto más se acerca al punto extremo: el del reagrupamiento basado en los conceptos amigo-enemigo" (p. 112). Freund dice: "toda divergencia de intereses [...] puede a cada momento transformarse en rivalidad o en conflicto, y este conflicto, desde el momento que asume el aspecto de una prueba de fuerza entre los grupos que representan estos intereses, vale decir desde el momento que se afirma como lucha de potencia, se convierte en político." Como se nota por los pasajes citados, lo que tienen en mente estos autores cuando definen la p. de acuerdo a la dicotomía amigo-enemigo es que hay conflictos entre los hombres y entre los grupos sociales, y que entre estos conflictos hay algunos que son diferentes de todos los otros por su particular intensidad; a estos últimos ellos le dan el nombre de conflictos políticos. Pero apenas se intenta entender en qué consiste esta particular intensidad, y por lo tanto en qué cosa la relación amigo-enemigo se distingue de las demás relaciones conflictuales que no tienen la misma intensidad, se llega a la conclusión de que el elemento distintivo está en el hecho de que hay conflictos que no pueden resolverse, en última instancia, más que con la fuerza, o por lo menos que justifican por parte de los contendientes la utilización de la fuerza para dar fin a la contienda. El conflicto por excelencia del cual tanto Schmitt como Freund extrapolaron sus definiciones de p. es la guerra, cuyo concepto comprende tanto la guerra exterior como la interior; y si una cosa es cierta es el hecho de que la guerra es esa especie de conflicto que se caracteriza de manera preminente por el uso de la fuerza. Pero si esto es cierto, la definición de p. en términos de amigo-enemigo no es de ninguna manera incompatible con la que se ha dado precedentemente y que hace referencia al monopolio

de la fuerza. No sólo no es incompatible sino que es una especificación y por lo tanto, en último análisis, una confirmación. En cuanto el poder político se distingue por el instrumento que utiliza para alcanzar los propios fines, y este instrumento es la fuerza física, éste es el poder al cual se recurre para resolver los conflictos que si no se resolvieran provocarían la disgregación del estado y del orden internacional, y son justamente los conflictos en los cuales, ubicándose los contendientes uno frente al otro como enemigos, la *vita mea* es la *mors tua*.

vii. LO POLÍTICO Y LO SOCIAL. Contrariamente a la traducción clásica según la cual la esfera de la p., entendida como esfera de todo lo que afecta a la vida de la polis, incluye todo tipo de relaciones sociales, de tal modo que lo "político" coincide con lo "social", la forma como se ha analizado la categoría de la p. es sin duda reductiva: resolver, como se ha dicho, la categoría de la p. en la actividad que directa o indirectamente tiene una relación con la organización del poder coactivo significa restringir el ámbito de lo "político" respecto del "social", rechazar la coincidencia total del primero con el segundo. Esta reducción tiene una razón histórica muy precisa. De un lado, el cristianismo ha sustraído a la esfera de la p. el dominio sobre la vida religiosa, dando origen a la contraposición del poder espiritual con el poder temporal que desconocía el mundo antiguo. Del otro lado, el nacimiento de la economía mercantil burguesa quitó a la esfera de la p. el dominio sobre las relaciones económicas, originando la contraposición (para utilizar la terminología hegeliana, heredada por Marx y que se ha convertido de uso común en la actualidad) de sociedad civil y sociedad política, de esfera privada o de lo burgués y esfera pública o del ciudadano, que también era desconocido por el mundo antiguo. Si por una parte la filosofía política clásica se basa en el estudio de la estructura de la polis y da sus varias formas

históricas o ideales, la filosofía política pos-clásica está caracterizada por la continua búsqueda de una delimitación de lo que es político (el reino de César) respecto de lo que no es político (sea esto el reino de Dios o el de Mamón), por una reflexión continua sobre lo que distingue la esfera de la p. de la esfera de la no p., el estado del no estado, donde por esfera del no estado o de la no p. se entiende siempre tanto la sociedad religiosa (la *ecclesia* contrapuesta a la *civitas*) como la sociedad natural (el mercado como lugar en el que los individuos se encuentran independientemente de toda imposición, contrapuesto al ordenamiento coactivo del estado). El tema fundamental de la filosofía política moderna es el tema de los confines, ya sean más atrasados o más adelantados según los distintos autores y las varias escuelas, del estado como organización de la esfera p. tanto respecto de la sociedad religiosa como respecto de la sociedad civil (en el sentido de sociedad burguesa o de los particulares).

Es ejemplar también bajo este aspecto la teoría p. de Hobbes, que está articulada alrededor de tres conceptos fundamentales y que constituyen las tres partes en las que está dividida la materia del *De Cive*. Estas tres partes se denominan: *libertas*, *potestas*, *religio*. El problema fundamental del estado y de la p. es, para Hobbes, el problema de las relaciones entre la *potestas* simbolizada por el gran Leviatán de una parte, y la *libertas* y la *religio*, de la otra: la *libertas* indica el espacio de las relaciones naturales, donde se desarrolla la actividad económica de los individuos, estimulada por la incesante carrera por la posesión de bienes materiales, el estado de naturaleza (recientemente interpretado como la prefiguración de la sociedad de mercado); la *religio* indica el espacio reservado a la formación y a la expansión de la vida espiritual, cuya concretización histórica se produce en la Institución de la iglesia, es decir de una sociedad que por su naturaleza es diferente de la sociedad p. y que no se puede

confundir con la misma. Respecto de esta doble delimitación de límites del territorio de la p. surge en la filosofía p. moderna dos tipos ideales de estado: el estado absoluto y el estado liberal: el primero tendiente a extender, el segundo tendiente a restringir su propia injerencia respecto de la sociedad económica y de la sociedad religiosa. En la filosofía p. del siglo pasado el proceso de emancipación de la sociedad respecto del estado se adelanta tanto que por primera vez distintos sectores se plantean hipótesis inclusive de la desaparición del estado en un futuro más o menos lejano y en consecuencia la absorción de lo político en lo social, o el fin de la p. En conformidad con lo que se ha dicho hasta el momento sobre el significado restrictivo de p. (restrictivo son respecto del concepto más amplio de "social"), fin de la p. significa exactamente fin de una sociedad para cuya cohesión son necesarias relaciones de poder político, es decir relaciones de dominio basadas en última instancia sobre el uso de la fuerza. Fin de la p. no significa, es claro, fin de una forma de organización social cualquiera. Significa pura y simplemente el fin de esa forma de organización social que se sostiene sobre el uso exclusivo del poder coactivo.

AMI. POLÍTICA Y MORAL. Al problema de la relación entre p. y no p. se vincula uno de los problemas fundamentales de la filosofía p.; el problema de la relación entre p. y moral. La p. y la moral tienen en común el dominio sobre el cual se extienden, que es el dominio de la acción y de la praxis humana. Se sostiene que se distinguen entre sí por el distinto principio o criterio de valoración y de justificación de sus respectivas acciones, con la consecuencia de que lo que es obligatorio en moral no quiere decir que es obligatorio en p., y aquello que es lícito en p. no está dicho que sea lícito en moral; o que puede haber acciones morales que son impolíticas (o apolíticas) y acciones políticas que son inmorales (o amorales). El

descubrimiento de la distinción que se atribuye, con razón o no, a Maquiavelo, por lo cual se da el nombre de maquiavelismo a toda teoría de la p. que sostiene y defiende la separación de la p. y de la moral, habitualmente es tratado como problema de la autonomía de la p. El problema se plantea paralelamente con la formación del estado moderno y con su gradual emancipación respecto de la iglesia, que llega en los casos extremos a la subordinación de la iglesia al estado y en consecuencia a la absoluta supremacía de la p. En realidad lo que se ha dado en llamar la autonomía de la p. no es más que el reconocimiento de que el criterio de acuerdo con el cual se considera buena o mala una acción p. (no hay que olvidarse que por acción p. se entiende, según lo afirmado hasta el momento, una acción que tenga por objeto o por sujeto a la polis) es distinto del criterio de acuerdo con el cual se considera buena o mala una acción moral. Si por una parte del criterio para juzgar una acción como moralmente buena o mala es el respeto de una norma cuyo ordenamiento es considerado categórico, independientemente del resultado de la acción ("haz lo que debes y que suceda lo que pueda"), el criterio con el cual se juzga una acción como políticamente buena o mala es el resultado, pura y simplemente ("haz lo que debes para que suceda lo que quieres"). Los dos criterios son incommensurables. Esta incommensurabilidad se expresa mediante la afirmación de que en p. vale el dicho "el fin justifica los medios"; norma que ha encontrado en Maquiavelo una de sus máximas expresiones: "[...] y en las acciones de todos los hombres, y normas de príncipes, donde no hay indicio al cual reclamar, se observan los fines. Consiga entonces un príncipe vencer y mantener el estado: los medios serán siempre considerados honorables y por cada uno alabados" (*El príncipe*, XVIII). Por el contrario, en moral la máxima maquiavélica no vale, porque una acción para ser juzgada moralmente buena debe ser cumplida

con ningún otro fin que no sea el de cumplir el propio deber,

Una de las más convincentes interpretaciones de esta contraposición es la distinción weberiana entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad: "[...] hay una incolmable diferencia entre el obrar según la norma de la ética de la convicción, que en términos religiosos dice: 'el cristiano actúa como justo y pone el resultado en las manos de Dios', y el obrar según la norma de la ética de la responsabilidad, según la cual es necesario responder de las consecuencias (previsibles) de las propias acciones" (*La política como profesión*, en Max Weber, *Escritos políticos II*). El universo de la moral y el de la p. se mueven dentro del ámbito de dos sistemas éticos diferentes, más aún, contrapuestos. Antes que de inmoralidad de la p. o de impoliticidad de la moral se debería más correctamente hablar de dos universos éticos que se mueven según principios distintos de acuerdo con las distintas situaciones en las cuales los hombres actúan. De estos dos universos éticos son representantes dos diferentes personajes que actúan en el mundo sobre caminos destinados casi siempre a no encontrarse: por un lado, el hombre de fe, el profeta, el pedagogo, el sabio que observa la ciudad celestial; por el otro el hombre de estado, el conductor de hombres, el creador de la ciudad terrena. Lo que cuenta para el primero es la pureza de las intenciones y la coherencia de la acción con la intención, para el segundo la certeza y la fecundidad del resultado. La llamada inmoralidad de la p. se resuelve en una moral diferente de aquella del deber por el deber: es la moral por la cual se debe hacer todo aquello que está en nuestro poder para realizar el objetivo que nos habíamos propuesto, porque desde el comienzo sabemos que seremos juzgados por el éxito. Les corresponden dos conceptos de virtud: la clásica, para la cual "virtud" significa disposición al bien moral (contrapuesto a útil), y la maquiavélica, para la cual la virtud

es 1j» capacidad del príncipe fuerte y sagaz que, usando conjuntamente al "zorro" y al "león", consigue mantener y reforzar su dominio.

IX. LA POLÍTICA COMO ÉTICA DEL GRUPO.

Quien no quiere detenerse en la verificación de la incommensurabilidad de estas dos éticas y trata de entender la razón por la cual lo que está justificado en un cierto contexto no tiene justificación en otro, debe preguntarse todavía dónde reside la diferencia de estos dos contextos. La respuesta es la siguiente: el criterio de la ética de la convicción se emplea habitualmente para juzgar acciones individuales, mientras el criterio de la ética de la responsabilidad se emplea generalmente para justificar acciones de grupo, o cumplidas por un hombre en nombre y por cuenta del grupo, ya sea éste el pueblo, la nación, la iglesia, la clase, el partido, etc. En otros términos, puede decirse que a la diferencia entre moral y p., o entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad, le corresponde también la diferencia entre ética individual y ética de grupo. La proposición inicial, según la cual lo que es obligatorio en moral no lo es obligatoriamente en p., puede traducirse en esta otra fórmula: lo que es obligatorio para el individuo no significa que es obligatorio para el grupo del cual el individuo forma parte. Piénsese en la profunda diferencia en el juicio de filósofos, teólogos y moralistas acerca de la violencia, dependiendo si este acto de violencia lo ejecuta un individuo solo o el grupo social del que ese mismo individuo forma parte, es decir, con otras palabras, si se trata de violencia personal, generalmente, salvo casos excepcionales, condenada, o de violencia de las instituciones, generalmente, salvo casos excepcionales, justificada. Esta diferencia encuentra su explicación en la consideración de que en el caso de violencia individual casi nunca puede recurrirse al criterio de justificación de la violencia como *extrema ratio* (salvo en el caso de legi-

tima defensa), mientras que en las relaciones entre grupos el recurso a la violencia justificada como *extrema ratio* es habitual. Ahora bien, la razón por la cual la violencia individual no está justificada reside justamente en el hecho de que está, por decirlo así, protegida por la violencia colectiva, tanto que es cada vez más raro, casi imposible, el caso en el que un individuo se encuentra en la situación de tener que recurrir a la violencia como *extrema ratio*. Si esto es cierto, tiene una importante consecuencia: la injustificación de la violencia individual reposa en última instancia sobre el hecho de que es aceptada, porque es justificada, la violencia colectiva. En otras palabras, no hay necesidad de la violencia individual porque es suficiente la violencia colectiva: la moral puede de esa forma permitirse ser severa con la violencia individual porque se basa sobre la aceptación de una convivencia sostenida sobre la práctica continua de la violencia colectiva.

El contraste entre moral y p. entendido de esta manera, como contraste entre ética individual y ética de grupo, sirve también para dar una ilustración y una explicación de la secular disputa acerca de la "razón de estado". Por "razón de estado" se entiende ese conjunto de principios y de normas de acuerdo a las cuales acciones que no serían justificadas si las cumpliera un único individuo, son no sólo justificadas sino inclusive en algunos casos exaltadas y glorificadas si las realiza el príncipe o cualquiera que ejerce el poder en nombre del estado. El hecho de que; el estado tenga sus razones que el individuo no tiene o no puede hacer valer es otro modo de evidenciar la diferencia entre p. y moral, siempre que esta diferencia se refiera al distinto criterio de acuerdo al cual se juzgan como buenas o malas las acciones en los dos diferentes ámbitos. La afirmación de que la p. es la razón de estado encuentra una perfecta correspondencia en la afirmación de que la moral es la razón del individuo. Son

dos razones que no se encuentran casi nunca: más aún, del contraste entre ellas se alimenta la secular historia del conflicto entre moral y p. En todo caso lo que se tendría que agregar es que la razón de estado no es más que un aspecto de la ética del grupo, si bien el más clamoroso, aunque más no sea porque el estado es la colectividad en su más alto grado de expresión y de potencia. Pero cada vez que un grupo social actúa en defensa propia contra otro grupo se remite a una ética diferente de aquella que en general es válida para el individuo, es decir a una ética que responderá la misma lógica de la razón de estado. De ese modo, junto a la razón de estado la historia nos señala, según los tiempos y los lugares, una razón de partido o una razón de clase o de nación, que representan bajo otro nombre pero con la misma fuerza y con las mismas consecuencias el principio de la autonomía de la p. entendida como autonomía de los príncipes y de las reglas de acción que valen para el grupo como totalidad respecto de aquellas que valen para el individuo en el grupo.

BIBLIOGRAFIA. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*,^{xxx} 1922; C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 1927; B. Russell, *Power*, Londres, 1938; G. Ritter, *Die Dämonie der Macht*, 1948; M. D. Lasswell-A. Kaplan, *Power and society*, 1950; H. R. G. Greaves, *The foundation of political theory*, Londres, 1958; Crick, *In defense of politics*,^{xxx} 1962; R. Dahl, *Modern political analysis*, 1963; M. Albertini, "La política", en *La política ed altri saggi*, Milán, 1963; M. Duvorger, *Introduction d la politi-que*^{xxx} 1964; J. Freund, *L'essence du poli-tique*, Paris, 1965; G. A. Almond-G. B. Powell, *Comparative politics*, 1966; E. Weil, *Philosophie politique*, 2da. ed., 1966; M. Stoppino, *Potere politico e stato*, MIAn, 1968; N. Pou-liintza.1, *Pouvoir politique e.t classes sociales*, 1968 [*Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1969]; G. Friedridi, *An introduction to political theory*, 1970; G. Sartori, "La scienza politica", en *Storia delle idee politiche economiche sociali*,

vol. vi: // *secólo ventesimo*, Turín, 1972, pp. 665-707.

[NORVERTO 800010]

política comparada.

i. DEFINICIÓN. La expresión "p. c." designa en general, en la perspectiva de la ciencia política (v.) contemporánea, la utilización por parte de los estudiosos de un particular método de control —la comparación— en el procedimiento de verificación (y/o de falsificación) empíricas de las hipótesis, de las generalizaciones y de las teorías referentes a los fenómenos políticos.

Junto a esta acepción es frecuente en la literatura por lo menos otro modo de entender la p. c.: en este segundo caso, más que *cómo* comparar, interesa *qué cosa* comparar; entendiendo, con esto, el conjunto de las observaciones realizadas por los politólogos con referencia a una multiplicidad de países, o a toda una área geográfica. Si en el primer caso, por lo tanto, la p. c. es un *método*, en el segundo caso se la ve sobre todo como un *campo*, un sector de estudio comprendido en el área más amplia de la ciencia política. Es lógico el hecho de que las dos acepciones se atraerán recíprocamente. En efecto, si el "qué cosa" comparar determina, y delimita, el ámbito de interés (el campo) de los estudiosos, es siempre "cómo" comparar (el método) lo que condiciona el trabajo práctico de éstos y la misma credibilidad de sus resultados. Por lo tanto, si la distinción tiene una legitimidad, más allá de los límites de una obvia diferenciación entre dos momentos internos de un único procedimiento explicativo, ésta consiste en colocar el acento en las distintas razones que orientan los varios tipos de indagaciones comparadas: las que se limitan a compilar simples inventarios paralelos de datos relativos a dos o más países, y las que, por el contrario, se conducen basadas en precisos criterios metodológicos, con el

Unidad 2
Sociedad y política en la
Grecia clásica

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

1. El (la) estudiante conocerá el contexto histórico (en términos sociales, económicos y políticos) en que se desarrollaron Platón y Aristóteles a fin de establecer todas las relaciones posibles entre las ideas de ambos autores y su circunstancia.
2. El (la) estudiante conocerá a través de los diálogos de Platón las dos posiciones (la de Trasímaco y la de Sócrates) acerca de la justicia que representan las bases de lo que hoy en día se conoce como iusnaturalismo y como positivismo jurídico.
3. El (la) estudiante conocerá la explicación platónica del orden social así como la función que en su opinión debe desempeñar cada clase social considerando por supuesto la circunstancia histórica (en términos sociales, económicos y políticos) del autor.
4. El (la) estudiante conocerá e interpretará la alegoría de la caverna de Platón desde una perspectiva epistemológica y también desde una perspectiva política para analizar las ventajas y desventajas del gobierno de los filósofos.
5. El (la) estudiante conocerá la teoría de las formas de gobierno de Platón y analizará los criterios que este autor utiliza para determinar el mejor régimen.

6. El (la) estudiante conocerá los elementos constitutivos de la ciudad a decir de Aristóteles y analizará el papel de la política en relación con lo social en la Grecia clásica.
7. El (la) estudiante conocerá la noción aristotélica de orden social así como la función que en su opinión debe desempeñar cada clase social considerando por supuesto la circunstancia histórica (en términos sociales, económicos y políticos) del autor.
8. El (la) estudiante conocerá el significado de los conceptos de “ciudadanía”, “constitución”, “gobierno” y “república” (entre otros) para Aristóteles a fin de elucidar qué aspectos de dichos conceptos siguen siendo vigentes en la comprensión común de estos términos.
9. El (la) estudiante conocerá la teoría de las formas de gobierno de Aristóteles y analizará los criterios que este autor utiliza para determinar la rectitud o desviación de un régimen.

LECTURA 4

Platón. *La República*, Libro I 327a-354a, Libro II 357a-369a, Libro III 412a-417a, Libro V 449a-469c, Libro VII 514a-521e y Libro VIII 543c-562a.

SÓCRATES

I

Ayer bajé al Pireo, junto a Glaucón, hijo de Aristón, ^{327a} para hacer una plegaria a la diosa ¹, y al mismo tiempo con deseos de contemplar cómo hacían la fiesta, que entonces celebraban por primera vez. Ciertamente, me pareció hermosa la procesión de los lugareños, aunque no menor brillo mostró la que llevaron a cabo los tracios. Tras orar y contemplar el espectáculo, marchamos ^b hacia la ciudad ². Entonces Polemarco, hijo de Céfalo, al ver desde lejos que partíamos a nuestra casa, ordenó a su esclavo que corriera y nos exhortara a esperarlo. Y el esclavo llegó a asirme el manto por detrás, y dijo:

—Polemarco os exhorta a esperarlo.

Me volví y le pregunté dónde estaba su amo.

—Allí atrás viene, esperadlo —respondió.

—Bueno, lo esperaremos —dijo Glaucón.

Y poco después llegó Polemarco, y con él Adimanto, ^c el hermano de Glaucón, y Nicérato, hijo de Nicias, y algunos más, como si vinieran de la procesión.

¹ En 354a se alude a la diosa tracia Bendis como patrona de la fiesta; el escolio (GREENE 188) afirma que Bendis es llamada por otros Artemisa. JENOFONTE (*Hel.* I 4, 11) habla de un templo en el Pireo dedicado a Artemisa y Bendis.

² La ciudad (*ásty*), o sea, Atenas, cuyo puerto era el Pireo.

DIÁLOGOS

Entonces Polemarco dijo:

—Conjeturo, Sócrates, que emprendéis la marcha hacia la ciudad.

—Pues no has conjeturado mal —contesté.

—Y bien, ¿no ves cuántos somos nosotros?

—Claro que sí.

—En tal caso, o bien os volvéis más fuertes que nosotros, o bien permaneceréis aquí.

—Sin embargo, resta una posibilidad —repliqué—: la de que os persuadamos de que es necesario dejarnos marchar.

—¿Y podríais convencernos, si no os escuchamos?

—De ningún modo —respondió Glaucón.

—Entonces haceos a la idea de que no os escuchamos.

A eso añadió Adimanto:

328a —Pero ¿realmente no sabéis que, al caer la tarde, habrá carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa?

—¿A caballo? Eso sí que es nuevo —exclamé—. ¿Los competidores mantendrán las antorchas a caballo y se las pasarán unos a otros? ¿A ese modo te refieres?

—Así es —contestó Polemarco—. Y después celebrarán un festival nocturno, que es digno de verse. Una vez que cenemos, pues, saldremos y presenciaremos el festival, y allí nos hemos de reunir con muchos jóvenes b y dialogaremos. Quedaos y dejad de lado cualquier otra cosa.

Y Glaucón dijo:

—Pienso que tendremos que quedarnos.

—Si eso piensas, convendrá que así lo hagamos.

Fuimos entonces a casa de Polemarco, y allí nos encontramos con sus hermanos Lisias y Eutidemo, así como también con Trasímaco de Calcedonia, Carmántides de Peania y Clitofonte, hijo de Aristónomo. En la casa estaba también Céfalo, el padre de Polemarco, quien me c pareció muy avejentado, pues hacía mucho tiempo que

no lo veía. Estaba sentado en un sillón provisto de una almohada para reclinar la cabeza, en la que llevaba una corona, dado que acababa de hacer un sacrificio en el atrio. Y nosotros nos sentamos a su lado; había allí, en efecto, algunos asientos colocados en círculo. En cuanto Céfalo me vio, me saludó con estas palabras:

—Oh Sócrates, no es frecuente que bajas al Pireo a vernos. No obstante, tendría que ser frecuente. Porque si yo tuviera aún fuerzas como para caminar con facilidad hacia la ciudad, no sería necesario que vinieras hasta aquí, sino que nosotros iríamos a tu casa. Pero ahora eres tú quien debe venir aquí con mayor asiduidad. Y es bueno que sepas que, cuanto más se esfuman para mí los placeres del cuerpo, tanto más crecen los deseos y placeres en lo que hace a la conversación. No se trata de que dejes de reunirte con estos jóvenes, sino de que también vengas aquí con nosotros, como viejos amigos.

A lo cual repuse:

—Por cierto, Céfalo, que me es grato dialogar con los más ancianos, pues me parece necesario enterarme por ellos, como gente que ya ha avanzado por un camino que también nosotros tal vez debemos recorrer, si es un camino escabroso y difícil, o bien fácil y transitable. Y en particular me agradaría conocer qué te parece a ti —dado que te hallas en tal edad— lo que los poetas llaman 'umbral de la vejez'³: si lo declaras como la parte penosa de la vida, o de qué otro modo.

—Por Zeus, Sócrates —exclamó Céfalo—, te diré cuál es mi parecer. Con frecuencia nos reunimos algunos que tenemos prácticamente la misma edad, como para preservar el antiguo proverbio⁴; y al estar juntos, la mayoría de nosotros se lamenta, echando de menos los pla-

³ Cf. *Iliada* XXI 60, XXIV 487.

⁴ Según J-C y ADAM, es el proverbio citado en el *Fedro* 240c: «el que tiene cierta edad se compadece del que tiene la misma edad».

DIÁLOGOS

ceres de la juventud y rememorando tanto los goces sexuales como las borracheras y festines, y otras cosas de índole similar, y se irritan como si se vieran privados de grandes bienes, con los cuales habían vivido bien, mientras ahora ni siquiera les parece que viven. Algunos se quejan también del trato irrespetuoso que, debido a su vejez, reciben de sus familiares, y en base a esto declaman contra la vejez como causa de cuantos males padecen. Pero a mí, Sócrates, me parece que ellos toman por causa lo que no es causa; pues si ésa fuera la causa, también yo habría padecido por efecto de la vejez las mismas cosas, y del mismo modo todos cuantos han llegado a esa etapa de la vida. Pues bien, yo mismo me he encontrado con otros para quienes las cosas no son así. Por ejemplo, cierta vez estaba junto al poeta Sófocles cuando alguien le preguntó: «¿Cómo eres, Sófocles, en relación con los placeres sexuales? ¿Eres capaz aún de acostarte con una mujer?» Y él respondió: «Cuida tu lenguaje, hombre; me he liberado de ello tan agradablemente como si me hubiera liberado de un amo loco y salvaje.» En ese momento lo que dijo me pareció muy bello, y ahora más aún; pues en lo tocante a esas cosas, en la vejez se produce mucha paz y libertad. Cuando los apetitos cesan en su vehemencia y aflojan su tensión, se realiza por completo lo que dice Sófocles: nos desembarazamos de multitudes de amos enloquecidos. Pero respecto de tales quejas y de lo que concierne al trato de los familiares, hay una sola causa, Sócrates, y que no es la vejez sino el carácter de los hombres. En efecto, si son moderados y tolerantes, también la vejez es una molestia mesurada; en caso contrario, Sócrates, tanto la vejez como la juventud resultarán difíciles a quien así sea.

Y yo, admirado de las cosas que había dicho Céfalo, quería que continuara hablando, de modo que lo incité, diciéndole:

—Céfalo, creo que, cuando hablas, muchos no te da-^e rán su aprobación, sino que considerarán que a ti te es fácil sobrellevar la vejez, no en razón de tu carácter, sino en razón de poseer abundante fortuna; pues para los ricos, se dice, existen muchos modos de consolarse.

—Lo que dices es cierto —respondió—: no darán su aprobación. Y razón tienen, aunque no tanta como creen. Pero aquí viene al caso la frase de Temístocles, a quien injuriaba un serifio y le decía que no debía su renombre ^{330a} a sí mismo sino a su patria. Temístocles le respondió: «Ni yo me haría famoso si fuera de Sérifo, ni tú aunque fueras de Atenas»⁵. Esta frase viene bien para aquellos que no son ricos y pasan penosamente la vejez, porque ni el hombre razonable soportaría con mucha facilidad una vejez en la pobreza, ni el insensato se volvería a esa edad tolerante por ser rico.

—Dime, Céfalo —le pregunté—: ¿has heredado la mayor parte de lo que posees o la has acrecentado tú?

—¿Quieres saber, Sócrates, qué es lo que he acrecentado yo? —dijo a su vez Céfalo—. En cuestión de hacer dinero he resultado intermedio entre mi abuelo y mi padre. En efecto, mi abuelo, cuyo mismo nombre llevo yo, heredó una fortuna poco más o menos similar a la que poseo actualmente, y aumentó su cantidad muchas veces; en cambio, mi padre, Lisantias, la disminuyó a una cantidad inferior a la actual. En cuanto a mí, estaré contento si no la dejo a mis hijos menor en cantidad, sino siquiera un poco mayor que la que heredé.

—El motivo por el cual te lo preguntaba —dije—, es el de que me parecía que no amabas demasiado

⁵ Paráfrasis de lo que cuenta HERÓDOTO en VIII 125: cuando Temístocles regresó de Lacedemonia, Timódemo de Afidnas pretendió insultarle diciendo que los honores que había recibido en Lacedemonia no eran para él sino para Atenas. Temístocles le replicó: «Tienes razón; si yo hubiera sido de Belbina no se me habría honrado entre los espartanos, ni a ti, hombre, aunque fueras de Atenas».

c las riquezas, y así obran por lo general los que no las han adquirido por sí mismos. Los que las han adquirido, en cambio, se apegan a ellas doblemente que los demás. Por un lado, en efecto, tal como los poetas aman a sus poemas y los padres a sus hijos, análogamente los que se han enriquecido ponen su celo en las riquezas, como obra de ellos; y por otro lado, como los demás, por la utilidad que les prestan. Son gente difícil de tratar, por no estar dispuestos a hablar bien de nada que no sea el dinero.

—Es verdad —dijo Céfalo.

d —Sin duda —añadió—. Pero dime aún algo más: ¿cuál es el mayor beneficio que crees haber obtenido de poseer una gran fortuna?

—Algo con lo cual, si lo digo, no persuadiré a mucha gente —respondió. Pues debes saber, Sócrates, que, en aquellos momentos en que se avecina el pensamiento de que va a morir, a uno le entra miedo y preocupación por cosas que antes no tenía en mente. Así, pues, los mitos que se narran acerca de los que van al Hades, en el sentido de que allí debe expiar su culpa el que ha sido injusto aquí, antes movían a risa, pero entonces atormentan al alma con el temor de que sean ciertos.

e Y uno mismo, sea por la debilidad provocada por la vejez, o bien por hallarse más próximo al Hades, percibe mejor los mitos. En esos momentos uno se llena de temores y desconfianzas, y se aboca a reflexionar y examinar si ha cometido alguna injusticia contra alguien. Así, el que descubre en sí mismo muchos actos injustos, frecuentemente se despierta de los sueños asustado, como los niños, y vive en una desdichada expectativa. En
331a cambio, al que sabe que no ha hecho nada injusto le acompaña siempre una agradable esperanza, una buena 'nodriza de la vejez', como dice Píndaro. Pues en efecto, Sócrates, bellamente ha dicho éste que a aquel que ha pasado la vida justa y piadosamente,

*lo acompaña, alimentando su corazón,
una buena esperanza, nodriza de la vejez,
la cual mejor guía
el versátil juicio de los mortales*⁶.

Algo admirablemente bien dicho. Es en este respecto que considero de mucho valor la posesión de las riquezas, no para cualquier hombre, sino para el sensato. En efecto, la posesión de riquezas contribuye en gran parte a no engañar ni mentir involuntariamente, así como a no adeudar sacrificios a un dios o dinero a un hombre, y, por consiguiente, a no marcharse con temores hacia el Hades. Las riquezas, por supuesto, tienen muchas otras ventajas; pero comparando unas con otras, Sócrates, no consideraría a las mencionadas como las de menor importancia para que la riqueza sea de máxima utilidad a un hombre inteligente.

—Hablas con palabras muy bellas, Céfalo —dije—. Ahora bien, en cuanto a esto mismo que has mencionado, la justicia, ¿declararemos, como tú, que en todos los casos consiste en decir la verdad y en devolver lo que se recibe? ¿O bien éstas son cosas que algunas veces se hacen justamente y otras veces injustamente? Me refiero a casos como éste: si alguien recibiera armas de un amigo que está en su sano juicio, pero si éste enloqueciera y las reclamara, cualquiera estaría de acuerdo en que no se las debe devolver, y que aquel que las devolviese no sería justo, ni tampoco si quisiera decir toda la verdad a quien estuviera en tal estado.

—Es cierto lo que dices —asintió.

—Por consiguiente, no se puede definir la justicia como el decir la verdad y devolver lo que se ha recibido.

—Sí que se puede, Sócrates —replicó súbitamente Polemarco—; al menos, si debemos creer a Simónides.

⁶—PÍNDARO, fr. 214 SCHRÖDER (91 de origen incierto, PUECH).

—Bueno, en tal caso a vosotros os entrego la argumentación —dijo Céfalo—, porque yo debo ocuparme de las ofrendas sagradas.

—Pues entonces —preguntó Polemarco—, ¿no soy yo tu heredero?

—Claro que sí —contestó riendo su padre—, y se marchó a hacer las ofrendas.

e Entonces interpelé a Polemarco:

—Puesto que eres el heredero de la argumentación, di qué es lo que Simónides afirma correctamente acerca de la justicia.

—Que es justo devolver a cada uno lo que se le debe: me parece que, al decir esto, habla muy bien —respondió.

—Ciertamente —dije—, no es fácil dudar de lo que dice Simónides, pues es un varón sabio y divino. No obstante, qué es lo que quiere decir, tal vez tú lo sepas, Polemarco, mas yo lo ignoro. Porque es evidente que no se refiere a aquello de que acabamos de hablar: el caso de devolver a alguien que, no estando en su sano juicio, reclama lo que ha entregado en depósito. Sin embargo, eso que se ha depositado es algo que se debe,

332a ¿no es así?

—Así es.

—Pero está claro que no se debe devolver a alguien que lo reclama sin estar en su sano juicio.

—Es verdad.

—Entonces es otra cosa lo que quiere decir Simónides, según parece, con eso de que lo justo es devolver lo que se debe.

—Otra cosa, por Zeus —exclamó—, él piensa que los amigos deben obrar bien con sus amigos, nunca mal.

b —Comprendo —dije—: el que ha de devolver oro al que lo ha depositado, no devuelve lo que debe si la devolución y la recepción se tornan perjudiciales, y só-

lo si son amigos tanto el que recibe como el que devuelve. ¿No es eso lo que afirmas que dice Simónides?

—Por cierto que sí.

—¿Pero cómo? ¿A los amigos hay que devolverles lo que se les debe?

—A no dudarlo, lo que se les debe —respondió Polemarco—. Eso sí, creo que lo que se debe al enemigo es lo que corresponde al enemigo: algún mal.

—Entonces —repliqué— me parece que Simónides habló poéticamente, con enigmas, acerca de lo que es justo. Pues entendía, según me parece, que lo justo es devolver a cada uno lo que corresponde, y a esto lo denominó 'lo que se debe'.

—¿Y qué otra cosa piensas?

—¡En nombre de Zeus! —exclamé—. Si alguien le preguntara: «Simónides, el arte que se llama medicina, ¿a quiénes da lo que se debe y corresponde y qué es lo que da?» ¿Qué crees que respondería?

—Que es evidente que la medicina da remedios, alimentos y bebidas a los cuerpos —contestó Polemarco.

—Y el arte llamado culinario, ¿a quiénes da lo que se debe y corresponde y qué es lo que da?

—Da el condimento a la comida.

—Bien. ¿Y qué es lo que da el arte que podría llamarse justicia, y a quiénes lo da?

—Si es necesario ser consecuente con lo dicho antes, Sócrates, diremos que dará beneficios a los amigos y perjuicios a los enemigos.

—Por consiguiente, Simónides llama justicia al hacer bien a los amigos y mal a los enemigos.

—Así creo.

—¿Y quién es el más capaz de hacer bien a los amigos enfermos y mal a los enemigos en lo referente a la enfermedad y a la salud?

—El médico.

DIÁLOGOS

e —¿Y a los navegantes, en lo referente al peligro del mar

—El timonel.

—Veamos ahora el caso del justo: ¿en qué asunto y en qué función es el más capaz de beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos?

—En combatir con éstos y aliarse con los otros en la guerra, creo.

—Aceptémoslo. En cuanto a los que no están enfermos, el médico no es útil, querido Polemarco.

—Es cierto.

—Y para los que no navegan, el timonel no es útil.

—Así es.

—En tal caso, para los que no están en guerra tampoco es útil el justo.

—Eso no me parece en absoluto cierto.

333a —¿Es útil la justicia, pues, también en la paz?

—Sí, es útil.

—Pero además en la paz es útil también la agricultura. ¿No es así?

—En efecto.

—¿En lo concerniente a la provisión de frutos?

—Sí.

—¿Y la técnica de fabricar calzado?

—También es útil.

—En lo concerniente a la provisión de sandalias, pienso.

—Sin duda.

—Veamos ahora: ¿en lo concerniente a qué beneficio o a la provisión de qué afirmarías que la justicia es útil en la paz?

—En lo concerniente a los contratos, Sócrates.

—¿Llamas 'contratos' a las asociaciones o a qué otra cosa?

—A eso precisamente, a las asociaciones.

—En tal caso, asociarse con el justo en la colocación *b* de una ficha de juego es mejor y más útil que con un jugador ⁷.

—No, con un jugador.

—Y en la colocación de ladrillos y piedras, ¿asociarse con el justo es más útil y mejor que con un constructor?

—De ningún modo.

—Pero entonces, si es mejor asociarse con un citarista que con un justo respecto de los sonidos que producen las cuerdas de la lira, ¿respecto de qué es mejor asociarse con el justo que con el citarista?

—Respecto del dinero, me parece.

—Excepto tal vez, Polemarco, en cuanto se haga uso del dinero: cuando se debe comprar o vender en sociedad un caballo, es entonces más útil el entendido en *c* caballos, ¿no es así?

—Parece que sí.

—Y cuando se trata de un barco, ¿el constructor de navíos o el piloto?

—De acuerdo.

—Pero si es así, ¿cuándo se da el caso de que, si se debe usar en sociedad plata u oro, el justo resulte más útil que los demás?

—Cuando se lo deposita para que esté seguro, Sócrates.

—¿Cuando no se lo utiliza para nada, sino que se lo conserva íntegro, quieres decir?

—Ciertamente.

—O sea, cuando el dinero no es útil ¿se da el caso de que la justicia es útil? *d*

⁷ El juego de «fichas», *petteía* o *petteutiké*, es diferenciado en II 364c del de dados (DODDS, *Plato's Gorgias*, pág. 197). Como dicen J-C sobre la base de VI 487c, parece tratarse de un juego en el cual, con la colocación hábil de una ficha, se puede bloquear el avance del contrario.

DIÁLOGOS

—Parece ser así.

—Y cuando es necesario conservar una podadera, tanto en común como privadamente, lo útil es la justicia; pero cuando se la usa ¿no es útil la vitivinicultura?

—Por cierto.

—Y así también dirás que cuando es necesario conservar un escudo y una lira y no utilizarlos para nada, ¿es lo útil la justicia, en tanto que, cuando se los usa, lo útil será, respectivamente, el arte de la infantería o el de la música?

—Necesariamente.

—Y acerca de todas las demás cosas, ¿la justicia es inútil durante el uso de cada una, y útil cuando no se las utiliza?

—Parece que sí.

e —Pues entonces, mi amigo, no sería la justicia algo muy valioso, si sólo resulta útil en cuanto a las cosas inútiles. Pero examinemos esto: el más hábil para golpear, sea en el pugilato o en cualquier otra clase de lucha, ¿no lo es también para estar en guardia contra los golpes?

—Efectivamente.

—Del mismo modo, aquel que es hábil para estar en guardia contra una enfermedad, ¿no es también el más capaz de producirla sin que otros la adviertan?

—A mí me parece que sí.

334a —Más aún: el que es buen guardián de un campamento militar, es el mismo que sabrá apoderarse de los planes militares y otras cosas del enemigo.

—Ciertamente.

—Por consiguiente, quien es hábil para guardar algo es hábil también para robarlo.

—Así parece.

—En ese caso, si el justo es hábil para guardar dinero, también es hábil para robarlo.

—Así al menos, lo muestra el argumento —dijo Polemarco.

—Parece, pues, que el justo se revela como una suerte de ladrón; y me da la impresión de que eso lo has aprendido de Homero. Éste, en efecto, estima a Autólico, abuelo materno de Ulises, y dice que se ha destacado entre todos los hombres «por el latrocinio y el juramento»⁸. De este modo parece que, para ti, como para Homero y para Simónides, la justicia es un modo de robar, bien que para provecho de los amigos y perjuicio de los enemigos. ¿No es eso lo que dices?

—No, ¡por Zeus! Pero ya ni yo mismo sé lo que dije. De todos modos, sigo creyendo que la justicia consiste en beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos.

—Y los que dices que son amigos, ¿son los que a cada uno parecen buenos, o bien aquellos que son buenos aunque no lo parezcan? Y lo mismo respecto de los injustos.

—Lo natural es amar a los que se considera buenos, y odiar a los que se considera malos.

—Pero ¿no se equivocan los hombres acerca de esto, y así les parece que muchos son buenos, aunque no lo sean, y les sucede también con muchos lo contrario?

—Sí, se equivocan.

—En tal caso, para ellos los buenos son enemigos y los malos, amigos.

—En efecto.

—No obstante, para ellos es justo beneficiar a los malos y perjudicar a los buenos.

—Así parece.

—Sin embargo, los buenos son justos e incapaces de obrar injustamente.

—Es verdad.

⁸ Cf. *Odisea* XIX 396. Entrecorrimos sólo la cita textual.

DIÁLOGOS

—Según tu argumento, pues, es justo hacer mal a los que en nada han obrado injustamente.

—De ningún modo, Sócrates; es el argumento lo que parece estar mal.

—En tal caso, es justo perjudicar a los injustos y beneficiar a los justos.

—Esto parece mejor que lo otro.

—Entonces, Polemarco, sucederá a muchos —a cuantos se equivocan acerca de los hombres— que para ellos e será justo perjudicar a los amigos, ya que son malos, y beneficiar a los enemigos, pues son buenos. Y así arribamos a lo contrario de lo que decíamos afirmaba Simónides.

—Así sucede, efectivamente —contestó Polemarco—. Pero retractémonos; pues es probable que no hayamos considerado correctamente al amigo y al enemigo.

—¿Y cómo los hemos considerado, Polemarco?

—Al amigo, como el que parece bueno.

—Y ahora ¿cómo nos retractaremos?

—Considerando amigo al que parece bueno y lo es, 335a mientras que al que parece bueno pero no lo es, estimaremos que parece amigo sin serlo. Y haremos la misma consideración acerca del enemigo.

—Según ese argumento, el bueno será amigo, parece, y el malo enemigo.

—Sí.

—Propones, por ende, añadir algo a nuestra primera consideración de lo justo, cuando decíamos que era justo hacer bien al amigo y mal al enemigo: ahora quieres que, además, digamos que es justo hacer bien al amigo que es bueno y perjudicar al enemigo que es malo. ¿Eso es lo que propones?

b —Ciertamente; así me parece que queda bien dicho.

—En tal caso, ¿es propio del hombre justo perjudicar a algún hombre?

REPÚBLICA I

—Sin duda: hay que perjudicar a los malos y enemigos nuestros.

—Ahora bien, al perjudicar a los caballos ¿se vuelven éstos mejores o peores?

—Peores.

—¿Peores respecto de la excelencia de los perros o respecto de la de los caballos?

—Respecto de la de los caballos.

—Y al ser perjudicados los perros, se vuelven peores respecto de la excelencia de los perros, no respecto de la de los caballos.

—Es forzoso.

—En cuanto a los hombres, amigo mío, ¿no diremos, análogamente, que, si los perjudicamos, se volverán peores respecto de la excelencia de los hombres?

—Ciertamente.

—¿Y no es la justicia la excelencia humana?

—También esto es forzoso.

—Entonces también aquellos hombres que sean perjudicados se volverán necesariamente injustos.

—Así parece.

—Ahora bien: ¿pueden los músicos, por medio de la música, hacer a otros ignorantes en música?

—Imposible.

—Y los entendidos en caballos ¿pueden, por medio del conocimiento de caballos, hacer a otros ignorantes en caballos?

—No.

—Y por medio de la justicia, ¿los justos pueden hacer injustos a otros? En resumen, ¿los buenos pueden hacer malos a otros por medio de la excelencia?

—No, imposible.

—En efecto, no es función del calor enfriar, sino de su contrario.

—Así parece.

DIÁLOGOS

—Ni humedecer es función de la sequedad, sino de lo contrario de ésta.

—Sin duda.

—Por tanto no es función del bueno perjudicar, sino de su contrario.

—Parece que sí.

—¿Pero acaso el justo no es bueno?

—Claro que sí.

—Entonces, no es función del justo perjudicar, Polemarco, sea a un amigo o a otro cualquiera, sino de su contrario, el injusto.

e —En todo me parece que dices la verdad, Sócrates —repuso él.

—En tal caso, si se dice que es justo dar a cada uno lo que se debe, y con ello se quiere significar que el hombre justo debe perjudicar a los enemigos y beneficiar a los amigos, diremos que no es sabio hablar así, pues equivale a no decir la verdad, ya que se nos ha mostrado que en ningún caso es justo perjudicar a alguien.

—Convengo en ello —dijo Polemarco.

—Por consiguiente, tú y yo combatiremos juntos contra cualquiera que dijera que han hablado así Simónides, Biante, Pítaco⁹ o algún otro de esos varones sabios y bienaventurados.

—En cuanto a mí, estoy dispuesto a participar del combate.

336a —Pero ¿sabes de quién me parece que es ese dicho según el cual es justo beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos? —le pregunté.

⁹ En el *Protágoras* 343a se mencionan los nombres de Tales, Pítaco, Biante, Solón, Cleobulo, Misón y Quilón como los de los sabios que pronunciaban sentencias breves («laconizaban»), y a los que Diógenes LAERCIO conoce como los «sietes sabios» (I 40), aunque sustituyendo el nombre de Misón por el de Periandro (I 13).

—¿De quién?

—Creo que es de Periandro, de Perdicas, o bien de Jerjes o de Ismenias el tebano ¹⁰, o de algún otro hombre rico que se creía con un gran poder.

—Lo que dices es muy cierto.

—Pues bien —dije—, si se ha mostrado que ni la justicia ni lo justo son así, ¿qué otra cosa puede decirse que sean?

Entonces Trasímaco —quien, mientras dialogábamos, *b* había intentado varias veces adueñarse de la conversación, pero había sido impedido en ello por quienes estaban sentados a su lado y querían escucharla íntegramente—, en cuanto hicimos una pausa tras decir yo aquello, no se contuvo más, y, agazapándose como una fiera, se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos. Tanto Polemarco como yo nos estremecimos de pánico, pero Trasímaco profirió gritos en medio de todos, clamando:

—¿Qué clase de idiotez hace presa de vosotros desde *c* hace rato, Sócrates? ¿Y qué juego de tontos hacéis uno con otro con eso de devolveros cumplidos entre vosotros mismos? Si realmente quieres saber lo que es justo, no preguntes solamente ni te envanezcas refutando cuando se te responde, sabedor de que es más fácil preguntar que responder, sino responde tú mismo y di qué es para ti lo justo. Pero no me vayas a decir que lo justo *d* es lo necesario, lo provechoso, lo útil, lo ventajoso y

¹⁰ Periandro fue tirano de Corinto entre el 627 y 586 a. C., y DIÓGENES LAERCIO (I 94-100) lo pinta como un personaje criminal. La invasión de Grecia por el rey persa Jerjes en el 480 a. C. es aducida por Calicles (en el *Gorgias* 483d) para respaldar su tesis —idéntica a la de Trasímaco— de que la justicia es el predominio del más fuerte. También en el *Gorgias* 471a-d, se menciona a un rey Perdicas de Macedonia, padre de Arquelao, joven de ambición desmedida y de mayor importancia en realidad, en la historia de Macedonia, que su padre. El tebano Ismenias es mencionado en *Menón* 90a como un ambicioso que se acaba de hacer rico con pocos escrúpulos.

lo conveniente; sino dime con claridad y exactitud qué es lo que significa, pues yo no he de tolerar que divagues de semejante modo.

Al oírlo quedé azorado y lo contemplé con pavora; y creo que si no hubiese sido que yo lo miré a él antes que él a mí, habría perdido el habla. Pero en el momento en que comenzó a exasperarse por la conversación, yo había sido el primero que lo contempló, de modo que luego me fue posible responderle, y le dije, no sin un ligero temblor:

—No seas duro con nosotros, Trasímaco, pues tanto Polemarco como yo, si erramos en el examen de estas cuestiones, has de saber que erramos sin quererlo. Pues si estuviéramos buscando oro, no creas que queríamos hacernos cumplidos el uno al otro en la búsqueda, echando a perder su hallazgo; menos aún, buscando la justicia, cosa de mucho mayor valor que el oro, nos haríamos concesiones uno al otro, insensatamente, sin esforzarnos al máximo en hacerla aparecer. Créeme, amigo. Lo que sucede es que no somos capaces de hacerla aparecer. Así es mucho más probable que seamos com-
337a padecidos por vosotros, los hábiles, en lugar de ser maltratados.

Tras escucharme, Trasímaco se echó a reír con grandes muecas¹¹, y dijo:

—¡Por Hércules! Esta no es sino la habitual ironía de Sócrates, y yo ya predije a los presentes que no estarías dispuesto a responder, y que, si alguien te preguntaba algo, harías como que no sabes, o cualquier otra cosa, antes que responder.

¹¹ El adjetivo verbal aquí usado, *sardánion*, es explicado por el escoliasta (GREENE 129), quien se remite a *Od. XX* 301, donde Ulises elude un golpe de Ctesipo y sonríe *sardánion*. Dice el escoliasta que había una planta de Cerdeña que forzaba a hacer una mueca, como de risa, al que la comía.

—Eres sabio, Trasímaco —respondí—. Bien sabías que, si preguntabas a alguien cuánto es doce, y al preguntarle le previnieras: «No me vayas a decir, amigo, que doce es dos veces seis ni tres veces cuatro ni seis veces dos ni cuatro veces tres, porque no he de tolerar que me digas tales idioteces», sería claro para ti, creo, que nadie respondería al que inquiriera de tal modo. Pero si te preguntara: «¿a qué apuntas, Trasímaco? ¿A que no responda ninguna de las cosas sobre las que me has prevenido, ni siquiera si alguna de ellas fuera la correcta, hombre asombroso, sino que debo decir alguna distinta de la correcta? ¿O a qué otra cosa te refieres?» ¿Qué contestarías a esto?

—¡Está bueno! —exclamó: ¡como si este caso fuera semejante a aquél!

—No veo por qué no —respondí—. Pero, aun cuando no fuera semejante, si al interrogado le parece que es semejante, ¿piensas que dejará de responder lo que le parece a él, prohibámoselo nosotros o no?

—¿Y así has de obrar también tú? ¿Responderás alguna de las cosas que te he prohibido?

—No me asombraría si, después de examinarlo, opinara que es así.

—¿Y si yo te mostrara otra respuesta, además de todas éstas, acerca de la justicia, mejor que ellas? ¿Qué pena merecerías?

—¿Qué otra pena que la que conviene a alguien que no sabe? Y sin duda lo que conviene al que no sabe es aprender del que sabe. Yo también merecería esa pena.

—Eres gracioso; pero además de aprender, pagarás también dinero.

—En cuanto lo tenga, ciertamente.

—Lo tienes —dijo Glaucón—. Si es por el dinero, Trasímaco, habla. Todos nosotros aportaremos por Sócrates.

e —Veo claro todo —protestó Trasímaco—. Lo hacen para que Sócrates consiga lo habitual: que él no responda, sino que, al responder otro, tome la palabra y lo refute.

—¿Y cómo podría alguien responder, mi excelente amigo —señalé—, cuando, en primer lugar, uno no sabe, y después, si piensa algo, un hombre nada insignificante le prohíbe que hable de las cosas que está considerando? Más natural es que hables tú; ya que dices saber y tener algo que decir. No te niegues, pues, sino hazme el placer de contestar y no rehúses enseñar a Glaucón, que está aquí dispuesto, y a los demás.

Una vez que dije esto, tanto Glaucón como los demás le pidieron que no se negase. Y era evidente que Trasímaco estaba deseoso de hablar para ganar en prestigio, porque creía contar con una respuesta excelente; hacía como si quisiera lograr que yo fuera el que respondiese, pero terminó por acceder, y en seguida dijo:

b —Esta es la sabiduría de Sócrates: no estar dispuesto a enseñar, sino a aprender de los demás yendo de un lado a otro, sin siquiera darles las gracias.

—En lo de que aprendo de los demás dices verdad, Trasímaco —contesté—. Pero en cuanto a lo que dices que no lo agradezco, estás equivocado, pues retribuyo en la forma que puedo; y sólo puedo hacerlo en elogios, porque dinero no tengo. Y con cuánto celo cumplo con ello cuando me parece que alguien habla bien, has de saberlo inmediatamente, después de que respondas.

c Creo, en efecto, que hablarás bien.

—Escucha, pues —dijo Trasímaco—. Afirmando que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte. Y ahora ¿por qué no me elogias? Pero no, no estás dispuesto a ello.

—Primeramente debo comprender qué quieres decir, pues aún no lo sé. Afirmas que justo es lo que conviene al más fuerte. Y esto, Trasímaco, ¿qué significa?

Porque sin duda lo que afirmas no es, por ejemplo, que si Polidamante, el pancraciasta, es más fuerte que nosotros, y le conviene —en lo concerniente al cuerpo— la carne de buey, este alimento es también conveniente y *d* justo para nosotros, que somos más débiles que él.

—Me repugnas, Sócrates: interpretas la definición del modo que más puedas distorsionarla.

—Pero, mi excelente amigo, de ningún modo: expresa más claramente lo que quieres decir.

—¿Acaso no sabes que en algunos Estados el gobierno es tiránico, en otros democrático y en otros aristocrático?

—¿Cómo no he de saberlo?

—¿Y no es el gobierno el que tiene la fuerza en cada Estado?

—Sin duda.

—Bien. De este modo, pues, cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la *e* democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás. Una vez implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados *339a* es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte.

—Ahora he comprendido lo que querías decir; si es verdad o no, trataré de comprenderlo. Entonces, Trasímaco, también tú has respondido que 'justo' es lo conveniente, aunque a mí me habías prohibido que contestara eso; si bien a lo dicho en ese momento añades ahora que lo es para el más fuerte. *b*

—Un añadido probablemente insignificante —dijo burlescamente Trasímaco.

DIÁLOGOS

—Todavía no está claro si es importante. Pero lo que está claro es que hay que examinar si lo que dices es cierto. Porque estoy de acuerdo en que lo justo es algo conveniente, pero tú has añadido a esto la afirmación de que es conveniente para el más fuerte. Y esto lo ignoro, y debo examinarlo.

—Examínalo —respondió.

—Eso haré. Dime ahora: ¿no afirmas también que es justo obedecer a los gobernantes?

—Ciertamente que lo afirmo.

c —Veamos, pues: ¿son infalibles los que gobiernan en cada Estado, o pueden equivocarse?

—No cabe duda de que pueden equivocarse.

—Por ende, cuando se abocan a implantar leyes, unas las implantan correctamente, otras incorrectamente.

—Eso creo yo.

—Ahora bien, implantarlas correctamente significa implantar las que les convienen a ellos mismos, e incorrectamente las que no les convienen. ¿Así lo entiendes?

—Así lo entiendo.

—Pero una vez implantadas, los gobernados deben acatarlas, y eso es lo justo.

—¡Claro que sí!

d —En tal caso, es justo no sólo hacer lo que conviene al más fuerte, de acuerdo con tu argumento, sino también es justo lo contrario, hacer lo que no le conviene.

—¿Qué dices? —exclamó Trasímaco.

—Lo mismo que tú, me parece. Pero examinémoslo mejor. Por un lado hemos acordado que, cuando los gobernantes ordenan a los gobernados que hagan ciertas cosas, a veces se equivocan respecto de lo que es mejor para sí mismos; por otro lado, hemos concordado en que es justo que los gobernados hagan lo que les ordenan los gobernantes. ¿No hemos convenido ambas cosas?

—Pienso que sí.

—Piensa también que has estado de acuerdo en que *e* es justo hacer lo que no conviene a los gobernantes —que son a la vez los más fuertes— cuando los gobernantes, sin querer, ordenan algo malo para sí mismos; y dices que para los gobernados es justo hacer lo que los gobernantes han ordenado. Entonces, sapientísimo Trasímaco, ¿no resulta así forzosamente que es justo hacer lo contrario de lo que tú dices? En efecto, de lo que afirmas resulta, sin duda, que se ordena a los más débiles que hagan lo que no conviene al más fuerte.

—Sí, por Zeus, Sócrates —exclamó Polemarco—; es *340a* clarísimo.

—Clarísimo, si tú lo atestigüas —dijo Clitofonte, tomando a su vez la palabra.

—¿Y para qué hace falta un testigo? Si el mismo Trasímaco está de acuerdo en que los gobernantes a veces ordenan algo malo para sí mismos, y que para los gobernados es justo hacer eso que les ordenan.

—Lo que Trasímaco consideró justo, Polemarco, fue lo que los gobernantes mandan hacer.

—Sí, pero también consideró justo, Clitofonte, lo que conviene al más fuerte. Y además de considerar ambas *b* cosas, estuvo de acuerdo en que a veces los más fuertes ordenan que lo que no les conviene a ellos mismos sea hecho por los gobernados, que son los más débiles. Y una vez acordadas tales cosas, en nada sería más justo lo que conviene al más fuerte que lo que no le conviene.

—Pero lo que conviene al más fuerte —replicó Clitofonte— significaba para Trasímaco lo que el más fuerte entendiera que le conviene: esto debe ser hecho por el más débil, y esto es lo que consideró como lo justo.

—Sin embargo, no fue eso lo que dijo —protestó Polemarco.

—No importa, Polemarco —dije entonces yo—; si ahora Trasímaco afirma esto, se lo admitiremos. Dime, pues, *c*

Trasímaco: ¿era esto lo que querías decir al hablar de lo justo, a saber, aquello que al más fuerte le parezca que es lo que más le conviene a él, sea que le convenga realmente o no? ¿Esto es lo que quieres decir?

—En absoluto diría eso: ¿crees que llamaría más fuerte al que se equivoca, cuando se equivoca?

—Ciertamente, yo pensé que querías decir eso cuando estuviste de acuerdo en que los gobernantes no eran *d* infalibles, sino que también se equivocaban.

—Eres un tramposo en tus argumentos, Sócrates —contestó—. Veamos, por ejemplo, ¿llamas médico al que se equivoca respecto de los enfermos, en cuanto se equivoca en eso? ¿O calculador al que se equivoca en el cálculo, en el momento en que se equivoca, en cuanto a esa equivocación? Claro que usamos la expresión ‘el médico se equivocó’ o ‘el calculador o el gramático se equivocan’. Pero cada uno de éstos, en realidad, en la medida que es aquello por lo cual lo denominamos así, *e* entiendo que jamás se equivoca. De este modo, en sentido estricto —ya que quieres que hablemos estrictamente— ningún artesano se equivoca, puesto que el que se equivoca al carecer del conocimiento respectivo se equivoca en algo en que no es artesano. Y así como el artesano o el experto, ningún gobernante se equivoca cuando es gobernante, aunque todos digan que se equivocó el médico o se equivocó el gobernante. Interpreta pues, de esa forma ahora lo que respondí entonces. Para decirlo en el sentido más estricto de los térmi-
341a nos, el gobernante, en tanto es gobernante, no se equivoca, y al no equivocarse establece lo mejor para sí mismo, y esto es lo que debe hacer el gobernado. De modo tal que, como afirmé desde un principio, declaro que es justo hacer lo que conviene al más fuerte.

—Bueno, Trasímaco —dije— ¿Sigo pareciéndote un tramposo?

—Sin la menor duda —respondió.

—¿Crees, pues, que al preguntarte como te pregunté lo hacía con la mala intención de desprestigiarte en tus argumentos?

—Lo sé muy bien. Pero no ganarás nada, ya que quedará al descubierto que quieres desprestigiarme, y, una vez puesto al descubierto, no podrás ejercer violencia *b* en el argumento.

—Ni lo intentaría, bendito amigo. Pero para que no nos suceda otra vez lo mismo, determina de cuál de estas dos maneras te refieres al que gobierna y que es más fuerte: si en la forma común de hablar o si en el sentido estricto de los términos, según el cual acabas de enunciarlo, a saber, aquel a quien, por ser el más fuerte, será justo que el más débil haga lo que conviene.

—Me refiero al que gobierna, en el sentido más estricto de los términos. Urde nuevas tretas y aprovecha lo dicho para desprestigiarme, si puedes; yo no te lo he de impedir, pero no serás capaz. *c*

—¿Acaso crees que he enloquecido al punto de intentar tonsurar un león y urdir tretas contra Trasímaco?

—Lo acabas de intentar, sin poder esto tampoco.

—Suficiente, dejemos eso. Dime ahora: el médico, en el sentido estricto del término, como acabas de decir, ¿es un mercader o el que cura a los enfermos? Habla del verdadero médico.

—Es el que cura a los enfermos.

—¿Y el piloto? El verdadero piloto, ¿es un marinero o es el que manda a los marineros?

—El que manda a los marineros. *d*

—En su caso, pues, no es el hecho de que navega en una nave lo que se toma en cuenta, y no por eso debe ser llamado marinero, dado que no se lo llama piloto por navegar sino por el arte de gobernar a los marineros.

—Es verdad.

DIÁLOGOS

—Y a cada uno de estos tipos que he mencionado hay algo que le conviene.

—Por supuesto.

—¿Y no es acaso el arte apto para buscar y proveer lo que conviene a cada uno?

—Apto para eso, efectivamente.

—¿Y a cada una de las artes conviene otra cosa que el ser lo más completas posible?

e —¿Qué quieres decir con eso?

—Lo siguiente: si me preguntaras si al cuerpo le basta ser como es o si tiene necesidad de algo, y yo te respondiera: «Sin duda, está necesitado; precisamente por eso se ha inventado ahora el arte de la medicina: porque el cuerpo es deficiente y no le basta ser como es, ha sido organizado este arte, de modo que pueda procurarle las cosas que le convienen», ¿no te parece que al hablar así hablaría correctamente?

342a —Correctamente —convino Trasímaco.

—Veamos ahora, ¿es el arte de la medicina deficiente? ¿Hay algún arte que tiene necesidad de perfección, así como los ojos tienen necesidad de la vista y las orejas del oído, para lo cual se debe contar con algún arte que examine lo que es conveniente para ver y para oír y se lo procure? ¿Acaso en el arte mismo hay una cierta deficiencia, y cada arte necesita de otro arte que examine lo que es conveniente para aquél, y otro, a su vez, para que atienda a éste, y así hasta el infinito? ¿O aquél *b* examinará qué es lo que le conviene a sí mismo? ¿No será que no tiene necesidad ni de sí mismo ni de ningún otro arte para examinar lo que conviene a su deficiencia, ya que en ningún arte existe deficiencia o necesidad alguna, y que a un arte no corresponde buscar otra cosa que lo que conviene a aquello de lo cual es arte, dado que el arte mismo es realmente incólume e incontaminado, y, mientras es arte, en sentido estricto, es íntegramente lo que es? Examinémoslo en sentido estricto: ¿es así o no?

—Es así.

—En tal caso, la medicina no examina lo que conviene a la medicina, sino al cuerpo.

—Sí, efectivamente.

—Ni el arte de la equitación examina lo que conviene a ese arte sino lo que conviene a los caballos, y ninguna otra arte examina lo conveniente a sí misma, ya que no está necesitada de nada, sino sólo examina lo que conviene a aquello de lo cual es arte.

—Así parece.

—Ahora bien, Trasímaco, las artes gobiernan y prevalecen sobre aquellas cosas de las cuales son artes.

En esto también nos pusimos de acuerdo, bien que con bastante fastidio por parte de Trasímaco.

—Ningún conocimiento artesanal examina ni dispone lo que conviene al más fuerte sino lo que conviene al más débil, al gobernado por aquél. d

Trasímaco también terminó por reconocer esto, no sin antes intentar disputar la cuestión. Y cuando lo reconoció, dije:

—¿Acaso algún médico, en la medida en que es médico, examina y dispone lo que conviene al médico, no al enfermo? Hemos quedado de acuerdo, en efecto, en que el médico, en sentido estricto, es un gobernante de cuerpos y no un mercader. ¿No lo hemos acordado?

Trasímaco asintió.

—Y el piloto, en sentido estricto, es gobernante de marineros, y no un marinero. e

También aquí estuvo de acuerdo.

—Pero tal piloto-gobernante atenderá y dispondrá lo que conviene no al piloto, sino al marinero-gobernado.

Lo admitió a duras penas.

—Entonces, Trasímaco, en ningún tipo de gobierno aquel que gobierna, en tanto gobernante, examina y dispone lo que le conviene, sino lo que conviene al gobernado y a aquel para el que emplea su arte, y, con la

DIÁLOGOS

vista en éste y en lo que a éste conviene y se adecua, dice todo lo que dice y hace todo lo que hace.

343a Cuando estábamos en un punto de la discusión en que era manifiesto para todos que lo que Trasímaco había dicho acerca de lo justo se había convertido en lo contrario, éste, en lugar de responder, exclamó:

—Dime, Sócrates: ¿tienes una nodriza?

—¿Y eso por qué lo dices? ¿No sería mejor contes-
tarme que preguntar esas cosas?

—Porque se nota que te deja con las narices moqueando cuando necesitas que te las haga sonar; y si tuvieras nodriza, ella te habría enseñado a reconocer ovejas y pastor.

—¿Cómo es eso?

b. —Porque crees que los pastores y los boyeros atienden al bien de las ovejas y las vacas, y las engordan y cuidan mirando a otra cosa que al bien de los amos y al de ellos mismos; así como también estimas que los gobernantes de los Estados —los que gobiernan verdaderamente— piensan acerca de los gobernados de otro modo que lo que se ha establecido respecto de las ovejas, y que los atienden día y noche de otra manera que de aquella que les aprovechará a ellos mismos. Y has
c ido tan lejos en lo concerniente a lo justo y a la justicia, a lo injusto y a la injusticia, que desconoces que la justicia y lo justo es un bien en realidad ajeno al que lo practica, ya que es lo conveniente para el más fuerte que gobierna, pero un perjuicio propio del que obedece y sirve; y que la injusticia es lo contrario y gobierna a los verdaderamente ingenuos y justos, y que los gobernados hacen lo que conviene a aquel que es más fuerte, y al servirle hacen feliz a éste, mas de ningún modo
d a sí mismos. Es necesario observar, mi muy cándido amigo Sócrates, que en todo sentido el hombre justo tiene menos que el injusto. En primer lugar, en los contratos entre unos y otros, allí donde éste se asocia con

aquél, al disolverse la asociación nunca hallarás que el justo tenga más que el injusto, sino menos. Después, en los asuntos concernientes al Estado, cuando se establecen impuestos, aunque sus bienes sean iguales, el justo paga más, el injusto menos. Pero cuando se trata de cobranzas, aquel no recibe nada, éste cobra mucho. Y cuando cada uno de ellos ocupa un cargo, al justo le toca, a falta de otro perjuicio, vivir miserablemente por descuidar sus asuntos particulares, sin obtener provecho alguno de los asuntos públicos, en razón de ser justo; y además de eso, es aborrecido por sus parientes y conocidos, por no estar dispuesto a hacerles un servicio al margen de la justicia. Al injusto le sucede todo lo contrario. Hablo de aquel al que hace un momento me refería, que es capaz de alcanzar los más grandes privilegios. A éste debes observar, si es que quieres discernir cuánto más le conviene personalmente ser injusto que justo. Pues bien, lo aprenderás del modo más fácil si llegas a la injusticia más completa, la cual hace feliz al máximo al que obra injustamente y más desdichados a los que padecen injusticia y no están dispuestos a ser injustos. Esto es la tiranía, que se apodera de lo ajeno, no poco a poco, sino de un solo golpe, tanto con engaño como con violencia, trátase de lo sagrado o de lo piadoso, de lo privado o de lo público: cuando alguien es descubierto, tras obrar injustamente en uno solo de esos casos, es castigado y vituperado, pues los que cometen tales delitos parciales son llamados sacrílegos, secuestradores, asaltantes, estafadores o ladrones. Cuando alguien, en cambio, además de secuestrar las fortunas de los ciudadanos, secuestra también a éstos, esclavizándolos, en lugar de aquellos denigrantes calificativos es llamado 'feliz' y 'bienaventurado' no sólo por los ciudadanos, sino por todos aquellos que se han enterado de toda la injusticia que ha cometido. En efecto, los que censuran la injusticia la censuran no por temor

a cometer obras injustas, sino por miedo a padecerlas. De este modo, Sócrates, la injusticia, cuando llega a serlo suficientemente, es más fuerte, más libre y de mayor autoridad que la justicia; y tal como dije desde un comienzo, lo justo es lo que conviene al más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a sí mismo.

d Una vez dichas estas cosas, Trasímaco pensaba marcharse, como si fuera un bañero que nos hubiera volcado sobre nuestros oídos un cántaro repleto de sus argumentos. Pero los que estaban presentes no se lo permitieron, sino que lo obligaron a permanecer y a rendir cuentas de lo dicho. Yo mismo le pedí con insistencia:

—Divino Trasímaco, ¿vas a marcharte tras arrojar-nos un discurso, antes de enseñarlo adecuadamente o de que aprendamos si es así o de otro modo? ¿Crees e que es un asunto insignificante el de intentar determinar el modo de vida que cada uno de nosotros podría llevar para vivir una vida más provechosa?

—¿Y yo acaso pienso en otra cosa que ésa? —bramó Trasímaco.

—Parecía que sí, o al menos que nada te importaba de nosotros, ni que te preocupaba que fuéramos a vivir peor o mejor, desconociendo lo que dices saber. Pero anímate, mi buen amigo, a instruirnos; no será para ti 345a una mala inversión lo que hagas en nuestro beneficio, siendo tantos como somos. En lo que a mí toca, te diré que no estoy convencido, y que no creo que la injusticia sea más provechosa que la justicia, ni aunque aquélla sea permitida y no se le impida hacer lo que quiera. Admitamos, mi amigo, que existe el hombre injusto y que puede obrar injustamente, sea en forma oculta o combatiendo a cara descubierta. Pero aun así no me persuado de que es más provechosa que la justicia. Y esto, b seguramente, también le ha sucedido a algún otro de nosotros, no sólo a mí. Persuádenos adecuadamente, mi bienaventurado amigo, de que no argumentamos correc-

tamente cuando estimamos más a la justicia que a la injusticia.

—¿Y cómo he de persuadirte? Si con las cosas que he dicho no te has persuadido, ¿qué puedo hacer contigo aún? ¿Acaso llevaré mi argumento hasta tu alma haciéndotelo tragar?¹²

—No, ¡por Zeus!, ¡eso no! Más bien, en primer lugar, has de mantener aquellas cosas que digas, y si las cambias en algo, cámbialas abiertamente y no nos engañes. Ahora, Trasímaco —consideremos nuevamente lo dicho antes—, puedes ver que, tras haber definido al verdadero médico, no has pensado que era necesario después vigilar con precisión lo que concierne al verdadero pastor, sino que crees que éste apacienta a las ovejas, en tanto pastor, sin mirar a lo que es mejor para las ovejas: como un invitado a un banquete que está dispuesto para el festín, o como un mercader, para venderlas; pero no como pastor. Pues el arte del pastor no cuida sin duda de ninguna otra cosa que de aquella con respecto a la cual está organizada, a fin de procurarle lo mejor, ya que, en cuanto a sí misma, el arte del pastor ya está suficientemente provista mientras nada le falte para ser arte del pastor. Del mismo modo estoy convencido de que es forzoso estar de acuerdo en que todo gobierno, en tanto gobierno, no atiende a ninguna otra cosa que al sumo bien de aquel que es su gobernado y está a su cuidado, trátase del gobierno del Estado o de ámbitos particulares. Pero ¿tú crees acaso que los que gobiernan los Estados lo hacen voluntariamente?

¹² Trasímaco retoma la burlona imagen de la nodriza, presentada en 343a. En efecto, el verbo *entithēmi*, que traducimos «hacer tragar», es usado, como nota ADAM, en relación con la alimentación de los niños por la nodriza. Así ARISTÓFANES, *Caballeros* 716: «También, como las nodrizas, lo alimentas mal; después de masticar el alimento, le haces tragar un poco.»

—No es algo que meramente creo, ¡por Zeus!, sino que bien lo sé.

—Pero Trasímaco —proseguí—, ¿no te percatas de que, en cuanto a los otros tipos de gobierno, nadie está dispuesto voluntariamente a gobernar, sino que demanda un salario, por pensar que del gobernar no obtendrá beneficio para sí mismo sino para los gobernados?

346a En efecto, dime esto: ¿no es cada una de las artes distinta de las otras por tener un poder distinto? Respóndeme, bienaventurado amigo, no en contra de lo que piensas, para poder proseguir.

—¡Claro que cada una es distinta por eso! —repuso Trasímaco.

—¿Y no nos aporta cada arte un beneficio particular —no común a todas las artes—, tal como la medicina aporta la salud, el pilotaje la seguridad al navegar, y así las demás?

—De acuerdo.

—Y en cuanto al arte del mercenario, aporta un salario, ya que tal es su peculiaridad. Ahora ¿llamas a una misma arte medicina y pilotaje? O bien, si es que quieres delimitar con precisión los términos, como propusiste, en caso de que, al comandar una nave, un piloto se sane, porque le hace bien navegar en el mar, ¿llamarás al pilotaje ‘medicina’?

—De ningún modo.

—Ni tampoco al arte del mercenario, creo, lo llamarás ‘medicina’ porque alguien sane mientras gana su salario.

—Por cierto que no.

—Ni a la medicina la llamarás ‘arte del mercenario’ porque el médico gane un salario cuando cura a otro.

c —Tampoco.

—¿Y acaso no hemos concordado en que cada arte tiene un beneficio particular?

—Sea.

—En tal caso, cualquiera que sea el beneficio que aprovecha a todos los artesanos en común, es patente que lo obtienen de algo que en común adicionan al ejercicio de cada arte.

—Así parece.

—Ahora bien, diremos que, al ganar un salario, los artesanos se benefician con el ejercicio del arte del mercenario que adicionan al de cada arte.

No sin disgusto lo admitió.

—Pues entonces, no es de su arte particular que cada uno obtiene ese beneficio que es la recepción del salario, sino que, si consideramos las cosas con el rigor que corresponde, la medicina produce la salud, el arte del mercenario produce un salario, el de la arquitectura una casa; y el del mercenario que se añade a cada una, un salario; y así en todas las demás artes, cada una realiza su función y beneficia a aquello con respecto a lo cual está organizada. Y si no se le añade salario, ¿se beneficiará el artesano con su arte?

—Parece que no.

—¿No produce beneficios, entonces, cuando cumple su función gratuitamente?

—Creo que sí.

—Pues bien, Trasímaco, ahora es evidente que ningún arte ni gobierno organiza lo que le beneficia a sí mismo, sino que, como decíamos antes, organiza y dispone lo que beneficia al gobernado: atiende a lo que conviene a aquel que es el más débil, no al que es el más fuerte. Por eso mismo, querido Trasímaco, decía hace un momento que nadie está dispuesto voluntariamente a gobernar y tomar en sus manos y corregir las deficiencias ajenas, sino que para ello reclama un salario; porque aquel que va a ejercer adecuadamente su arte jamás hace o dispone —si dispone de acuerdo con su arte— lo mejor para sí mismo sino para el goberna- ^{347a}

DIÁLOGOS

do; y para eso es necesario, según parece, asignar una remuneración a los que estén prestos a gobernar, sea plata u honores, o un castigo, si no estuviera dispuesto a gobernar.

—¿Qué quieres decir con eso, Sócrates? —preguntó Glaucón—. En cuanto a los dos tipos de remuneración, lo percibo, pero de qué castigo hablas y cómo lo incluyes en las clases de remuneraciones, no lo comprendo.

—Porque no comprendes la remuneración de los mejores —respondí—, por la cual gobiernan los más aptos, cuando están dispuestos a gobernar. ¿Acaso no sabes que el amor a los honores o a la plata es considerado reprobable, y que lo es realmente?

—Eso sí lo sé.

—Por tales motivos, pues, los hombres de bien no están dispuestos a gobernar con miras a las riquezas ni a los honores. No quieren, en efecto, ser llamados mercenarios por exigir abiertamente un salario para gobernar, ni ser llamados ladrones por apoderarse de riquezas ocultamente, por sí mismos, desde el gobierno. Y tampoco por causa de los honores, pues no aman los honores. Por eso es necesario que se les imponga compulsión y castigo para que se presten a gobernar; de allí es probable que sea considerado vergonzoso el avance voluntario hacia el gobierno, sin aguardar una compulsión. Ahora bien, el mayor de los castigos es ser gobernado por alguien peor, cuando uno no se presta a gobernar. Y a mí me parecé que es por temor a tal castigo que los más capaces gobiernan, cuando gobiernan. Y entonces acuden al gobierno no con la idea de que van a lograr algún beneficio para ellos ni con la de que lo pasarán bien allí, sino compulsivamente, por pensar que, de otro modo, no cuentan con sustitutos mejores o similares a ellos para cumplir la función. En efecto, si llegara a haber un Estado de hombres de bien, probablemente se desataría una lucha por no gobernar, tal

como la hay ahora por gobernar, y allí se tornaría evidente que el verdadero gobernante, por su propia naturaleza, no atiende realmente a lo que le conviene a él, sino al gobernado; de manera que todo hombre inteligente preferiría ser beneficiado por otro antes que ocuparse de beneficiar a otro. Por todo esto, de ningún modo estoy de acuerdo con Trasímaco en que lo justo es lo que conviene al más fuerte. Pero esto lo examinaremos en otra oportunidad. Ahora me parece mucho mejor examinar lo que dice Trasímaco cuando afirma que el modo de vida del injusto vale más que el del justo. En lo que toca a ti, Glaucón, ¿cuál de ambos modos de vida eliges? ¿Cuál de las dos afirmaciones te parece más valedera?

—Creo —dijo—, que el modo de vida del justo es más provechoso.

—¿Tú has escuchado cuántos bienes acaba de enumerar Trasímaco en el modo de vida del injusto? 348a

—Lo he escuchado, pero no me ha convencido.

—¿Quieres que lo persuadamos, si podemos descubrir de qué modo hacerlo, de que no dice la verdad?

—¿Cómo no he de quererlo? —exclamó Glaucón.

—Pues bien, si nos contrapusiéramos a él, efectuando un recuento —frente al suyo— de cuántos bienes ofrece el ser justo, y él a su vez replicara y nosotros a él, habría que enumerar los bienes y contar cuántos mencionamos de cada lado; y por ende necesitaríamos jueces que decidieran. Si hacemos el examen, en cambio, poniéndonos de acuerdo entre nosotros, como antes, nosotros mismos seremos a la vez jueces y oradores.

—Es muy cierto.

—¿Cuál de los dos procedimientos prefieres?

—El segundo.

—Pues entonces —dijo—, Trasímaco, vuelve al comienzo, y respóndenos: ¿afirmas que la completa injusticia es más provechosa que la justicia plena?

DIÁLOGOS

c —Claro que lo afirmo —replicó Trasímaco—, y también he dicho por qué.

—Y bien, veamos de qué modo hablas de esas dos cosas: ¿calificas a una de 'excelencia' y de 'malogro' la otra?

—Sí.

—Por tanto, ¿calificas a la justicia de 'excelencia' y a la injusticia de 'malogro'?

—Probablemente, mi gracioso amigo, puesto que digo que la injusticia da provecho y la justicia no.

—Pues entonces ¿qué afirmas?

—Lo contrario.

—En tal caso ¿es la justicia malogro?

d —No, más bien una genuina candidez.

—¿Y a la injusticia la llamas mala predisposición?

—No, sino buen sentido.

—¿Y también crees, Trasímaco, que los injustos son inteligentes y buenos?

—Sí, al menos los que pueden obrar de modo completamente injusto, y que tienen el poder de someter a Estados y a pueblos enteros. Tú piensas, tal vez, que me refiero a los cortadores de bolsas; incluso esto da provecho, también, si pasa inadvertido, pero lo que es digno de mención no es eso, sino las cosas de que acabo de hablar.

e —No, me doy bien cuenta de lo que quieres decir, pero aún me asombra que coloques a la injusticia en la sección de la excelencia y de la sabiduría, y a la justicia en la sección contraria.

—Sin embargo, así las coloco, por cierto.

—Esto es ahora algo más sólido, mi amigo, y ya no es fácil poder contestarlo. Si hubieses afirmado, en efecto, que la injusticia da provecho, pero concordaras con otros en que es maldad y algo vergonzoso, podríamos replicar hablando conforme al uso habitual de estas palabras. Pero ahora es patente que dirás que es una cosa

bella y vigorosa y que le atribuirás todo lo demás que atribuimos a lo justo, ya que has tenido la audacia de colocar a la injusticia en la sección de la excelencia y de la sabiduría. 349a

—Adivinas perfectamente la verdad.

—Sin embargo, no debo vacilar en proseguir el examen del argumento, al menos mientras suponga que lo que dices es lo que piensas. Pues me da la impresión, Trasímaco, de que ahora realmente no bromeas, sino que dices lo que crees acerca de la verdad de estas cosas.

—¿Y qué diferencia te hace el que lo crea o no? Más bien refuta mi argumentación.

—No hay ninguna diferencia. Pero trata de responder también a esto: ¿te parece que el hombre justo quiere superar en algo a otro justo?

—De ningún modo, pues en tal caso no sería tan encantador y cándido como es.

—¿Y tampoco está dispuesto a superar a la acción justa?

—Tampoco.

—¿Consideraría valioso, en cambio, superar al injusto, y creería que eso es justo, o pensaría que no es justo?

—Creería que es justo superar al injusto y lo consideraría valioso, pero no lo lograría.

—Esto último no es lo que pregunté, sino sólo si el justo no consideraría valioso ni querría superar al justo, mas sí al injusto. c

—Sí, así es.

—Y en lo que hace al injusto, ¿acaso consideraría valioso aventajar al justo y a la acción justa?

—¿Y cómo no, si precisamente es el que considera valioso superar a todos?

—Por consiguiente, el injusto luchará para aventajar al hombre injusto y a la acción injusta, de modo que lograr mucho más que todos.

—Así es.

DIÁLOGOS

—Afirmemos esto, entonces: el justo no tratará de aventajar a su semejante, sino a su contrario; mientras *d* el injusto tratará de aventajar tanto a su semejante como a su contrario.

—Muy bien dicho.

—Ahora bien, el injusto es inteligente y bueno; el justo ni una cosa ni la otra.

—Efectivamente.

—Por consiguiente, el injusto se parece al inteligente y al bueno, mientras el justo no se parece a éstos.

—¿Y cómo no ha de parecérselos aquel que es como ellos, en tanto el otro no?

—Muy bien. Por lo tanto ¿cada uno de ellos es tal como aquellos a quienes se parece?

—¡Pero no veo de qué otro modo podría ser!

—Está bien, Trasímaco, ¿llamas 'músico' a alguien, *e* y a otro 'no-músico'?

—Sí.

—¿Y cuál de ellos dices que es inteligente y a cuál llamas tonto?

—Por supuesto, digo que el músico es inteligente y que el no-músico es tonto.

—Y en lo que uno es inteligente es también bueno, mientras que en ese sentido el tonto es malo.

—Así es.

—Y respecto del médico hablaremos del mismo modo.

—Del mismo modo.

—¿Y te parece, mi excelente amigo, que un buen músico, al templar la lira, quiere aventajar a otro músico en cuanto a poner tensas las cuerdas o aflojarlas, y considera valioso aventajarlo en eso?

—No, claro.

—Pero querrá aventajar, en esa actividad, a quien no sea músico.

—Forzosamente.

—Y en cuanto al médico, cuando prescribe un régimen de comidas y bebidas, ¿te parece que quiere aventajar a un médico o a la profesión de médico? 350a

—Sin duda que no.

—Pero querrá aventajar en eso a quien no sea médico.

—Claro.

—Mira ahora, respecto de cualquier conocimiento artesanal o de la ausencia del mismo, si te parece que el conocedor de un arte quiere lograr, en lo que hace o dice, más que otro conocedor de ese arte, en lugar de obtener lo mismo que su semejante en dicha actividad.

—Parecería forzoso que sea de la segunda manera.

—¿Y el que desconoce el arte? ¿No trataría de aventajar tanto al conocedor de dicho arte como igualmente b al que lo desconoce?.

—Tal vez.

—¿Y el conocedor es sabio?

—Sí.

—¿Y el sabio es bueno?

—Sí.

—En tal caso, el que es bueno y sabio no querrá aventajar a su semejante, sino a su contrario.

—Así parece.

—El malo e ignorante, en cambio, querrá aventajar tanto a su semejante como a su contrario.

—Es manifiesto.

—Pues bien, Trasímaco, el injusto nos parecía que quería aventajar tanto a su contrario como a su semejante. ¿Acaso no decías eso?

—Sí.

—Y vimos que el justo no quiere aventajar a su semejante, sino a su contrario.

—Sí.

—En tal caso, el justo se parece al sabio y bueno, el injusto al malo e ignorante.

DIÁLOGOS

—Probablemente.

—Pero nos hemos puesto de acuerdo, además, en que cada uno de ellos es tal como aquellos a los que cada uno se parece.

—En efecto, lo hemos acordado.

—Por lo tanto, el justo se nos ha revelado como bueno y sabio, en tanto el injusto como ignorante y malo:

Trasímaco convino en todo esto, pero no tan fácilmente como lo narro ahora, sino que lo hizo compelido y a regañadientes, con gran sudor, más aún por el calor que había. Entonces vi algo que nunca había visto antes: Trasímaco enrojecía. Ahora bien, después de que hubimos convenido en que la justicia es excelencia y sabiduría y la injusticia, en cambio, malogro e ignorancia, dije:

—Bien, demos esto por establecido. Pero también hemos dicho que la injusticia es vigorosa. ¿Recuerdas, Trasímaco?

—Recuerdo —dijo—. Pero no estoy conforme con lo que acabas de decir, y tendría bastante que hablar de estas cosas. Claro que si lo hiciera, bien sé que dirías que estoy arengando. De modo que, o bien me dejas hablar como quiero, o bien, si quieres preguntar, pregunta, y yo te diré «está bien» —como a las viejas que cuentan leyendas—, asintiendo o disintiendo con la cabeza.

—Pero de modo que, en ningún caso, sea en contra de tu propia opinión.

—Del modo que te plazca —dijo—, puesto que no me permites hablar. ¿Quieres algo más que eso?

—¡En nombre de Zeus, nada más! Si obras así, hazlo. Yo preguntaré.

—Pregunta, pues.

—Te preguntaré lo que te acabo de preguntar, a fin de examinar la cuestión ordenadamente: cuál es la relación entre la justicia y la injusticia. Hace un momento ha sido dicho que la injusticia es más poderosa y

más fuerte que la justicia. Pero ahora, añadí si la justicia es sabiduría y excelencia, pienso que se manifiesta fácilmente más fuerte que la injusticia, puesto que la injusticia es ignorancia: nadie lo desconocería. Mas no deseo valerme de algo tan simple, Trasímaco; prefiero examinarlo de otro modo: ¿dices que un Estado puede ser injusto e intentar someter injustamente a otros Estados —o haberlos sometido ya—, e incluso mantener sometidos bajo sí muchos Estados?

—¡Claro! —contestó—. Y el mejor Estado, que es el injusto, lo llevará a cabo antes que ningún otro y del modo más perfecto.

—Comprendo, porque ésta era tu tesis —dije—. Pero respecto de ella examino lo siguiente: el Estado que llega a prevalecer sobre otro, ¿ha de mantener ese poder sin justicia, o le será forzoso contar con justicia?

—Si fuera como tú acabas de decir, que la justicia es sabiduría, tendría que contar con justicia —respondió—. Pero si es como yo he dicho, con injusticia.

—Estoy encantado, Trasímaco —dije yo—, porque no te limitas a asentir y disentir con la cabeza, sino que también respondes tan brillantemente.

—Lo hago para complacerte —contestó.

—Y lo haces muy bien; pero ahora dime esto, también para complacerme: ¿te parece que un Estado o un ejército, o una banda de piratas o de ladrones, o cualquier otro grupo que se propusiera hacer en común algo injusto, podría tener éxito si cometieran injusticias entre sí?

—No, por cierto. d

—Y si no las cometieran ¿sería más probable que tuvieran éxito?

—Seguramente.

—En efecto, Trasímaco, la injusticia produce entre los hombres discordias, odios y disputas; la justicia, en cambio, concordia y amistad. ¿No es así?

DIÁLOGOS

—Aceptémoslo —contestó—, para no discutir contigo.

—Pero haces muy bien, mi excelente amigo. Y ahora dime esto: si la obra de la injusticia es crear odio allí donde se encuentre, al surgir entre hombres libres o bien entre esclavos, ¿no hará que se odien y disputen *e* entre sí, de modo que sean incapaces de hacer juntos algo en común?

—Sin duda.

—¿Y si surge entre dos personas? ¿No discutirán y se odiarán y llegarán a ser tan enemigos entre sí como lo son de los justos?

—Sí, llegarán a serlo.

—¿Y esta propiedad la perderá la injusticia en caso de que surja en un solo hombre, admirable Trasímaco, o en nada disminuirá?

—En nada disminuirá —respondió.

—Por consiguiente, sea que surja en un Estado, en una familia, en un ejército o en donde sea, aparece siempre contando con la propiedad de producir, primeramente, *352a* la incapacidad de obrar en conjunto, a raíz de las disputas y discordias, y, en segundo lugar, la existencia de una enemistad tanto consigo mismo como con cualquier otro y con el justo. ¿No es así?

—Así es.

—Y cuando se encuentra en un solo hombre, pienso, producirá todas las obras que corresponden a su naturaleza. Primeramente, la incapacidad para obrar, poniéndolo en conflicto y en desacuerdo consigo mismo, y, en segundo lugar, lo tornará hostil tanto consigo mismo como con los justos. ¿No es acaso así?

—Sí.

—Ahora bien, también los dioses son justos, ¿no, mi amigo?

b —Que lo sean —respondió.

—En tal caso, Trasímaco, el injusto será hostil a los dioses, y el justo será amigo de ellos.

—Disfruta del argumento sin temor a mi réplica —dijo—. Pues yo no te he de contradecir, para no volverme odioso a tus amigos.

—Y bien —proseguí—, completa lo que queda del festín respondiéndome como hasta ahora. Pues los justos aparecen como más sabios, mejores y más capaces de actuar, mientras los injustos no pueden hacer nada juntos: y si decimos que algunas veces, aun siendo injustos, hacen algo juntos en común y con vigor, no diremos la verdad en ningún sentido. En efecto, si fueran completamente injustos, no se habrían abstenido de enfrentarse entre sí, sino que evidentemente anidaba en ellos algo de justicia, lo que les impedía atacarse entre sí mientras cometían injusticias contra otros, y gracias a ella han hecho lo que han hecho. Esto es, se han abocado a obrar injustamente cuando estaban perjudicados sólo a medias por la injusticia, ya que los que estuvieran completamente depravados y fueran completamente injustos no hubiesen podido hacer nada. Que estas cosas sean así lo comprendo, pero no como tú las expusiste al comienzo. Ahora debemos examinar si los justos viven mejor que los injustos y si son más felices, que es lo que anteriormente propusimos. Por cierto, eso parece claro, al menos así lo creo, a partir de lo que hemos estado diciendo. No obstante, hay que examinarlo mejor, pues no es un tema cualquiera, sino que concierne a cuál es el modo en que se debe vivir.

—Examínalo, entonces —dijo.

—Lo examinaré —respondí—. Dime, ¿te parece que hay una función propia del caballo?

—Me parece que sí.

—Y lo que admites como función del caballo, al igual que en cualquier otro caso, ¿no es lo que sólo aquél hace, o lo que él hace mejor?

DIÁLOGOS

—No comprendo —alegó.

—Veamos de este modo: ¿puedes ver con otra cosa que con los ojos?

—No, por cierto.

—¿Y puedes oír con otra cosa que con los oídos?

—De ningún modo.

—En tal caso ¿sería correcto que dijéramos que ver y oír son funciones de esos órganos?

—Ciertamente.

353a —Ahora bien, ¿podrías cortar un sarmiento de una vid con un cuchillo o con un cincel o con otras herramientas análogas?

—¡Sí que podría!

—Sin embargo, me parece que con ninguna de ellas se podaría la vid tan apropiadamente como con una podadera, que ha sido fabricada para ello.

—Es verdad.

—¿Admitiremos, en consecuencia, que podar la vid es función de la podadera?

—Admitámoslo.

—Creo que ahora comprenderás mejor lo que te preguntaba hace un momento, cuando inquiría si la función de cada cosa es o no lo que sólo ella cumple o lo que esa cosa cumple más apropiadamente.

—Efectivamente, comprendo, y me parece que eso *b* es la función de cada cosa.

—Bien. ¿Y no te parece que hay una excelencia para cada cosa que tiene asignada una función? Pero volvamos a lo dicho antes: ¿no decíamos que los ojos tienen una función?

—Sí, tienen una función.

—¿Y no tienen los ojos también una excelencia?

—También.

—Pero además ¿había una función de los oídos?

—Sí.

—¿Y por consiguiente, también una excelencia?

—Sí, también.

—¿Y no sucede lo mismo respecto de todas las demás cosas?

—Lo mismo.

—Y bien, ¿acaso los ojos podrían alguna vez cumplir adecuadamente su función, si no cuentan con su propia excelencia, sino, en su lugar, con una falencia?

—¡Claro que no! —contestó—. Ya que seguramente quieres decir que tienen la ceguera en lugar de la vista.

—Cualquiera que sea su excelencia —repliqué—, pues todavía no pregunto esto, sino si las cosas que tienen una función la cumplen bien gracias a la propia excelencia, pero mal con su malogro.

—Eso es cierto.

—Por consiguiente, también los oídos, privados de su excelencia, cumplirán mal su función.

—Por cierto.

—¿Y aplicaremos a todas las cosas el mismo argumento?

—Me parece que sí.

—Bien. Después de eso, debemos examinar lo siguiente: hay funciones del alma que ninguna otra cosa distinta de ella podría cumplir. Por ejemplo, el prestar atención, el gobernar, el deliberar y todo lo de esa índole: ¿será correcto que atribuyamos estas funciones a otra cosa que al alma y diremos que son propias de ésta?

—Las atribuiremos al alma.

—Y respecto del vivir ¿diremos que es una función del alma?

—Claro, por encima de todo.

—¿El alma tiene, por ende, una excelencia?

—Así es.

—¿Y alguna vez, Trasímaco, el alma cumplirá bien sus funciones si está privada de su propia excelencia, o le será imposible?

DIÁLOGOS

—Le será imposible.

—Forzoso es, por consiguiente, gobernar y prestar atención mal con un alma mala, y, con un alma buena, hacer bien todas esas cosas.

—Forzoso.

—¿Y no habíamos convenido que la justicia es excelencia, y la injusticia malogro de aquélla?

—En efecto.

—El alma justa, por ende, el hombre justo, vivirá bien; el injusto, en cambio, mal.

—Según tu argumento —dijo— es manifiesto.

354a —Pero precisamente quien vive bien es feliz y bienaventurado, al contrario del que vive mal.

—Así es.

—Por lo tanto, el justo es feliz y el injusto desdichado.

—Admitámoslo.

—Ahora bien; no se obtiene provecho al ser desdichado, sino al ser feliz.

—¡Claro!

—En tal caso, bienaventurado Trasímaco, es más provechosa la justicia que la injusticia.

—Bien, Sócrates —dijo—, ya tienes tu festín para honrar a la diosa Bendis.

—A ti te lo debo, Trasímaco —dije—, por haber sido tan amable conmigo y cesar de irritarte. Si a pesar de b eso no lo disfruto, no es por tu causa, sino por la mía. En efecto, tal como los glotones engullen vorazmente cada nuevo manjar que les sirven, antes de saborear el anterior de modo adecuado, así me parece que yo, antes de hallar lo que debíamos examinar primeramente, o sea, qué es lo justo, lo he dejado de lado y me he abocado al examen de si lo justo es ignorancia o sabiduría y excelencia; y luego, al ocurrírseme la cuestión de si la injusticia es más provechosa que la justicia, no he podido abstenerme de pasar del asunto ante-

REPÚBLICA I

rior a éste; de modo que el resultado del diálogo es c
que ahora no sé nada. En efecto, puesto que no sé qué
es lo justo, mucho menos he de saber si es excelencia
o no, ni si quien lo posee es feliz o infeliz.

II

357a Después de haber dicho estas cosas, creía yo haber puesto fin a la conversación; pero, al parecer, había sido sólo el preludio. Glaucón, en efecto, quien solía ser el más valeroso de todos, en esta ocasión no consintió la retirada de Trasímaco y exclamó:

—Sócrates: ¿quieres que parezca que hemos quedado convencidos o que verdaderamente nos convencamos de que lo justo es mejor que lo injusto en todo sentido?

—Yo preferiría —contesté— convencerlos verdaderamente, si de mí dependiera.

—En tal caso —insistió Glaucón—, no haces lo que quieres. Dime, pues: ¿no crees que hay una clase de bienes que no deseamos poseer por lo que de ellos resulta, sino que nos agradan por sí mismos, tales como el regocijo y aquellos placeres inocentes, por medio de los cuales nada se produce en un momento posterior, sino sólo el disfrute de poseerlos?

—Creo que sí —respondí.

c —Pero hay bienes que anhelamos tanto por sí mismos como por lo que de ellos se genera, tales como la comprensión, la vista y la salud. Esas cosas, en efecto, nos agradan por ambos motivos.

—Así es.

—¿Adviertes una tercera clase de bienes, en la cual se encuentran la práctica de la gimnasia, el tratamiento

médico que recibe un enfermo, el ejercicio de la medicina y cualquier otro modo de ganar dinero? Pues de estas cosas diríamos que son penosas pero que nos benefician, y que no las deseamos poseer por sí mismas, sino por los salarios y demás beneficios que se generan de ellas.

—Es cierto —repuse—, es una tercera clase de bienes. Pero ¿y después qué?

—¿En cuál de esas tres clases —preguntó— colocas a la justicia?

—Pienso —respondí— que habría que colocarla en la clase más bella, la de los bienes que anhelamos tanto por sí mismos como por lo que de ellos se genera, al menos para quien se proponga ser feliz. 358a

—Pues la mayoría no opina así —dijo—, sino que la coloca en la clase de bienes penosos, que hay que cultivar con miras a obtener salarios y a ganarse una buena reputación, pero que, si fuera por sí mismos, habría que evitarlos, por ser desagradables.

—Ya conozco esa opinión —dije—, y hace rato que, en base a ella, la justicia es censurada por Trasímaco y alabada en cambio la injusticia. Pero yo he sido lerdo en darme cuenta, según parece.

—Escúchame, entonces —dijo Glaucón—, para ver si estás de acuerdo conmigo; pues Trasímaco, me parece, se ha rendido demasiado pronto, encantado por ti como por una serpiente. Pero aún no se ha hecho una exposición de una y otra a mi gusto. Deseo escuchar, en efecto, qué es cada una de ellas y qué poder tienen por sí mismas al estar en el alma, con independencia de los salarios y de las consecuencias que derivan de ellas. Esto es lo que haré, si tú estás de acuerdo: retomaré el argumento de Trasímaco, y primeramente te diré qué es lo que se dice que es la justicia y de dónde se ha originado; en segundo lugar, cómo todos los que la cultivan no la cultivan voluntariamente sino por ne-

cesidad, pero no por ser para ellos un bien; y en tercer lugar, por qué es natural que obren así, ya que dicen que es mucho mejor el modo de vivir del injusto que el del justo. En lo que a mí concierne, Sócrates, no soy de esa opinión, pero tengo la dificultad de que los oídos se me aturden al escuchar a Trasímaco y a muchos otros, en tanto que de nadie he escuchado el argumento que quisiera oír en favor de la justicia y de su superioridad sobre la injusticia. Desearía escuchar un elogio de la justicia en sí misma y por sí misma; y creo que de ti, más que de cualquier otro, podría aprenderlo. Por eso hablaré poniendo todas mis energías en defender el modo de vida del injusto; y después de ello te mostraré de qué modo quisiera oírte censurando la injusticia y alabando la justicia. Pero ahora mira si te place lo que digo.

—Más que cualquier otra cosa —respondí—. ¿Hay acaso algo sobre lo cual alguien con sentido común gozaría más al hablar y escuchar una y otra vez?

—Perfectamente —dijo Glaucón—; óyeme hablar sobre aquello que afirmé que lo haría en primer lugar: cómo es la justicia y de dónde se ha originado. Se dice, en efecto, que es por naturaleza bueno el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas. De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones, aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos entre unos hombres y otros para no cometer injusticias ni sufrirlas. Y a partir de allí se comienzan a implantar leyes y convenciones mutuas, y a lo prescrito por la ley se lo llama 'legítimo' y 'justo'. Y éste, dicen, es el origen y la esencia de la justicia, que es algo intermedio entre lo mejor —que sería cometer injusticias impunemente— y lo peor —no poder desquitarse cuando se padece injusticia—;

por ello lo justo, que está en el medio de ambas situaciones, es deseado no como un bien, sino estimado por los que carecen de fuerza para cometer injusticias; pues el que puede hacerlas y es verdaderamente hombre jamás concertaría acuerdos para no cometer injusticias ni padecerlas, salvo que estuviera loco. Tal es, por consiguiente, la naturaleza de la justicia, Sócrates, y las situaciones a partir de las cuales se ha originado, según se cuenta.

Veamos ahora el segundo punto: los que cultivan la justicia no la cultivan voluntariamente sino por impotencia de cometer injusticias. Esto lo percibiremos mejor si nos imaginamos las cosas del siguiente modo: demos tanto al justo como al injusto el poder de hacer lo que cada uno de ellos quiere, y a continuación sigámoslos para observar adónde conduce a cada uno el deseo. Entonces sorprenderemos al justo tomando el mismo camino que el injusto, movido por la codicia, lo que toda criatura persigue por naturaleza como un bien, pero que por convención es violentamente desplazado hacia el respeto a la igualdad. El poder del que hablo sería efectivo al máximo si aquellos hombres adquirieran una fuerza tal como la que se dice que cierta vez tuvo Giges, el antepasado del lidio. Giges era un pastor que servía al entonces rey de Lidia. Un día sobrevino una gran tormenta y un terremoto que rasgó la tierra y produjo un abismo en el lugar en que Giges llevaba el ganado a pastorear. Asombrado al ver esto, descendió al abismo y halló, entre otras maravillas que narran los mitos, un caballo de bronce, hueco y con ventanillas, a través de las cuales divisó adentro un cadáver de tamaño más grande que el de un hombre, según parecía, y que no tenía nada excepto un anillo de oro en la mano. Giges le quitó el anillo y salió del abismo: Ahora bien, los pastores hacían su reunión habitual para dar

al rey el informe mensual concerniente a la hacienda, cuando llegó Gíges llevando el anillo. Tras sentarse entre los demás, casualmente volvió el engaste del anillo hacia el interior de su mano. Al suceder esto se tornó invisible para los que estaban sentados allí, quienes se pusieron a hablar de él como si se hubiera ido. Gíges se asombró, y luego, examinando el anillo, dio vuelta el engaste hacia afuera y tornó a hacerse visible. Al advertirlo, experimentó con el anillo para ver si tenía tal propiedad, y comprobó que así era: cuando giraba el engaste hacia adentro, su dueño se hacía invisible, y, cuando lo giraba hacia afuera, se hacía visible. En cuanto se hubo cerciorado de ello, maquinó el modo de formar parte de los que fueron a la residencia del rey como informantes; y una vez allí sedujo a la reina, y con ayuda de ella mató al rey y se apoderó del gobierno. Por consiguiente, si existiesen dos anillos de esa índole y se otorgara uno a un hombre justo y otro a uno injusto, según la opinión común no habría nadie tan íntegro que perseverara firmemente en la justicia y soportara el abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse impunemente de lo que quisiera del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la mujer que prefiriera, y tanto matar a unos como librar de las cadenas a otros, según su voluntad, y hacer todo como si fuera igual a un dios entre los hombres. En esto el hombre justo no haría nada diferente del injusto, sino que ambos marcharían por el mismo camino. E incluso se diría que esto es una importante prueba de que nadie es justo voluntariamente, sino forzado, por no considerarse a la justicia como un bien individual, ya que allí donde cada uno se cree capaz de cometer injusticias, las comete. En efecto, todo hombre piensa que la injusticia le brinda muchas más ventajas individuales que la justicia, y está en lo cierto, si habla de acuerdo con esta teoría. Y si alguien, dotado

de tal poder, no quisiese nunca cometer injusticias ni echar mano a los bienes ajenos, sería considerado por los que lo vieran como el hombre más desdichado y tonto, aunque lo elogiaran en público, engañándose así mutuamente por temor a padecer injusticia. Y esto es todo sobre este punto.

En cuanto al juicio sobre el modo de vida de los dos e hombres que hemos descrito, pondremos aparte al más justo del más injusto; de ese modo podremos juzgar correctamente. ¿Qué clase de separación efectuaremos? La siguiente: no quitaremos al injusto nada de la injusticia, ni al justo nada de la justicia, sino que supondremos a uno y otro perfectos en lo que hace al comportamiento que les es propio. En primer lugar, el hombre injusto ha de actuar como los artesanos expertos. El mejor piloto o el mejor médico, por ejemplo, discriminan lo que es imposible de lo que es posible, en sus respectivas artes, para intentar la empresa en el último caso, abandonarla en el primero. Incluso si en algún 361a sentido dan un paso en falso, son capaces de enmendarlo. De este modo, el hombre injusto intentará cometer delitos correctamente, esto es, sin ser descubierto, si quiere ser efectivamente injusto: en poco es tenido quien es sorprendido en el acto de delinquir, ya que la más alta injusticia consiste en parecer justo sin serlo. Que se confiera al que es perfectamente injusto la perfecta injusticia, sin quitarle nada, pero a la vez que se conceda al que comete las mayores injusticias la mejor reputación que, en cuanto a justicia, se le pueda procurar. Y si da un paso en falso, que lo pueda enmendar y b ser capaz de hablar de modo que convenza de su inocencia si es denunciado en alguno de sus delitos; o bien hacer violencia cuantas veces sea necesaria la violencia, por medio de su fuerza y su coraje, o por medio de sus amigos y de la fortuna que se haya procurado. Una vez supuesto semejante hombre, coloquemos en teo-

ría, junto a él al hombre justo, simple y noble, que no quiere, al decir de Esquilo, parecer bueno sino serlo¹. Por consiguiente, hay que quitarle la apariencia de justo; pues si parece que es justo, su apariencia le reportará honores y recompensas, y luego no quedará en claro si es justo con miras a lo justo o con miras a las recompensas y honores. Despojémoslo de todo, pues, excepto de la justicia, y concibámoslo en la condición opuesta a la del anterior: que, sin cometer injusticia, posea la mayor reputación de injusticia, a fin de que, tras haber sido puesta a prueba su consagración a la justicia en no haberse ablandado por causa de la mala reputación y de todo lo que de ésta se deriva, permanezca inalterable hasta la muerte, pareciendo toda la vida injusto aun siendo justo. De esta suerte, llegados ambos al punto extremo, de la justicia uno, de la injusticia el otro, se podrá juzgar cuál de ellos es el más feliz.

—¡Es maravilloso, querido Glaucón —exclamé—, el modo vigoroso con que has pulido a estos dos hombres, como si fueran estatuas, para poder juzgarlos!

—Hago lo mejor que puedo —respondió—. Y me parece que, por ser ambos de tal índole, no hay dificultad alguna en describir qué clase de vida aguarda a cada uno. Hablemos, pues. Y si lo que digo resulta chocante, Sócrates, no pienses que soy yo quien habla, sino aquellos que alaban a la injusticia por sobre la justicia. Ellos dirán que el justo, tal como lo hemos presentado, será azotado y torturado, puesto en prisión, se le quemarán los ojos y, tras padecer toda clase de castigos, será empalado, y reconocerá que no hay que querer ser justo, sino parecerlo. En ese caso lo dicho por Esquilo sería mucho más correcto si se refiriera al injusto. En

¹ ESQUILO, *Siete contra Tebas* 592: «pues [Anfiaro] no quiere parecer el mejor sino serlo». Pocas líneas más abajo, en 362a-b, Platón cita los versos 593-594.

REPÚBLICA II

efecto, dirán que el injusto es el que en realidad se ocupa de lo suyo ateniéndose a la verdad y no viviendo según la apariencia: no quiere parecer injusto sino serlo, cosechando en los surcos profundos que atraviesan su [corazón, de donde brotan sus nobles propósitos. b

En primer lugar, al parecer que es un justo, gobierna en el Estado; después, se casa allí donde le plazca, da sus hijos en matrimonio a quienes prefiera, y se asocia, concertando contratos con quienes desee; y saca ventaja de todo esto, en cuanto aprovecha el obrar injustamente sin tener escrúpulos. Cuando entabla una contienda en forma privada o pública, predomina y supera a sus adversarios. Y al obtener ventaja se enriquece y puede beneficiar a sus amigos y perjudicar a sus enemigos, así como también ofrecer sacrificios a los dioses, consagrándoles ofrendas en forma adecuada y magnífica, y puede honrar a los dioses y a los hombres que quiera, mucho más que el justo; de modo que, con toda probabilidad, le corresponde ser más amado por los dioses que el justo. Así dicen, Sócrates, que el hombre injusto es provisto tanto por los dioses como por los hombres para llevar una vida mejor que la del justo. c

Una vez que Glaucón dijo estas cosas, me propuse d responderle, pero su hermano Adimanto me preguntó:

—¿Tú no crees, Sócrates, que el tema ha quedado suficientemente expuesto, verdad?

—¿Qué? ¿Hay algo más aún? —exclamé.

—Lo que no ha sido expuesto es lo que era más necesario exponer —respondió.

—Pues bien —dije—, como dice el proverbio, que el hermano ayude al hermano; de modo que, si a tu hermano le falta algo, acude en su socorro. Aunque lo expuesto por él ha sido suficiente para abatirme y tornarme incapaz de salir en auxilio de la justicia.

e —No es cierto lo que dices —replicó Adimanto—, aún tienes que oír más, pues es necesario que examinemos los argumentos opuestos a los que enunció Glaucón: los de quienes alaban la justicia y censuran la injusticia, para que resulte más claro lo que me parece querer decir Glaucón. Los padres dicen y exhortan a
 363a sus hijos cuán necesario es ser justo —y cuantos velan por alguien—, aunque no es por sí misma por lo que alaban la justicia, sino por la buena reputación que de ella se deriva, con el fin de que, al parecer que se es justo, se obtengan cargos, casamientos convenientes y todo lo que Glaucón acaba de describir, cosas que corresponden al justo por su buena reputación. Y en cuestión de fama, van más lejos en sus argumentaciones. Afirman, en efecto, que, al gozar de buena reputación ante los dioses, cuentan con los abundantes bienes que, según dicen, los dioses confieren a los que los reverencian. Así el noble Hesíodo habla como Homero. Hesíodo afirma
 b que los dioses hacen, para los justos, que los

robles

*porten bellotas en sus copas y abejas en el medio
 y las ovejas estén cargadas de lana*²

y muchos otros bienes que se añaden a éstos. Y en forma similar se expresa Homero:

*Tal como la gloria de un rey irreprochable y temeroso
 [de los dioses,
 que mantiene recta justicia, la negra tierra le aporta
 c trigo y cebada, mientras los árboles se cargan de frutos,
 el ganado pare sin cesar y el mar lo provee de peces*³.

² HESÍODO, *Trabajos y Días* 232-234.

³ *Od.* XIX 109-113. Platón omite, en el verso 110, «que impera sobre muchos y vigorosos varones».

Museo y su hijo, por su parte, conceden a los justos, de parte de los dioses, bienes más resplandecientes que los de Homero y Hesíodo. Según lo que se narra, en efecto, los llevan al Hades, coronadas sus cabezas, les preparan un banquete de santos y les hacen pasar todo ^d el tiempo embriagados, con el pensamiento de que la retribución más bella de la virtud es una borrachera eterna. Y otros prolongan más aún que ellos las recompensas con que los dioses retribuyen: dicen que, tras el varón pío y fiel a sus juramentos, quedan hijos de sus hijos y, de allí en adelante, toda una estirpe. Estas y otras cosas análogas refieren en favor de la justicia. En cuanto a los sacrílegos e injustos, en cambio, los sumergen en el fango en el Hades y los obligan a llevar agua en una criba ⁴, haciéndolos portadores de mala ^e reputación mientras viven y de todos los castigos que Glaucón describió respecto de los justos que han adquirido fama de injustos; y estos castigos —y no otros— tienen en cuenta al hablar acerca de los injustos. Tal es el elogio y tal la censura de la justicia y de la injusticia.

Considera, además, Sócrates, otra especie de discursos respecto de la justicia y de la injusticia, dichos tanto por poetas como por profanos. Todos a una voz, en ^{364a} efecto, cantan a la sobriedad y a la justicia por ser algo bello, aunque también difícil y penoso; la intemperancia y la injusticia, en cambio, son algo agradable y fácil de adquirir, vergonzoso sólo para la opinión y la convención. Afirman que la injusticia es más ventajosa, por lo general, que lo justo; y que los perversos son ricos

⁴ Alusión, según ADAM y el LSJ, al castigo de las Danaides, que es mencionado por primera vez en el pseudo-platónico *Axióco* 371e (GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega*, trad. J. VALMARD, Buenos Aires, 1970, pág. 192, n. 10). Sin la referencia a las hijas de Dánao se halla ya en *Gorgias* 493b.

DIÁLOGOS

y cuentan con otros poderes, por lo cual están dispuestos a considerarlos felices y a honrarlos inescrupulosamente, tanto en público como en privado, y a subestimar e ignorar a quienes son débiles y pobres, aun cuando reconozcan que éstos son mejores que los otros. Pero los relatos que cuentan acerca de los dioses y de la excelencia son los más asombrosos de todos: los dioses han acordado, a la mayoría de los buenos, infortunios y una vida desdichada, en tanto que a los malos la suerte contraria. Sacerdotes mendicantes y adivinos acuden a las puertas de los ricos, convenciéndolos de que han sido provistos por los dioses de un poder de reparar, mediante sacrificios y encantamientos acompañados de festines placenteros, cualquier delito cometido por uno mismo o por sus antepasados; o bien, si se quiere dañar a algún adversario por un precio reducido, trátase de un hombre justo lo mismo que de uno injusto, por medio de encantamientos y ligaduras mágicas, ya que —según afirman— han persuadido a los dioses y los tienen a su servicio. Como testigos de todas estas narraciones ponen a los poetas. Unos confieren⁵ a la maldad fácil acceso, de modo que

*también en abundancia se puede alcanzar a la perversidad
[sidad
d fácilmente; el camino es liso y ella mora muy cerca.*

Frente a la excelencia, en cambio, los dioses han impuesto el sudor⁶, y un camino largo y escarpado. Otros invocan a Homero como testigo de la persuasión de los dioses por los hombres, porque también él dijo:

⁵ Aquí nos apartamos de Adam y seguimos los manuscritos, con Burnet.

⁶ *Trabajos y Días* 787-789. Aunque en el texto de Hesíodo la traducción más conveniente de *areté* parece ser la de Paola Vianello, «éxito», seguimos la interpretación de Platón como «excelencia».

*los dioses mismos son también accesibles a los ruegos,
por medio de sacrificios y tiernas plegarias,
con libaciones y aroma de sacrificios los conmueven e
[los hombres
que imploran, cuando se ha cometido alguna transgresión
[o alguna falta⁷.*

Proveen, por otra parte, un fárrago de libros de Museo y de Orfeo, descendientes de la Luna y de las Musas, según afirman, y llevan a cabo sacrificios de acuerdo con tales libros. Y persuaden no sólo a individuos sino a Estados de que, por medio de ofrendas y juegos de placeres, se producen tanto absoluciones como purificaciones de crímenes, tanto mientras viven como incluso tras haber muerto: y a estas cosas las llaman 'iniciaciones', que nos libran de los males del más allá. A los que no han hecho esos sacrificios, en cambio, aguardan cosas terribles. 365a

Si se cuentan todas estas cosas, de tal índole y tanta cantidad, acerca de la excelencia y del malogro, así como del modo en que hombres y dioses las estiman, mi querido Sócrates —añadió Adimanto—, ¿cómo pensaremos que, una vez escuchadas, afectarán las almas de jóvenes bien dotados y capaces de revolotear, por así decirlo, de una a otra sobre todas estas leyendas, y de inferir de ellas de qué modo se ha de ser y por dónde hay que encaminar la vida para pasarla lo mejor posible? Probablemente, siguiendo a Píndaro, se dirá a sí mismo aquello de b

⁷ Este pasaje de la exhortación de Fénix a Aquiles en *Il.* IX 497-501, citado de memoria aquí o no, guarda algunas diferencias con los Mss. de Homero, de las cuales la más notable se halla en el v. 497, donde el adjetivo *streptoí* («mudables de ánimo») es sustituido por el extraño vocablo *listoí* (traducimos «accesibles a los ruegos»). Es omitido el v. 498, «la virtud, la fuerza y la honra de ellos es mucho mayor».

DIÁLOGOS

*¿por cuál de las dos vías ascenderé a la alta ciudadela, por la justicia o por las trapacerías tortuosas*⁸,

para atrincherarme allí y así pasar toda la vida? Pues se me dice que, si soy justo realmente y no lo parezco, no obtendré ventaja alguna, sino penas y castigos manifiestos; en cambio, si soy injusto y me proveo de una reputación de practicar la justicia, se dice que lo que me espera es una vida digna de los dioses. Ahora, puesto que, según muestran los sabios, el parecer prevalece sobre la verdad y decide en cuanto a la felicidad, debo abocarme por entero a eso. He de trazar a mi derredor una fachada exterior que forje una ilusión de virtud, y arrastrar tras de mí al astuto y sutil zorro del sapientísimo Arquíloco. «Pero», dirá alguien, «no siempre es fácil al malo pasar inadvertido». Por nuestra parte responderemos que nada de envergadura es de fácil obtención. No obstante, si hemos de ser felices, debemos marchar por el camino que trazan los pasos de estos argumentos. En cuanto a lo de pasar inadvertidos, nos reuniremos en ligas secretas y hermandades; y hay maestros que enseñan a persuadir mediante una sabiduría adecuada a las asambleas populares o a las cortes judiciales. Con estos recursos persuadiremos en algunos casos, en otros ejerceremos la violencia, para prevalecer sin sufrir castigo. «Pero no es posible ocultarse de los dioses ni hacerles violencia.» Ahora bien, si los dioses no existen o no se mezclan en los hechos humanos, ¿por qué preocuparse en ocultarnos de ellos? Si existen y se preocupan por nosotros, no sabemos de ellos ni hemos oído nada que proceda de alguna otra parte que de las leyendas y de los poetas que han hecho su genealogía: los mismos poetas que dicen que los dioses son de tal índole que se les puede hacer mudar de opinión convencién-

⁸ Fr. 213 SCHRÖDER (90 de origen incierto, PUECH).

dolos «por medio de sacrificios y tiernas plegarias» y ofrendas. Hay que creer a los poetas en ambos puntos o en ninguno de ellos. Si hemos de creerles, debemos obrar injustamente y hacer sacrificios por los crímenes cometidos. Ciertamente, si somos justos no sufriremos castigos de los dioses, pero rechazaremos las ganancias de la injusticia. Si somos injustos, en cambio, obtendremos esas ganancias y, cuando cometamos transgresiones o faltas, implorando persuadiremos a los dioses para evitar ser castigados. Se nos dirá: «Pero en el Hades expiaremos la culpa de los delitos que hemos cometido en esta vida y, si no nosotros, al menos los hijos de nuestros hijos.» «Sin embargo, mi amigo», responderá haciendo sus cálculos, «es mucho lo que pueden las 'iniciaciones' y los dioses absolutorios, según afirman los Estados más importantes y los hijos de dioses, convertidos en poetas y en intérpretes de los dichos divinos, quienes han revelado que estas cosas son así» ^{366a}

En tal caso, ¿qué razón nos llevaría aún a preferir la justicia antes que la máxima injusticia, si podemos practicar ésta con un disfraz de respetabilidad y obrar a nuestro gusto tanto en lo concerniente a los dioses como a los hombres, tal como lo afirma no sólo la multitud sino también la élite? Pues bien, Sócrates, una vez dichas estas cosas, ¿por qué artificio estaría dispuesto a venerar a la justicia alguien que contara con algún poder mental o físico, o con riquezas o noble linaje, en lugar de echarse a reír al oír que se la elogia? Porque incluso si alguien pudiera demostrar que es falso lo que hemos dicho y tuviese un conocimiento satisfactorio de que la justicia es lo mejor, tendría mucha indulgencia con los hombres injustos y no se encolerizaría con ellos: sabría que sólo por inspiración divina a uno le repugna cometer injusticia, o bien que se abstiene de ello por haber tenido acceso a la ciencia; pero que, en los demás casos, nadie es justo voluntariamente ^d

y que sólo por cobardía, por vejez o por cualquier otro tipo de debilidad, censura la acción injusta, al ser incapaz de llevarla a cabo. Que es así es evidente, ya que el primero de tales censores que acceda al poder será el primero en cometer injusticias tanto cuanto le sea posible. Y la causa de todo esto no es otra que aquello de lo que partió el argumento que Glaucón, aquí presente, y también yo, te exponemos a ti, Sócrates, a saber:

«Admirable amigo: entre todos cuantos recomendáis e la justicia, comenzando por los héroes antiguos cuyos discursos se han conservado, hasta los de los hombres de hoy en día, jamás alguno ha censurado la injusticia o alabado la justicia por otros motivos que la reputación, los honores y dádivas que de ellas derivan. Pero en cuanto a lo que la justicia y la injusticia son en sí mismas, por su propio poder en el interior del alma que lo posee, oculto a dioses y a hombres, nadie jamás ha demostrado —ni en poesía ni en prosa— que la injusticia es el más grande de los males que puede albergar el alma dentro de sí misma, ni que la justicia es el 367a supremo bien. Pues si desde un comienzo hubierais hablado de este modo y desde niños hubiésemos sido persuadidos por todos vosotros, no tendríamos que vigilarnos los unos a los otros para no cometer injusticias, sino que cada uno de nosotros sería el propio vigilante de sí mismo, temeroso de que, al cometer injusticia, quedara conviviendo con el peor de los males.»

Estas cosas, Sócrates, y probablemente muchas otras más las podría decir Trasímaco o cualquier otro a propósito de la justicia y de la injusticia, invirtiendo groseramente, me parece, la propiedad de una y otra. En lo b que a mí respecta, me siento obligado a no ocultarte nada. Si hablo con toda la vehemencia que me es posible, es porque deseo escuchar de ti lo contrario. Por lo tanto, no sólo debes demostrar con tu argumento que la justicia es superior a la injusticia, sino que produce

—el mal en un caso, el bien en el otro— sobre su portador cada una por sí sola, despojada de su reputación, tal como Glaucón reclamaba. En efecto, si no suprimes en ambos casos la reputación verdadera y añades en cambio la falsa, diremos que no elogias lo justo sino lo que parece ser justo, y que no censuras lo que es injusto sino lo que parece ser injusto, y que recomiendas ser injusto ocultamente. Y también, que estás de acuerdo con Trasímaco en que lo justo es un bien ajeno para quien lo practica, ventajoso para el más fuerte; lo injusto, en cambio, es ventajoso y útil en sí mismo, pero desventajoso para el más débil. Has convenido en que la justicia es uno de los bienes supremos, o sea, de los que merecen ser poseídos por las consecuencias que de ellos se derivan, pero mucho más por sí mismos, como, por ejemplo, ver, escuchar, comprender, estar sano, y todos aquellos bienes genuinos por su naturaleza y no por lo que se juzgue de ellos. Elogia, pues, la justicia por lo que por medio de ella se beneficia el que la posee —mientras se perjudica por la injusticia—, y deja a otros el encomio de honores y recompensas. Yo admitiría que otros elogiaran la justicia y censuraran la injusticia de ese modo, así como que alabaran o vituperaran los honores y recompensas correspondientes, pero no que lo hagas tú, salvo que lo ordenes, ya que has pasado toda tu vida examinando sólo esto. No sólo debes demostrar con tu argumento, por ende, que la justicia es superior a la injusticia, sino qué produce —el bien en un caso, el mal en el otro— sobre el portador cada una por sí sola, pase inadvertido o no a los hombres y a los dioses.

Yo siempre había admirado las dotes naturales de Glaucón y de Adimanto, pero en esta ocasión, tras escucharlos, me regocijé mucho y exclamé:

368a

—Oh, hijos de aquel varón, con razón el amante de Glaucón os ha distinguido a propósito de la batalla de

DIÁLOGOS

Mégara, cuando dice al comienzo de la elegía que compuso:

hijos de Aristón, linaje divino de un varón renombrado.

Y esto, mis amigos, me parece bien dicho. Sin duda habéis experimentado algo divino, para que no os hayáis persuadido de que la injusticia es mejor que la justicia, cuando sois capaces de hablar de tal modo en favor de esa tesis. Y me dais la impresión de que realmente no ^b estáis persuadidos de ella. Pero el juicio me lo formo a partir de vuestro modo de ser, ya que, si me atuviera a vuestros argumentos, debería desconfiar de vosotros. Ahora bien, cuanto más confío en vosotros, tanto más siento la dificultad respecto de lo que debo hacer. Pues ya no sé con qué recursos cuento, y me parece una tarea imposible. Señal de eso es, para mí, que cuando creía demostrar, al hablar a Trasímaco, que la justicia es mejor que la injusticia, no os he satisfecho. Pero tampoco puedo dejar de acudir en su defensa, ya que temo que sea sacrílego estar presente cuando se injuria a la justicia ^c y renunciar a defenderla mientras respire y pueda hacerme oír. Por ello lo más valioso es prestarle ayuda en la medida que me sea posible.

Entonces Glaucón y los demás me pidieron que apelara a todos mis recursos, y que no abandonara la discusión sin indagar previamente qué es la justicia, qué la injusticia, y qué hay de cierto acerca de las ventajas de cada una de ambas. Yo dije a continuación lo que opinaba:

—La investigación que intentaremos no es sencilla, sino que, según me parece, requiere una mirada penetrante. Ahora bien, puesto que nosotros, creo, no somos ^d suficientemente hábiles para ello —dije—, dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mis-

mas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas.

—Muy bien, Sócrates —dijo Adimanto—, pero ¿qué hay de similar entre eso y la indagación de la justicia? ^e

—Te lo diré —contesté—. Hay una justicia propia del individuo; ¿y no hay también una justicia propia del Estado?

—Claro que sí —respondió.

—¿Y no es el Estado más grande que un individuo?

—Por cierto que más grande.

—Quizás entonces en lo más grande haya más justicia y más fácil de aprehender. Si queréis, indagaremos primeramente cómo es ella en los Estados; y después, ^{369a} del mismo modo, inspeccionaremos también en cada individuo, prestando atención a la similitud de lo más grande en la figura de lo más pequeño.

—Me parece que hablas correctamente —expresó Adimanto.

—En tal caso —proseguí—, si contempláramos en teoría un Estado que nace, ¿no veríamos también la justicia y la injusticia que nacen en él?

—Probablemente —respondió.

—Una vez logrado eso, ¿no podremos esperar ver más fácilmente aquello que indagamos?

—Ciertamente. ^b

—¿Os parece que es necesario intentar llevar a cabo esta tarea? Creo que no es una tarea pequeña; examinadlo mejor.

—Ya está examinado —repuso Adimanto—. No hagas de otro modo.

—Pues bien —dije—, según estimo, el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas que es otro el origen de la fundación del Estado?

DIÁLOGOS

—No.

c —En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de 'Estado'?

—Claro que sí.

—Ahora bien; cuando alguien intercambia algo con otro, ya sea dando o tomando, lo hace pensando que es lo mejor para él mismo.

—Es cierto.

—Vamos, pues —dije—, y forjemos en teoría el Estado desde su comienzo; aunque, según parece, lo forjarán nuestras necesidades.

—Sin duda.

d —En tal caso, la primera y más importante de nuestras necesidades es la provisión de alimentos con vista a existir y a vivir.

—Completamente de acuerdo.

—La segunda de tales necesidades es la de vivienda y la tercera es la de vestimenta y cosas de esa índole.

—Así es.

—Veamos ahora —continué—: ¿cómo satisfará un Estado la provisión de tales cosas? Para la primera, hará falta al menos un labrador; para la segunda, un constructor; y para la tercera, un tejedor. ¿No añadiremos también un fabricante de calzado y cualquier otro de los que asisten en lo concerniente al cuerpo?

—Ciertamente.

—Por ende, un Estado que satisfaga las necesidades mínimas constará de cuatro o cinco hombres.

e —Es manifiesto.

—Ahora bien, ¿debe cada uno de ellos contribuir con su propio trabajo a la comunidad de todos, de modo que, por ejemplo, un solo labrador surta de alimentos

a los cuatro y dedique el cuádruple de tiempo y de esfuerzo a proveerlos de granos, asociándose con los demás? ¿O, por el contrario, no se preocupará de ellos y producirá, sólo para sí mismo, la cuarta parte del grano en la en la cuarta parte del tiempo, y pasará las otras tres en proveerse de casa, vestimenta y calzado, sin producir cosas que comparta con los demás sino obrando, por sí solo en lo que él necesita?

Y dijo Adimanto:

—Probablemente, Sócrates, la primera alternativa sea más fácil que la otra.

—¡Nada insólito, por Zeus, es lo que dices! —exclamé—. Pues me doy cuenta, ahora que lo dices, de que cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra. ¿No te parece?

—A mí sí.

—Entonces, ¿será mejor que uno solo ejercite muchos oficios o que ejercite uno solo?

—Que ejercite uno solo.

—Pero está claro, me parece, que, si se deja pasar el momento propicio para una tarea, la obra se estropea.

—Está claro, en efecto.

—Y es, pienso, porque el trabajo no ha de aguardar el tiempo libre del trabajador, como si fuera un pasatiempo, sino que es forzoso que el trabajador se consagre a lo que hace.

—Es forzoso.

—Por consiguiente, se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones.

—Absolutamente cierto.

—En tal caso, Adimanto, se necesitan más de cuatro ciudadanos para procurarse las cosas de que acabamos

de modo que ambas alcancen un ajuste armonioso entre sí, después de ponerse en tensión adecuadamente y adecuadamente relajarse, hasta llegar al punto más conveniente.

—Efectivamente.

—En tal caso, aquel que combine la gimnasia con la música más bellamente y la aplique al alma con mayor sentido de la proporción será el que digamos con justicia que es el músico más perfecto y más armonioso, con mucha más razón que el que combina entre sí las cuerdas.

—Es muy probable, Sócrates.

—Pues bien, querido Glaucón, ¿no necesitaremos en nuestro Estado un supervisor siempre atento a esto, si queremos preservar la estructura básica de dicho Estado?

b —Ciertamente lo necesitaremos, y que sea lo más capaz posible.

—Ya tenemos entonces las pautas de su crianza y educación. ¿Para qué habríamos de describir las danzas de los alumnos, o las cacerías, o las persecuciones con perros, o las competiciones hípicas y gimnásticas? Pues es evidente que esas actividades deben ajustarse a aquellas pautas, y por lo tanto no es difícil descubrir su modalidad.

—No es difícil, probablemente.

—Bien. Y después de esto, ¿que será lo que tenemos que decidir? ¿No deberemos referirnos a quiénes —de los ciudadanos ya aludidos— han de gobernar y quiénes han de ser gobernados?

c —Pues está claro.

—Que los más ancianos deben gobernar y los más jóvenes ser gobernados, es patente.

—Es patente, en efecto.

—¿Y no lo es también que quienes deben gobernar han de ser los mejores de aquéllos?

—Sí, eso también.

—Pero los mejores agricultores ¿no son acaso los más aptos para la agricultura?

—Sí.

—Entonces, si nuestros gobernantes deben ser los mejores guardianes, ¿no han de ser acaso los más aptos para guardar el Estado?

—Efectivamente.

Y en tal caso ¿no conviene que, para comenzar, sean inteligentes, eficientes y preocupados por el Estado?

—Sin duda.

—Y aquello de lo que uno más se preocupa suele ser lo que ama.

—Necesariamente.

—Y lo que uno ama al máximo es aquello a lo cual considera que le convienen las mismas cosas que a sí mismo, y de lo cual piensa que, si lo que le acontece es favorable, lo será para él también; y en caso contrario, no.

—De acuerdo.

—En tal caso, hay que seleccionar entre los guardianes hombres de índole tal que, cuando los examinemos, nos parezcan los más inclinados a hacer toda la vida lo que hayan considerado que le conviene al Estado, y que de ningún modo estarían dispuestos a obrar en sentido opuesto.

—Serían los más apropiados, en efecto.

—Por eso me parece que en todas las etapas de la vida se los debe vigilar observando si son cuidadosos de aquella convicción y si en algún momento son empujados y forzados de modo tal que llegan a expulsar, como si lo hubieran olvidado, el pensamiento de que se debe obrar de la manera que sea mejor para el Estado.

—¿Qué quieres decir al hablar de 'expulsión'?

—Te lo diré. Me parece que un pensamiento se va de nuestra mente, queriéndolo o no nosotros, y que que-

DIÁLOGOS

remos que se vaya cuando es un pensamiento falso que
413a trastorna nuestra instrucción, pero no queremos cuando es verdadero.

—Comprendo lo que concierne al caso en que 'queremos', pero aún necesito que se me instruya con respecto al caso en que 'no queremos'.

—¿Cómo, pues? ¿No consideras, como yo, que los hombres son privados de los bienes sin quererlo, mientras que de los males, queriéndolo? ¿Y no es un mal acaso engañarse acerca de la verdad y un bien alcanzar la verdad? Y bien, ¿no te parece que pensar las cosas como son es alcanzar la verdad?

—Tienes razón, y me parece que los hombres son privados del pensamiento verdadero sin quererlo.

b —Y esto les sucede mediante robo o embrujo, o por la violencia.

—Esto tampoco lo entiendo.

—Tal vez mi lenguaje sea propio de la tragedia. Pues quiero decir, cuando digo que les sucede mediante robo, que les hace cambiar de idea o bien olvidarla, porque, en un caso el discurso, en el otro el tiempo, los despojan sin que lo adviertan. Ahora entiendes, supongo.

—Sí.

—En cuanto a los que, sin quererlo, son privados del pensamiento verdadero por la violencia, me estoy refiriendo a aquellos a los que alguna pena o sufrimiento hacen cambiar de opinión.

—Esto también lo comprendo, y concuerdo contigo.

c —Y cuando hablo de los que son embrujados me refiero —y tal vez tú podrías también decir lo mismo— a los que cambian de opinión seducidos por el hechizo de algún placer o paralizados por algún temor.

—Parece, en efecto, que todo cuanto engaña hechiza.

—Pues bien, como decía hace un momento, necesitamos buscar los mejores guardianes de la convicción que les es inherente, y según la cual lo que se debe hacer

siempre es lo que piensan que es lo mejor para el Estado. Los debemos observar, pues, desde la niñez, encargándolos de tareas en las cuales más fácilmente se les haga olvidar aquella convicción y dejarse engañar. Luego, hemos de aprobar al que tiene buena memoria y es difícil de engañar, y desechar al de las condiciones d contrarias a éstas. ¿De acuerdo?

—De acuerdo.

—También habrá que imponerles trabajos, sufrimientos y competiciones en los cuales deberá observarse lo mismo.

—Correcto.

—Y habrá que crear una tercera especie de prueba, una prueba de hechicería, y contemplarlos en ella. Así como se lleva a los potros adonde hay fuertes ruidos y estruendos, para examinar si son asustadizos, del mismo modo se debe conducir a nuestros jóvenes a lugares terroríficos, y luego trasladarlos a lugares placenteros. Con ello los pondríamos a prueba mucho más que al oro e con el fuego, y se pondría de manifiesto si cada uno está a cubierto de los hechizos y es decente en todas las ocasiones, de modo que es buen guardián de sí mismo y de la instrucción en las Musas que ha recibido, conduciéndose siempre con el ritmo adecuado y con la armonía que corresponde, y, en fin, tal como tendría que comportarse para ser lo más útil posible, tanto a sí mismo como al Estado. Y a aquel que, sometido a prueba tanto de niño como de adolescente y de hombre maduro, sale airoso, hay que erigirlo en gobernante y 414a guardián del Estado, y colmarlo de honores en vida; y, una vez muerto, conferirle la gloria más grande en funerales y otros ritos recordatorios. Al que no salga airoso de tales pruebas, en cambio, hay que rechazarlo. Tal me parece, Glaucón, que debe ser la selección e institución de los gobernantes y de los guardianes, para dar las pautas generales sin entrar en detalles.

—También a mí me parece que así debe ser.

b —¿Y no sería lo más correcto denominar 'guardianes', en sentido estricto, a quienes cuiden que los enemigos de afuera no puedan hacer mal ni los amigos de adentro deseen hacerlo? A los jóvenes que hasta ahora llamábamos 'guardianes', en cambio, será más correcto denominarlos 'guardias' y 'auxiliares' de la autoridad de los gobernantes.

—Me parece más correcto.

c —Ahora bien, ¿cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes, una mentira noble, con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos?

—No sé cómo.

—No se trata de nada nuevo, sino de un relato fenicio⁵⁹ que, según dicen los poetas y han persuadido de él a la gente, antes de ahora ha acontecido en muchas partes; pero entre nosotros no ha sucedido ni creo que suceda, pues se necesita mucho poder de persuasión para llegar a convencer.

—Me parece que titubeas en contarlo.

—Después de que lo cuente, juzgarás si no tenía mis razones para titubear.

—Cuéntalo y no temas.

d —Bien, lo contaré; aunque no sé hasta dónde llegará mi audacia ni a qué palabras recurriré para expresarme y para intentar persuadir, primeramente a los gobernantes y a los militares, y después a los demás ciudadanos, de modo que crean que lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban y que les sucedían en

⁵⁹ Referencia a una leyenda que hallamos en diversos pasajes de la poesía griega, por lo menos hasta Eurípides, en la que se habla de la fundación de Tebas por el fenicio Cadmo.

sueños; pero que en realidad habían estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado, tanto a ellos mismos como a sus armas y a todos los demás enseres fabricados; y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser su madre, los dio a luz. Y por ello deben ahora preocuparse por el territorio en el cual viven, como por una madre y nodriza, y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos y como hijos de la misma tierra.

—No era en vano que tenías escrúpulo en contar la mentira.

—Y era muy natural. No obstante, escucha lo que resta por contar del mito. Cuando les narremos a sus destinatarios la leyenda, les diremos: «Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores. Y si de éstos, a su vez, nace alguno con mezcla de oro o plata, tras tasar su valor, los ascenderán entre los guardianes o los guardias, res-

pectivamente, con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce». Respecto de cómo persuadirlos de este mito ¿ves algún procedimiento?

d —Ninguno, mientras se trate de ellos mismos, pero sí cuando se trate de sus hijos, sus sucesores y demás hombres que vengan después.

—Pues ya eso —dije— sería bueno para que se preocuparan más del Estado y unos de otros; porque creo que entiendo lo que quieres decir. De todos modos, será como la creencia popular decida. En cuanto a nosotros, tras armar a estos hijos-de-la-tierra, hagámoslos avanzar bajo la conducción de sus jefes, hasta llegar a la ciudad, para que miren dónde es más adecuado acampar: un lugar desde el cual dominar mejor el territorio, e si alguien no quiere acatar las leyes, y desde el cual defenderse del exterior, si algún enemigo atacara como un lobo al rebaño. Una vez acampados y tras hacer los sacrificios a quienes sea necesario, construirán sus refugios. ¿No te parece?

—Sí.

—Y éstos han de ser tales que los protejan en el invierno y les sirvan para el verano.

—¡Claro! Pues creo que te refieres a sus moradas.

—Sí, pero moradas de soldados, no de comerciantes.

416a —¿Cómo diferencias entre unas y otras?

—Voy a tratar de explicártelo. La cosa más vergonzosa y terrible de todas, para un pastor, sería alimentar a perros guardianes de rebaño de modo tal que, por obra del desenfreno, del hambre o de malos hábitos, atacaran y dañaran a las ovejas y se asemejaran a lobos en lugar de a perros.

—Ciertamente, sería terrible.

b —Pues entonces debemos vigilar por todos los medios que los guardias no se comporten así frente a los ciudadanos, y que, por el hecho de ser más fuertes que

ellos, no vayan a parecerse a amos salvajes en vez de a asistentes benefactores.

—Hay que vigilarlo.

—En tal sentido estarán provistos de la manera más precavida si reciben realmente una buena educación.

—¿Y acaso no la poseen ya?

—Eso no se puede afirmar con tanta confianza, mi querido Glaucón. Sólo podemos sostener lo que acabamos de decir, a saber, que es necesario que los guardianes cuenten con la educación correcta, cualquiera que ésta sea, si han de tener al máximo lo posible para ser amables entre sí y con aquellos que estén a su cuidado.

—Estás en lo cierto.

—Además de esa educación, un hombre con sentido común dirá que es necesario que estén provistos de moradas y de bienes tales que no les impidan ser los mejores guardianes ni les inciten a causar daños a los demás ciudadanos.

—Y hablará con verdad.

—Mira entonces si, para que así sea, no les será forzoso el siguiente modo de vida y su vivienda. En primer lugar, nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad. En segundo lugar nadie tendrá una morada ni un depósito al que no pueda acceder todo el que quiera. Con respecto a las vituallas, para todas las que necesitan hombres sobrios y valientes que se entrenan para la guerra, se les asignará un pago por su vigilancia, que recibirán de los demás ciudadanos, de modo tal que durante el año tengan como para que no les sobre ni les falte nada. Se sentarán juntos a la mesa, como soldados en campaña que viven en común. Les diremos que, gracias a los dioses, cuentan siempre en el alma con oro y plata divina y que para nada necesitan de la humana, y que sería sacrílego manchar la posesión de aquel oro divino con la del oro mortal, mez-

clándolas, ya que muchos sacrilegios han nacido en
 417a torno a la moneda corriente, mientras que el oro que
 hay en ellos es puro. En el Estado, por consiguiente,
 únicamente a ellos no les estará permitido manipular
 ni tocar oro ni plata, ni siquiera cobijarse bajo el mis-
 mo techo que éstos, ni adornarse con ellos, ni beber en
 vasos de oro o plata. Y de ese modo se salvarán ellos
 y salvarán al Estado. Si en cambio poseyeran tierra pro-
 pia, casas y dinero, en lugar de guardianes serán admi-
 nistradores y labradores, en lugar de asistentes serán
 déspotas y enemigos de los demás ciudadanos, odiarán
 y serán odiados, conspirarán y se conspirará contra ellos,
 y así pasarán toda la vida, temiendo más bien y mucho
 más a los enemigos de adentro que a los enemi-
 b gos de afuera, con lo cual se aproximarán rápidamente
 a la destrucción de ellos mismos y del Estado. Es en
 vista a todo esto que hemos dicho cómo deben estar
 provistos los guardianes respecto de la vivienda y de
 todo lo demás. ¿Legislaremos así o no?

—Así, sin duda —respondió Glaucón.

V

449a —A semejante Estado y a semejante forma de gobierno llamo buena y recta, lo mismo que al hombre correspondiente; pero a las otras las tengo por malas y erróneas, tanto en lo relativo a la administración del Estado, como a la organización del carácter del alma individual, y su maldad existe en cuatro clases.

—¿Cuáles?

Y yo iba a describirlas una tras otra, tal como me b parecía que cada una de ellas se transformaba en las demás; pero Polemarco —quien estaba sentado a poca distancia de Adimanto—, extendiendo su mano, asíó por arriba el manto de éste, del lado del hombro, y lo hizo girar hacia sí e, inclinándose hacia él, le susurró algunas palabras, de las cuales nada pudimos entender, salvo esto:

—¿Qué haremos? ¿Lo dejaremos seguir?

—De ningún modo —repuso Adimanto, hablando ya en voz alta.

—¿Qué es lo que no dejaréis seguir? —pregunté.

—A ti.

c —Pero ¿por qué?

—Porque nos das la impresión de ser indolente y escamotear toda una parte de la discusión, y no la más insignificante, para no tomarte el trabajo de entrar en

detalles; y parecería que has creído que pasarías inadvertido al decir a la ligera, en lo referente a las mujeres y niños, que es evidente para cualquiera que todas las cosas son comunes a los amigos.

—¿Y no es eso correcto, Adimánto?

—Sí, pero lo correcto de esto, como en los demás casos, requiere una argumentación respecto de cómo es tal comunidad, ya que puede haber muchos modos. No omitas, pues, lo que tienes en mente. Pues nosotros hace rato que estamos aguardando lo que creíamos dirías *d* acerca de cómo se procrearán los niños y, luego de procreados, cómo se educarán, y todo lo que entiendes al hablar de comunidad de mujeres y niños. Pensamos, en efecto, que para el Estado es de suma importancia que eso se produzca de modo correcto o incorrecto. Por eso ahora, cuando ibas a abordar la exposición de otro régimen político antes de haber definido esas cosas suficientemente, hemos resuelto lo que has oído: no dejarte proseguir antes de que hayas expuesto todas estas *450a* cosas, como has hecho con las demás.

—Pues también a mí —dijo Glaucón— consideradme asociado a vuestro voto.

—¡Sin la menor duda! —exclamó Trasímaco—. Esa resolución la compartimos todos; puedes creerlo, Sócrates.

—¿Qué es lo que hacéis, atacándome así? —me quejé—. ¡Tamaño discusión promovéis acerca de nuestra organización política, como si estuviéramos al comienzo! Porque yo me regocijaba de haber concluido ya la descripción, encantado de que se la diera por admitida tal como había sido expuesta. No sabéis vosotros, al reclamarla ahora, el enjambre de argumentaciones que suscitareis. Ya en aquel momento lo *soslayé* precisamente por advertirlo, para no provocar semejante perturbación. *b*

—¿Y qué? —prorrumpió Trasímaco—. ¿Acaso piensas que hemos venido aquí para buscar algún tesoro, en lugar de asistir a argumentaciones?

—Sí —repliqué—, pero argumentaciones con medida.

—Bien, Sócrates —dijo Glaucón—, mas la medida de argumentaciones como éstas es, para la gente inteligente, la vida entera. Pero no te preocupes por nosotros; por ningún motivo debes titubear en exponer tu parecer acerca de lo que te preguntamos: en qué consistirá esta comunidad de mujeres y niños para nuestros guardianes, y en qué la crianza de los niños cuando aún son pequeños, en el período intermedio entre el nacimiento y la educación, que parece ser lo más espinoso. Trata de decirnos de qué modo debe desarrollarse.

—No es fácil exponer tal tema, bendito amigo —contesté—, pues arroja muchas más dudas aún de lo que hemos descrito hasta ahora. En efecto, se dudará de que lo dicho sea posible, e incluso en el caso de que lo fuera, cabrá la duda de que eso sea lo mejor, y de ese modo. Por ello vacilo en tratar estos asuntos, ya que la exposición puede parecer una expresión de deseos, querido mío.

—No vaciles, porque los que te escuchan no son desconsiderados, ni incrédulos ni hostiles.

—Excelente amigo, sin duda me hablas de ese modo porque quieres darme ánimo.

—Sí, por cierto.

—Pues bien, produces el efecto contrario. En efecto, si yo estuviera confiado en saber aquello de lo cual debo hablar, sería excelente tu manera de darme ánimo, ya que, quien conozca la verdad, puede hablar con seguridad y audacia sobre los temas más caros e importantes en medio de personas inteligentes y queridas.

451a Pero exponer teorías cuando aún se duda de ellas y se las investiga, tal como debo hacer yo, es temible y peli-

groso; y no por incitar a la risa, ya que eso sería pueril; el peligro consistiría más bien en que, al fracasar respecto de la verdad, no sólo caiga yo sino que arrastre en mi caída también a mis amigos en relacion con las cosas en que menos conviene errar. Imploro la gracia de Adrastea ¹, Glaucón, por lo que voy a decir. Considero, en efecto, que llegar involuntariamente a ser asesino de alguien es una falta menor que la de engañarlo respecto de las instituciones nobles, buenas y justas. Y vale más la pena correr este riesgo con los enemigos que con los amigos, de modo que no haces bien en darme ánimo.

—Querido Sócrates —repuso Glaucón, echándose a reír—, si sufrimos algún perjuicio por causa de tu argumento, te absolveremos como si se tratara de un homicidio, y te declararemos limpio de toda mancha y de todo intento de engaño. De manera que habla con confianza.

—Está bien —asentí—, ya que, como dice la ley ², el absuelto en tal caso ³ queda limpio. Y es natural que lo que valga para tal caso valga para el caso presente ⁴.

—Por eso mismo, pues, habla.

—Y para hablar debemos ahora retornar a lo que, en aquel momento, le correspondía el turno en nuestra exposición. Pero tal vez sea correcto proceder así: que, una vez completada la actuación masculina, se cumpla a su vez la femenina, máxime dada tu exhortación a ello. Porque, en mi opinión, no hay, para hombres nacidos

¹ La primera mención de Adrastea en la literatura griega conservada se halla en el verso 936 de *Prometeo encadenado* de Esquilo: «Los sabios se inclinan ante Adrastea» (es el mismo verbo que aquí; por el contexto, traducimos «imploro»). Un escolio a ese verso aclaraba: «una diosa que castigaba a los orgullosos».

² Adam remite aquí a *Leyes* 869e y a DEMÓSTENES, XXXVII 58-59.

³ O sea, en el caso de que el homicidio sea involuntario.

⁴ O sea, en el caso de los presuntos errores a que puede inducir la argumentación de Sócrates.

y educados de la manera que hemos descrito, otro modo recto de posesión y trato de sus hijos y mujeres que el de seguir en conformidad con el impulso que originariamente le hemos imprimido. Y en nuestro discurso nos hemos esforzado en establecer a estos hombres como guardianes de ganado.

—Así es.

d —Sigamos con la comparación, entonces, y démosles la generación y la crianza de modo similar, y examinemos si nos conviene o no.

—¿En qué sentido?

—En éste: ¿creemos que las hembras de los perros-guardianes deben participar en la vigilancia junto con los machos, y cazar y hacer todo lo demás junto con éstos, o bien ellas quedarse en casa, como si estuvieran incapacitadas por obra del parto y crianza de los cachorros, mientras ellos cargan con todo el trabajo y todo el cuidado del rebaño?

e —Deben hacer todo en común, excepto que las tratemos a ellas como más débiles y a ellos como más fuertes.

—Pero ¿se puede emplear a un animal en las mismas tareas que otro, si no se le ha brindado el mismo alimento y la misma educación?

—No, no se puede.

—Pues entonces, si hemos de emplear a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, debe enseñárseles las mismas cosas.

452a —Sí.

—Y tenemos que a los hombres se les ha brindado la enseñanza tanto de la música como de la gimnasia.

—Así es.

—Por consiguiente, también a las mujeres debe ofrecérseles la enseñanza de ambas artes, así como las que conciernen a la guerra, y debe tratárselas del mismo modo que a los hombres.

—Por lo que dices, es probable.

—Claro que tal vez muchas de las cosas que, contra lo acostumbrado, exponemos parezcan ridículas si se las pone en práctica.

—Sí, por cierto.

—Pero ¿qué es lo más ridículo que ves en ellas? ¿No es obviamente el hecho de que las mujeres hagan gimnasia desnudas en la palestra junto a los hombres, y no sólo las jóvenes sino también las más ancianas, como esos viejos que se ejercitan en los gimnasios cuando están ya arrugados, y gustan de la gimnasia, aunque presenten un aspecto desagradable?

—Sí, ¡por Zeus! Parecería ridículo, al menos en las actuales circunstancias.

—Con todo, puesto que nos hemos propuesto hablar, no debemos temer las pullas de los graciosos, digan cuanto digan y lo que digan sobre tal transformación referente a la gimnasia y a la música, y no menos al manejo de armas y a la equitación.

—Tienes razón.

—Más bien, dado que hemos comenzado nuestra exposición, hay que avanzar hacia el aspecto áspero de la ley en cuestión, y les rogaremos a aquellos graciosos que dejen de lado sus bromas, y que se pongan serios y recuerden que no hace mucho tiempo a los griegos —como ahora a la mayoría de los bárbaros— les parecía que era vergonzoso y ridículo mirar a hombres desnudos. Sólo cuando comenzaron a hacer ejercicios gimnásticos⁵ los cretenses primeramente, y después los lacedemonios, les fue posible a los chistosos de entonces ridiculizar todas esas cosas. ¿No lo crees?

—Sí.

⁵ La traducción de *gymnasia* por «ejercicios gimnásticos» no muestra el matiz de desnudez (*gymnós* = «desnudo») que implica el vocablo griego.

—Pero después de que la experiencia reveló a los hombres que era mejor desnudarse que cubrir todo el cuerpo ⁶, pienso, lo que parecía ridículo a los ojos se desvaneció por obra de lo que, a la luz de la razón, se mostró como excelente. Y esto ha puesto de manifiesto que es un tonto aquel que considera ridículo otra cosa que el mal, y quien trata de mover a risa mirando como e ridículo cualquier otro espectáculo que el de la locura y el de la maldad, y que, a su vez, se propone y persigue seriamente otro modelo de belleza que el del bien.

—Por entero de acuerdo.

—Lo primero en que debemos ponernos de acuerdo es sobre si estas propuestas son posibles o no. Y debemos abrir el debate, para quien quiera discutir —sea 453a en broma o en serio—, si la naturaleza humana femenina es capaz de compartir con la masculina todas las tareas o ninguna, o si unas sí y otras no, y si entre las que pueden compartir están o no las referentes a la guerra. Si comenzamos tan bien, ¿no es natural que también concluyamos de la mejor manera?

—Por cierto.

—¿Quieres que debatamos la cuestión contra nosotros mismos, en nombre de los demás, para que la parte del argumento contrario no sucumba al asedio por falta de defensa?

b —Nada lo impide.

—Hablemos, pues, en nombre de ellos: «No es necesario, oh Sócrates y Glaucón, que otros os discutan. Pues vosotros mismos, al comenzar la fundación de vuestro Estado, habéis convenido en que cada uno debía realizar una sola tarea, acorde a su naturaleza» ⁷. Nosotros lo habíamos convenido, creo, de modo que no podría-

⁶ Literalmente sería: «Pero después de que, a quienes hicieron la experiencia, el desnudarse se reveló como mejor que el cubrir todas las cosas de esa índole.»

⁷ Cf. II 369a-370c.

mos negarlo. «¿Y acaso no hay una gran diferencia entre la naturaleza de la mujer y la del hombre?» Preguntaba a la que tendríamos que responder afirmativamente. «En tal caso, corresponde asignar a cada uno una tarea distinta, según su propia naturaleza». A lo cual deberíamos asentir. «¿Cómo negar, por ende, que ahora os equivocáis y os contradecís a vosotros mismos, al afirmar que los hombres y las mujeres deben realizar las mismas tareas, aun cuando cuenten con naturalezas tan distintas?» ¿Puedes alegar algo, mi admirable amigo Glaucón, frente a tales objeciones?

—Así, repentinamente, no es fácil. Pero yo te rogaré, te ruego ahora mismo que expongas nuestro propio argumento, cualquiera que sea.

—Hace rato, Glaucón, que yo preveía estas cuestiones y muchas otras de la misma índole, y por eso temía y titubeaba en tocar la ley concerniente a la posesión y educación de las mujeres y niños.

—Y en efecto, ¡por Zeus!, no parece fácil.

—No, pero hay que tener en cuenta esto: tanto si alguien se cae en una pequeña piscina como si cae en el mar más grande, debe ponerse a nadar.

—Por supuesto.

—Así también nosotros debemos nadar e intentar ponernos a salvo de la discusión, sea con la esperanza de que algún delfín nos permita montarnos sobre su lomo, o bien con alguna otra forma desesperada de salvación.

—Parece que sí.

—Veamos, pues, si hallamos de algún modo la salida. Hemos convenido, en efecto, que a cada naturaleza le corresponde una ocupación, y que la de la mujer es diferente a la del hombre. Pero ahora afirmamos que a estas naturalezas diferentes corresponden las mismas ocupaciones. ¿Es esto lo que se nos reprocha? ^e

⁸ Nos apartamos de Adam y, con Burnet, seguimos la lección del *Vindobonensis* 55.

—Precisamente.
 454a —¡Cuán excelente, Glaucón, es el poder del arte de la disputa!

—¿Por qué?

—Porque me parece que muchos van a parar a dicho arte incluso sin quererlo, ya que no creen contender, sino argumentar, a causa de su incapacidad para examinar lo que se dice distinguiendo especies; persiguen la contradicción de lo que ha sido dicho, antes atentos meramente a las palabras, recurriendo a argucias, no a argumentos.

—Esto, en efecto, sucede a mucha gente; pero ¿también nos alcanza a nosotros en este momento?

b —Sin ninguna duda. Y corremos el riesgo de comprometernos, a pesar nuestro, en una contienda verbal.

—¿De qué modo?

—Atentos meramente a las palabras, muy virilmente y al modo erístico, perseguimos la tesis de que a quienes no poseen la misma naturaleza no corresponden las mismas ocupaciones, sin que de ningún modo hayamos examinado la especie de la diferencia o de la identidad de la naturaleza, ni a qué apuntábamos al distinguirlas, cuando atribuíamos diferentes ocupaciones a diferentes naturalezas, y las mismas ocupaciones a las mismas naturalezas.

—En efecto, no lo hemos examinado.

c —Por lo tanto, según da la impresión, no es lícito preguntarnos si la naturaleza de los calvos y la de los peludos es la misma o si es contraria, y, si convenimos en que es contraria, en caso de que los calvos sean zapateros, no permitir que lo sean los peludos, y a la inversa.

—Pero eso sería ridículo —replicó Glaucón.

—¿Y acaso sería ridículo por algún otro motivo que porque entonces no planteábamos la identidad y la diferencia de naturaleza en todo sentido, sino sólo aquella d especie de diversidad y de similitud relativa a las ocu-

paciones en sí mismas? Queríamos decir, por ejemplo, que un médico y una médica que cuentan con un alma de médico tienen la misma naturaleza⁹. ¿O no piensas así?

—Sí, por cierto.

—En cambio, un médico y un carpintero tienen distinta naturaleza, ¿no?

—Por completo.

—Y en el caso del sexo masculino y del femenino, si aparece que sobresalen en cuanto a un arte o a otro tipo de ocupación, diremos que se ha de acordar a cada uno lo suyo, pero si parece que la diferencia consiste en que la hembra alumbró y el macho procrea, más e bien afirmaremos que aún no ha quedado demostrado que la mujer difiere del hombre en aquello de lo que estábamos hablando, sino que seguiremos pensando que los guardianes y sus esposas deben ocuparse de las mismas cosas.

—Lo afirmaremos correctamente.

—Después de eso ¿no exhortaremos a nuestro objetor a que nos enseñe respecto de qué arte o de qué ocupación de las relativas a la organización del Estado la naturaleza de la mujer no es la misma que la del hombre, sino distinta? 455a

—Pues eso es justo.

—Tal vez entonces algún otro diría lo que tú hace poco¹⁰: que hablar satisfactoriamente no es fácil, pero tras haber reflexionado no es difícil.

—Podría decirlo.

—¿Quieres que pidamos a nuestro contendiente que nos siga, a ver si le demostramos que no hay ocupación b

⁹ Pasaje de redacción oscura. Adoptamos, con Burnet, la lección de la mayoría de los códices, bien que dejando el participio *ónta* que figura en éstos.

¹⁰ En 453c.

alguna exclusiva de la mujer en lo que toca a la administración del Estado?

—¡Claro que sí!

—Vamos, pues, le diremos nosotros, responde: ¿no decías que el hombre bien dotado para algo difiere del poco dotado en que el primero aprende fácilmente, el otro con dificultad, y en que uno, tras breve aprendizaje, se torna capaz de descubrir mucho más de lo que ha aprendido, mientras el otro, con una instrucción larga y mucho estudio, no puede retener lo que se le ha enseñado, y en que, en tanto que los miembros del cuerpo del primero son servidores adecuados de su espíritu, los del segundo lo contrarían? ¿Es por estas cosas o por otras por lo que distinguías al hombre bien dotado para algo del poco dotado?

—Nadie dirá otras cosas.

—Ahora bien, ¿conoces alguna de las actividades que practican los seres humanos donde el sexo masculino no sobresalga en todo sentido sobre el femenino? ¿O nos extenderemos hablando del tejido y del cuidado de los pasteles y pucheros, cosas en las cuales el sexo femenino parece significar algo y en la que el ser superado sería lo más ridículo de todo?

—Dices verdad —contestó Glaucón—, pues podría decirse que un sexo es completamente aventajado por el otro en todo. Claro que muchas mujeres son mejores que muchos hombres en muchas cosas; pero en general es como tú dices.

—Por consiguiente, querido mío, no hay ninguna ocupación entre las concernientes al gobierno del Estado que sea de la mujer por ser mujer ni del hombre en tanto hombre, sino que las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza, de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre; sólo que en todas la mujer es más débil que el hombre.

REPÚBLICA V

—Completamente de acuerdo.

—¿Hemos de asignar entonces todas las tareas a los hombres y ninguna a las mujeres?

—No veo cómo habríamos de hacerlo.

—Creo que, más bien, diremos que una mujer es apta para la medicina y otra no, una apta por naturaleza para la música y otra no.

—Sin duda.

—¿Y acaso no hay mujeres aptas para la gimnasia ^{456a} y para la guerra, mientras otras serán incapaces de combatir y no gustarán de la gimnasia?

—Lo creo.

—¿Y no será una amante de la sabiduría y otra enemiga de ésta? ¿Y una fogosa y otra de sangre de horchata?

—Así es.

—Por ende, una mujer es apta para ser guardiana y otra no; ¿no es por tener una naturaleza de tal índole por lo que hemos elegido guardianes a los hombres?

—De tal índole, en efecto.

—¿Hay, por lo tanto, una misma naturaleza en la mujer y en el hombre en relación con el cuidado del Estado, excepto en que en ella es más débil y en él más fuerte?

—Parece que sí.

—Elegiremos, entonces, mujeres de esa índole para ^b convivir y cuidar el Estado en común con los hombres de esa índole, puesto que son capaces de ello y afines en naturaleza a los hombres.

—De acuerdo.

—¿Y no debemos asignar a las mismas naturalezas las mismas ocupaciones?

—Las mismas.

—Tras un rodeo, pues, volvemos a lo antes dicho, y convenimos en que no es contra naturaleza asignar a las mujeres de los guardianes la música y la gimnasia.

—Absolutamente cierto.

—No hicimos, pues, leyes imposibles o que fueran meras expresiones de deseos, puesto que implantamos la ley conforme a la naturaleza: sino que más bien lo que se hace hoy en día es hecho contra naturaleza, según parece.

—Parece, en efecto.

—¿Y no decíamos que nuestro examen debía versar sobre si esas normas eran posibles y además las mejores?

—Debía versar sobre eso.

—Ahora, que eran posibles, hemos estado de acuerdo.

—Sí.

—Lo que entonces debemos acordar después de eso es que son las mejores.

—Evidentemente.

—Ahora bien, con respecto al proceso en que se llega a ser mujer guardiana, no hay una educación para el hombre y otra para la mujer, ya que es la misma naturaleza la que la recibe.

—No es distinta.

—Pues bien, ¿cuál es tu opinión sobre esto?

—¿Sobre qué?

—Sobre el concebir de tu parte a unos hombres mejores y a otros peores; ¿o tienes a todos por similares?

—De ningún modo.

—En el Estado que hemos fundado, ¿quiénes crees que serán los mejores hombres: los guardianes que hemos formado con la educación que describimos, o los zapateros que han sido instruidos en el arte de fabricar calzado?

—Es ridículo lo que preguntas.

—Comprendo —dije—. Y bien, ¿no son éstos los mejores entre todos los ciudadanos?

—Y con mucho.

—¿Y sus esposas no serán las mejores de las mujeres?

—También con mucho.

—¿Y hay algo mejor para un Estado que el que se generen en él los mejores hombres y mujeres posibles?

—No lo hay.

—Y esto lo lograrán la música y la gimnasia llevadas a cabo del modo descrito.

457a

—No puede ser de otro modo.

—Por consiguiente, la prescripción que establecimos no sólo es posible sino también la mejor.

—Así es.

—Deberá entonces desvestirse a las mujeres de los guardianes, de modo que se cubran con la excelencia en lugar de ropa, y participarán de la guerra y de las demás tareas relativas a la vigilancia del Estado, y no harán otra cosa, pero las más livianas de estas tareas han de confiarse más a las mujeres que a los hombres, dada la debilidad de su sexo. En cuanto al varón que se ría por la desnudez de las mujeres, que se ejercitan en vista a lo mejor, «arranca antes de que madure el fruto»¹¹ de la risa, y desconoce por qué ríe y lo que hace. Porque lo mejor que se dice y que será dicho es que lo provechoso es bello y que lo pernicioso feo.

—Completamente de acuerdo.

—En esto, pues, hemos esquivado algo así como una ola, al hablar de la ley sobre las mujeres, de modo que no hemos sido completamente inundados por ella, prescribiendo que tanto nuestros guardianes como nuestras guardianas deben ejercer en común todas sus ocupaciones; incluso de algún modo el argumento ha convenido consigo mismo en que dice cosas posibles y provechosas.

—Y por cierto, no es pequeña la ola que esquivaste.

—Pero dirás que no es grande cuando veas la que viene después.

—Habla sobre ella, para que la vea.

¹¹ PÍNDARO, fr. 209 SCHRÖDER (86 de origen incierto, PUECH).

DIÁLOGOS

—De esto y de las demás cosas precedentes —dije—, en mi opinión, se sigue esta ley.

—¿Cuál?

—Que todas estas mujeres deben ser comunes a todos estos hombres, ninguna cohabitará en privado con ningún hombre; los hijos, a su vez, serán comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo al padre.

—Esto despertará mucha mayor desconfianza que lo otro, tanto en cuanto a su posibilidad como a su utilidad.

—Respecto de su utilidad no creo que se discuta que el tener las mujeres en común y en común los hijos es el bien supremo, si es que es posible; pero pienso que la disputa sobre si es posible o no, será grande.

e —Es sobre ambas cosas que se disputará.

—Lo que mencionas es una alianza de objeciones; yo pensaba que escaparía a una de ellas, de modo que, si opinabas que era algo útil, me quedaría sólo la de si era posible o no.

—Intentando escaparte, sin embargo, no has pasado inadvertido, sino que has de dar cuenta de ambos.

458a —Me someto al castigo —respondí—. Pero hazme el siguiente favor: permíteme que me tome asueto tal como la gente de espíritu ocioso acostumbra, homenajeándose a sí misma, cuando camina sola. Pues sin duda sabes que tales personas, antes de descubrir de qué modo se realizará lo que desean, omiten la cuestión, para no fatigarse deliberando acerca de si es posible o no: considerando lo que quieren como algo ya real, disponen el resto y se deleitan pasando revista a lo que harán una vez cumplido su deseo, volviendo además a su alma, ya perezosa, más perezosa aún. También yo ahora me abandono a la flojera, y deseo posponer para después el examen de si lo que propongo es posible; por ahora, si me lo permites, considerándolo como siendo posible, examinaré cómo los gobernantes lo dispondrán una vez alcanzada su realización, y cómo ha de ser, tras

ser llevado a la práctica, lo más conveniente de todo para el Estado y para los guardianes. Esto es lo que intentaré primeramente indagar junto contigo después lo otro, si tú lo permites.

—Está bien, lo permito; haz el examen.

—Pienso que, si los gobernantes son dignos de tal nombre, y lo mismo que ellos los auxiliares, estarán dispuestos unos a hacer lo que se les ordene y otros a ordenar, obedeciendo las leyes e imitándolas en cuantas prescripciones les encomendamos que hagan.

—Es natural.

—Ahora bien: tú, que eres su legislador, tal como seleccionaste a los hombres, así has de seleccionar a las mujeres, y se las darás, tanto cuanto sea posible, de naturaleza similar. Y ellos, al tener casa en común y comida en común, sin poseer privadamente nada de esa índole, vivirán juntos, entremezclados unos con otros en los gimnasios y en el resto de su educación, y por una necesidad natural, pienso, serán conducidos hacia la unión sexual. ¿O no te parece que digo cosas necesarias?

—Pero no necesidades geométricas sino eróticas, que pueden ser más agudas que aquéllas respecto del persuadir y atraer a la mayoría de la gente.

—Así es. Pero después de eso, Glaucón, que se unan irregularmente unos con otros o hagan cualquier otra cosa, sería sacrílego en un Estado de bienaventurados, y no lo permitirán los gobernantes.

—No sería justo, en efecto.

—Es patente, pues, que conformaremos matrimonios sagrados en cuanto sea posible. Y serán sagrados los más beneficiosos.

—Enteramente de acuerdo.

—Pero ¿cómo han de ser los más beneficiosos? Dímelo, Glaucón, pues veo en tu casa perros de caza y gran número de aves de raza: ¿has prestado atención,

por Zeus, a algo en sus apareamientos y procreaciones?

—¿A qué te refieres?

—Primeramente, entre ellos mismos, aun cuando sean de raza ¿no hay acaso algunos que llegan a ser mejores?

—Los hay.

—¿Y haces procrear a todos del mismo modo, o pones celo en que procreen los mejores?

—Para que procreen los mejores.

b —Y bien: ¿prefieres los más jóvenes, los más viejos o los que están en la flor de la vida?

—Los que están en la flor de la vida.

—Y si no se procrean así, ¿crees que degenerará mucho la raza de las aves y la de los perros?

—Sí, por cierto.

—Y en cuanto a los caballos y a los demás animales, ¿piensas que sucederá de otro modo?

—No, sería insólito.

—¡Válgame Dios! ¡Cuán necesario será que contemos con gobernantes sobresalientes, si ése es también el caso respecto del género humano!

c —¡Es también el caso! Pero ¿por qué lo dices?

—Porque les será necesario echar mano a muchos remedios; creemos que incluso un médico mediocre basta para cuerpos que no requieren remedios sino que están dispuestos a someterse a un régimen. Pero cuando se debe administrar medicamentos, sabemos que hace falta un médico más audaz.

—Es verdad, pero ¿respecto de qué lo dices?

d —Respecto de esto: parece que los gobernantes deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados; en algún momento dijimos ¹² que todas las cosas de esa índole son útiles en concepto de remedios.

¹² En III 389b.

—Y era correcto lo que dijimos.

—Pues entonces en los matrimonios y en las procreaciones esto que es correcto no será insignificante.

—¿Cómo?

—En vista de lo que ha sido convenido, es necesario que los mejores hombres se unan sexualmente a las mejores mujeres la mayor parte de las veces; y lo contrario, los más malos con las más malas; y hay que criar a los hijos de los primeros, no a los de los segundos, si el rebaño ha de ser sobresaliente. Y siempre que e sucedan estas cosas permanecerán ocultas excepto a los gobernantes mismos, si, a su vez, la manada de los guardianes ha de estar, lo más posible, libre de disensiones.

—Es muy correcto.

—Por lo tanto, instituiremos festivales en los cuales acoplaremos a las novias con los novios, así como sacrificios, y nuestros poetas deberán componer himnos 460a adecuados a las bodas que se llevan a cabo. En cuanto al número de matrimonios, lo encomendaremos a los gobernantes, para que preserven al máximo posible la misma cantidad de hombres, habida cuenta de las guerras, enfermedades y todas las cosas de esa índole, de modo que, en cuanto sea posible, nuestro Estado no se agrande ni se achique.

—Bien.

—Deberán hacerse ingeniosos sorteos, para que el mediocre culpe al azar de cada cópula, y no a los gobernantes.

—Sí.

—Y a los jóvenes que son buenos en la guerra o en b alguna otra cosa debe dotárselos de honores y otros premios, y en especial de una más plena libertad para acostarse con las mujeres, para que, al mismo tiempo, sirva de pretexto para que de ellos se procree la mayor cantidad posible de niños.

—Correcto.

DIÁLOGOS

—Y cada vez que nazcan hijos, de ellos se encargarán los magistrados asignados, sean éstos hombres o mujeres o ambos a la vez; pues las magistraturas son sin duda comunes a las mujeres y a los hombres.

—Sí.

c —En lo que hace a los hijos de los mejores, creo, serán llevados a una guardería junto a institutrices que habitarán en alguna parte del país separadamente del resto. En cuanto a los de los peores, y a cualquiera de los otros que nazca defectuoso, serán escondidos en un lugar no mencionado ni manifiesto, como corresponde.

—Así se procederá, si ha de ser pura la clase de los guardianes.

d —Estos magistrados también se encargarán de la crianza, y de conducir a las madres a la guardería cuando estén con los pechos henchidos, poniendo el máximo ingenio para que ninguna perciba que es su hijo; y si ellas no tienen suficiente leche, la proveerán otras que sí la tengan, y de éstas mismas cuidarán de modo que amamenten un período razonable de tiempo; y en cuanto a las vigiliadas y otras penurias, las transferirán a las nodrizas e institutrices.

—¡Grandes facilidades para la crianza de las esposas de los guardianes!

—Es lo que conviene —respondí—; pero prosigamos con lo que nos hemos propuesto. Hemos dicho que se debe engendrar los hijos en la flor de la vida.

—Es verdad.

e —¿Y no compartes mi opinión de que el período razonable de tiempo de este florecimiento es de veinte años en la mujer y treinta en el hombre?

—¿Y cuándo ubicas esos años?

—La mujer, a partir de los veinte años y hasta los cuarenta, parirá para el Estado; y el hombre procreará para el Estado después de pasar la culminación de su velocidad en la carrera hasta los cincuenta y cinco años.

—Por cierto que para ambos es el florecimiento en ^{461a} cuanto al cuerpo y en cuanto a la inteligencia.

—Y si alguien de mayor o menor edad que ésa interfiere en las procreaciones en común, diremos que su transgresión es una profanación y una injusticia, ya que está engendrando para el Estado un niño que, si pasa inadvertido, se generará sin los sacrificios y las plegarias que para todos los matrimonios celebran tanto sacerdotes como sacerdotisas y el Estado íntegro para que siempre nazcan de padres buenos hijos mejores, y de padres útiles hijos más útiles aún. Este niño, por ^b el contrario, habrá nacido en la oscuridad y tras una terrible incontinencia.

—Bien.

—La ley es la misma si alguno de los que aún procrean toca a una mujer en edad debida sin que un gobernante los haya acoplado; bastardo, ilegítimo y sacrilego diremos que es el hijo que ha impuesto al Estado.

—Sumamente correcto.

—Pero cuando las mujeres y los hombres abandonen la edad de procrear, pienso, los dejaremos libres de unirse con quien quieran, excepto al varón con su ^c hija y su madre, las hijas de sus hijos y las ascendientes de su madre, y también a la mujer excepto con su hijo y con su padre y con sus descendientes y ascendientes; no sin antes exhortarlos a poner gran celo en que nada de lo que hayan concebido, si así ha sucedido, vea la luz, y, si escapa a sus precauciones, plantearse que semejante niño no será alimentado.

—Dices estas cosas razonablemente —dijo Glaucón—; pero ¿cómo distinguirán entre sí los padres, las hijas ^d y todo lo que acabas de decir?

—De ninguna manera; pero desde el día en que se convirtió en novio, a toda criatura que nazca en el décimo mes o en el séptimo después la llamará 'hijo' si es macho, 'hija' si es hembra, y éstas a aquél 'padre'; del

mismo modo los hijos de éstos serán llamados 'nietos', y éstos los llamarán 'abuelo' y 'abuela'; y los nacidos en aquel tiempo en que sus madres y sus padres procrearon se llamarán unos a otros 'hermanos' y 'hermanas', por lo cual, como acabo de decir, no se tocarán entre sí. Pero la ley permitirá que hermanos y hermanas cohabiten, si el sorteo así lo decide y la Pitia lo aprueba.

—Muy justo.

—Esta es, pues, Glaucón, la comunidad de las mujeres y de los niños con los guardianes de tu Estado. Ahora, que es consecuente con el resto de la organización política y que es con mucho lo mejor, es lo que en seguida debemos confirmar por la argumentación. ¿O haremos de otro modo?

462a —Así, por Zeus.

—¿Y no es acaso el principio del acuerdo el siguiente: preguntarnos a nosotros mismos cuál es el más grande bien que podemos mencionar en cuanto a la organización del Estado, que el legislador tiene en vista al establecer sus leyes, y cuál es el más grande mal, y a continuación examinar si las cosas que ahora he descrito se nos adecuan a la huella del bien, y no se adecuan a la del mal?

—Más que cualquier otra cosa.

b —¿Y puede haber para un Estado un mal mayor que aquel que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno?

—No puede haber un mal mayor.

—¿No es entonces la comunidad de placer y dolor lo que une, a saber, cuando todos los ciudadanos se regocijan o se entristecen por los mismos casos de ganancias o de pérdidas?

—Absolutamente de acuerdo.

—¿Y no es la particularización de estos estados de ánimo lo que disuelve, cuando, ante las mismas afec-

nes del Estado, o de los ciudadanos, unos se ponen muy e afligidos y otros muy contentos?

—Sin duda.

—¿Y no se produce esto porque no se pronuncian al unísono en el Estado palabras tales como lo 'mío' y lo 'no mío', y lo mismo respecto de lo 'ajeno'?

—Así precisamente.

—Por lo tanto, el Estado mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo 'mío' y lo 'no mío' referidas a las mismas cosas y del mismo modo.

—Y con mucho.

—¿Y no será éste el que posea mayor similitud con el hombre individual? Por ejemplo, cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda la comunidad del cuerpo se vuelve hacia el alma en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella, y toda ella siente y d sufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece, y es así como decimos que 'al hombre le duele el dedo'. Y el mismo argumento cabe respecto a cualquier otra parte del hombre, en cuanto al dolor por la parte que padece y el placer por el alivio de su dolor.

—El mismo, en efecto —repuso Glaucón—. En cuanto a lo que preguntas, el Estado mejor organizado políticamente es el más similar a tal hombre.

—Si a uno solo de los ciudadanos, pues, le afecta algo bueno o malo, pienso que semejante Estado dirá, e con el máximo de intensidad, que es suyo lo que padece, y en su totalidad participará del regocijo o de la pena.

—Es forzoso, si está bien legislado.

—Es hora —proseguí— de retornar a nuestro Estado para observar en él si lo acordado en nuestro argumento lo contiene nuestro Estado más que cualquier otro.

—Es necesario.

—Bien; ¿existen en los demás Estados gobernantes y 463a pueblo, como existen en éste?

DIÁLOGOS

—Sí, existen.

—¿Y todos se llaman 'ciudadanos' los unos a los otros?

—¿Cómo podría ser de otra manera?

—Pero además de 'ciudadanos', ¿cómo denomina el pueblo de otros Estados a sus gobernantes?

—En muchos de ellos 'amos', pero en los Estados democráticos se les da este mismo nombre de 'gobernantes'.

—¿Y el pueblo del nuestro? Además de que son ciudadanos, ¿qué dirá de sus gobernantes?

b —Que son salvadores y auxiliares¹³.

—Y éstos ¿qué dirán del pueblo?

—Que son quienes les dan su salario y su sustento.

—¿Y cómo llaman a sus pueblos los gobernantes de otros Estados?

—Siervos.

—¿Y los gobernantes unos a otros?

—Co-gobernantes.

—¿Y los nuestros?

—Co-guardianes.

—¿Puedes decirme si alguno de los gobernantes de otros Estados puede dirigirse a uno de los co-gobernadores como familiar, a otro como extraño?

—Sí, en muchos casos.

c —¿Y habla de un familiar como teniéndolo por suyo, y de un extraño como no suyo?

—Así es.

—¿Y en cuanto a tus guardianes? ¿Habrá alguno de ellos que se dirija a sus co-guardianes teniéndolos por extraños?

—De ningún modo —respondió Glaucón—; pues sea quien sea con el que se encuentre, lo tendrá por su her-

¹³ Como señala Adam, aquí la palabra «auxiliares» no designa la segunda clase del Estado, sino la primera (no como denominación, entonces, sino como calificativo, como «auxiliares del pueblo»).

mano o su hermana, por su padre o su madre, por su hijo o su hija, por su descendiente o su ascendiente.

—Hablas perfectamente —asentí—. Pero dime aún esto: de esta familiaridad ¿legislarás sólo los nombres, o también todas las acciones han de realizarse conforme a tales nombres, y, respecto de los padres, cuanto la ley exige acerca del respeto a los padres y del cuidado y obediencia a los progenitores, aunque no haya luego algo mejor para ellos de la parte de los dioses y de los hombres, ya que sería injusto y sacrílego que obraran de otro modo? ¿Serán éstas o distintas las voces oraculares que deben ser repetidas una y otra vez por todos los ciudadanos en los oídos de los niños ya desde temprano, respecto de aquellos que se les presenta como padres, y respecto de los demás parientes?

—Éstas. Pues sería ridículo limitarse a pronunciar con la boca esos nombres de familiares, sin los actos correspondientes.

—Por consiguiente, en este Estado más que en cualquier otro, los ciudadanos coincidirán, cuando a un ciudadano le va bien o le va mal, en hablar del modo que hace un momento mencionábamos: 'lo mío va bien' o 'lo mío va mal'

—Muy cierto.

—Y a esta convicción y a este modo de hablar ¿no dijimos que seguía la comunidad de placeres y dolores?

—Y lo dijimos correctamente.

—¿Y nuestros ciudadanos no participarán más que en cualquier otro lado de algo en común que denominarán 'mío'? Y por participar de esto, ¿no tendrán al máximo una comunidad del dolor y de la alegría?

—Sin duda.

—Y la causa de esto ¿no es, además del resto de la constitución, la comunidad de las mujeres y de los niños con los guardianes?

—Más que cualquier otra cosa.

b —Ahora bien, hemos convenido que éste es el bien supremo para el Estado, al comparar un Estado bien fundado con la actitud de un cuerpo hacia una parte suya respecto de un dolor o de un placer.

—Y lo convenimos rectamente.

—Así, la causa del más grande bien en el Estado se nos aparece como la comunidad de mujeres y niños entre los auxiliares.

—Ciertamente.

—Y también en esto concordamos con lo dicho anteriormente; pues dijimos que los guardianes no debían *c* tener privadamente casas ni tierra ni propiedad alguna; sino, tras recibir de los demás ciudadanos sustento como compensación de ser guardianes, hacer su gasto todos en común, si habían de ser realmente guardianes.

—Y lo decíamos correctamente.

—¿No es, entonces, como digo, cuando las cosas antes dichas y las que decimos ahora las realizan más aún como verdaderos guardianes y les impiden despedazar el Estado, al denominar 'lo mío' no a la misma cosa sino a otra, arrastrando uno hacia su propia casa lo que ha podido adquirir separadamente de los demás, otro *d* hacia una casa distinta, llamando 'míos' a mujeres y niños distintos que, por ser privados, producen dolores y placeres privados? ¿No tenderán, por el contrario, todos a un mismo fin, con una sola creencia respecto de lo familiar, y serán similarmente afectados por el placer y la pena?

—Claro que sí.

—Y los pleitos y acusaciones entre ellos, ¿no se esfumarán por así decirlo, entre los guardianes, en razón de no poseer nada privadamente excepto el cuerpo, y todo el resto en común? De allí que les corresponda *e* estar exentos de las disensiones que, por riquezas, hijos y parientes, separan a los hombres.

—Es forzoso que se desembaracen de eso.

—Y tampoco por violencias o ultrajes habrá entre ellos razón para que haya pleitos; pues diremos que es digno y justo que un camarada se defienda de sus camaradas ¹⁴, imponiéndoles la obligación de mantener el cuerpo en buen estado.

—Correcto

—También dicha ley aporta este otro aspecto correc- 465a
to: si alguien se enardeciera, una vez satisfecha su ira de semejante modo, menos probable será que vaya a parar a querellas mayores.

—Sin duda.

—Por lo demás, al hombre más anciano se le prescribirá mandar y castigar a todos los más jóvenes.

—Claro.

—Y a su vez el más joven, como es natural, no intentará hacer violencia al que es mayor, golpeándolo, salvo que se lo ordenen los gobernantes; ni lo deshonrará, creo, de ningún otro modo; pues son suficientes para impedirselo dos guardianes, el temor y el respeto; el respeto, que lo aparta de poner la mano sobre quienes pueden b
ser sus padres; y el temor de que vayan otros en ayuda del afectado, unos como hijos, otros como hermanos, otros como padres.

—Ha de ocurrir eso, en efecto.

—En cualquier caso, los hombres mantendrán la paz entre sí gracias a las leyes.

—Una gran paz.

—Y puesto que entre ellos no hay luchas intestinas, no hay peligro de que alguna vez el resto del Estado entre en querrella contra ellos o entre sí.

—No, no hay peligro.

¹⁴ Traducimos por «camarada» el vocablo *hélis*, cuya traducción literal sería «de la misma generación» (padres con padres, hijos con hijos).

c —De los más pequeños males de los cuales se desembarazarán, titubeo en hablar, por no parecerme decoroso: la adulación de los ricos, siendo pobres; las dificultades y penurias que prevalecen en la educación de los niños y en la necesidad de hacer dinero para la indispensable manutención de los servidores, llegando a pedir prestado o a negar la deuda, procurándose de todo y entregándolo como depósito a esposas o servidores para que lo administren; y cuantas cosas, querido mío, padecen en torno a eso, que son evidentes, innobles y no es digno de mencionar.

d —Evidentes inclusive para un ciego.

—Pues de todas esas cosas se desembarazarán y llevarán una vida dichosa, más dichosa que la de los vencedores en los juegos olímpicos.

—¿Cómo?

—Es que éstos son llamados felices en virtud de una pequeña parte de lo que corresponde a los guardianes; la victoria de éstos es más bella, y más completo el sustento que reciben del erario público, ya que la victoria que obtienen consiste en la salvación del Estado entero; y en lugar de corona son provistos de alimento y cuantas cosas se necesitan para vivir ellos y sus hijos; mientras viven, reciben honores por parte del Estado, y, tras morir, un digno entierro.

—Dices algo muy bello.

—¿Recuerdas ahora —dije— que alguien —no sé quién— nos sacudió con el argumento de que no hacíamos felices a los guardianes, y que pudiendo poseer todo lo de los ciudadanos, no poseían nada? ¹⁵. Nosotros contestamos que, si se daba el caso, ya volveríamos sobre el tema, pero que por el momento estábamos haciendo guardianes a los guardianes y al Estado como

¹⁵ Adimanto, en IV 419a s.

tal lo más feliz posible, plasmándolo sin dirigir la mirada hacia la felicidad de una sola clase.

—Recuerdo.

—Y ahora que la vida de nuestros auxiliares aparece como mejor y más bella que la de los vencedores olímpicos, ¿se manifiesta tal como la vida de los zapateros y de los demás artesanos y labradores?

—No me parece.

—Con todo, es justo repetir aquí lo que dije allí: que si un guardián intenta ser feliz de un modo tal que deja de ser guardián, no se contentará con este modo de vida mesurado y seguro que según lo que decimos, es el mejor, sino que lo sorprenderá una opinión insensata e infantil acerca de la felicidad y lo empujará a apropiarse, por poder hacerlo, de todo lo que hay en el Estado; llegará a darse cuenta de que Hesíodo era realmente sabio cuando decía que, en cierto modo, la mitad era más que el todo¹⁶.

—Si acepta mi consejo —dijo Glaucón—, quedará en aquel primer modo de vida.

—¿Estás de acuerdo conmigo, entonces, en la comunidad de las mujeres con los hombres que he descrito, respecto de la educación de los niños y del cuidado de los demás ciudadanos? ¿Y estás de acuerdo en que las mujeres, ya sea que permanezcan en el país o que marchen a la guerra, deben compartir con los hombres la vigilancia y la caza, como los perros, viviendo en lo posible todo en comunión y en todo sentido, pues obrando así harán lo mejor que cabe obrar y no en contra de la naturaleza de la hembra en relación con la del macho, por la cual corresponde naturalmente a uno comulgar con la otra?

—Estoy de acuerdo.

¹⁶ *Trabajos y Días* 40.

—Así, lo que queda por decidir es si es posible que se genere esta comunidad entre los hombres, como entre los demás animales; y de qué modo es posible.

—Te has anticipado, al hablar de lo que me estaba moviendo a interrumpirte.

e —Porque, en lo concerniente a la guerra, es evidente el modo en que combatirán.

—¿Cómo?

—Emprenderán la guerra juntos, y conducirán a ella a sus hijos cuando estén crecidos, para que, como los hijos de los demás artesanos, contemplen los trabajos
467a que deberán hacer una vez adultos; y, además de contemplarlos, prestar sus servicios y su asistencia en todo lo referente a la guerra, y auxiliar a sus padres y madres. ¿O no te has percatado de lo que sucede en las distintas artes, donde, por ejemplo, los hijos de los alfareros pasan largo tiempo observando y ayudando antes de poner sus manos en la cerámica?

—Sí.

—¿Y han de ocuparse éstos de instruir a sus hijos por medio de la experiencia y de la observación de las cosas respectivas más que los guardianes?

—Sería ridículo, ciertamente.

—Además, todo animal combate de modo más sobresaliente cuando están presentes sus hijos.

—Así es, Sócrates. Pero no es pequeño el peligro de que en caso de caer, cosa usual en la guerra, al morir con ellos sus hijos, se haga imposible al resto del Estado recuperarse.

—Dices la verdad —repliqué—; pero, en primer lugar, ¿consideras que sólo se ha de procurar no correr jamás peligro alguno?

—De ninguna manera.

—Y si alguna vez han de correr peligro, ¿no será cuando, al tener éxito, llegan a ser mejores?

—Evidentemente.

—¿Y piensas que tiene poca importancia, y que no vale la pena correr el riesgo, el que observen lo referente a la guerra los niños que, cuando sean hombres, harán la guerra?

—No; tiene gran importancia con respecto a lo que dices.

—Debemos comenzar, por consiguiente, por hacer a los niños observadores de la guerra, pero también procurarles seguridad, y esto estará bien, ¿no?

—Sí.

—¿Y no serán sus padres conocedores de las campañas militares y, en cuanto eso cabe a hombres, quienes podrán juzgar cuáles de éstas entrañan peligros y cuáles no?

—Es probable.

—En ese caso los conducirán a unas y tomarán precauciones en las otras.

—Correcto.

—Y no les asignarán, para comandarlos, gente mediocre, sino jefes y pedagogos capaces, por su edad y por su experiencia.

—Es lo que corresponde.

—Pero aún podremos decir que muchas cosas suceden a mucha gente en contra de lo esperado.

—Sí, muchas.

—Para prevenir tales cosas, querido amigo, es necesario dar alas a los niños desde temprano, de modo que puedan escapar volando cuando sea preciso.

—¿Qué quieres decir?

—Hay que montarlos a caballo desde muy niños y, una vez enseñados, se los conducirá cabalgando para que observen, pero no sobre caballos de guerra ni fogosos, sino lo más veloces y mansos posible; así observarán del modo más bello y seguro la tarea que les es propia y, si es necesario, se pondrán a salvo siguiendo a jefes mayores que ellos.

DIÁLOGOS

—Creo que hablas correctamente —dijo Glaucón.

468a —Ahora bien, en lo relativo a la guerra, ¿cómo se comportarán los militares entre sí y frente a los enemigos? ¿Te parece que es correcto lo que opino?

—Dime qué es lo que opinas.

—El que de ellos abandone su puesto o arroje sus armas ¿no será convertido, por causa de esa vileza, en artesano o labrador?

—Completamente de acuerdo.

—Y el que es apresado vivo por el enemigo, ¿no será obsequiado a sus captores como un presente, para que hagan con su presa lo que quieran?

b —Por completo.

—Y al que se distinga y sobresalga por su valentía, ¿no te parece a ti que deberán coronarlo durante la campaña, antes que nadie, cada uno de sus camaradas de armas, jóvenes y niños, por turno?

—A mí sí.

—¿Y no le estrecharán la diestra?

—También eso.

—Pero lo que sigue, pienso, no te parecerá ya bien.

—¿Qué cosa?

—Que bese a cada uno y sea besado por cada uno de ellos.

—Eso más que todo lo demás —replicó Glaucón—.

c Y a la ley añadido que, en tanto permanezcan en campaña, nadie se podrá rehusar a que él lo bese, si quiere; a fin de que, si por casualidad ama a alguno, varón o mujer, ponga más celo en obtener el premio a la valentía.

—Muy bien —asentí—. Y ya hemos dicho que, para el buen guardián, se tendrán dispuestas mayor número de bodas que para los demás, y que las elecciones de éstas serán más frecuentes para con él que para los demás, para que de él sea de quien se engendren más hijos.

—Lo hemos dicho.

—Pero, además, de acuerdo con Homero, honraremos a cuantos de los jóvenes sean buenos, en las formas siguientes. Pues cuenta Homero que, habiéndose distinguido Ayante por su valentía en la guerra lo homenajearon con un lomo entero de res, en el pensamiento de que ése era el homenaje apropiado para un hombre valiente y en la flor de la vida; con lo cual lo honraban y a la vez acrecentaban su fuerza ¹⁷.

—Sumamente correcto es lo que dices.

—Obedeceremos a Homero, entonces, al menos en esto. Así, pues, en los sacrificios y en todo lo demás, honraremos a los buenos guardianes, en la medida que revelen ser buenos, con himnos y las otras cosas que acabamos de mencionar y, además, con sitiales de honor, carnes y copas llenas ¹⁸; para que, a la vez que los homenajeamos, entrenemos corporalmente a los hombres y mujeres buenos.

—Es lo mejor.

—Sea; y de los que mueren en combate, aquel que al morir sobresale por su valentía, ¿no diremos en primer lugar que es de la raza de oro? ¹⁹.

—Más que cualquier otro.

—Y haremos caso a Hesíodo en eso de que, cuando mueren hombres de esta raza,

se vuelven demonios puros, terrestres, 469a
buenos, apartadores del mal, guardianes de hombres de
[voz articulada] ²⁰.

—Sin duda le haremos caso.

¹⁷ Cf. *Il.* VII 321-322.

¹⁸ Cf. *ibid.* VIII 161-162.

¹⁹ Cf. *supra* III 415a.

²⁰ *Trabajos y Días* 122-123. Al citar de memoria, Platón sustituye el final del v. 123, «[guardianes] de hombres mortales», por el de los versos 109 y 143, «hombres de voz articulada».

—Inquiriremos al dios, pues, sobre cómo y con qué distinción debe sepultarse a estos hombres demoníacos y divinos, y los sepultaremos del modo que indique el exégeta.

—No podríamos hacer de otra manera.

b —Y desde allí en adelante cuidaremos y veneraremos sus tumbas como si fueran de demonios. Y observaremos las mismas prácticas cuando alguien muera de vejez o de cualquier otro modo, con cuantos en vida hayan sido juzgados como sobremanera buenos.

—Es justo.

—Ahora bien; con respecto a los enemigos, ¿qué harán los soldados?

—¿En qué aspecto?

—En primer lugar, en lo que concierne a la esclavitud, ¿parece justo que los griegos esclavicen a Estados griegos, o no deberían permitirlo incluso a ningún otro c Estado, y acostumbrarlos a respetar la raza griega, previniéndose de ser esclavizados por los bárbaros?

—En todo sentido importa que la respeten.

—Por consiguiente, no adquirirán ellos mismos esclavos griegos, y aconsejarán a los otros griegos proceder así.

—Completamente de acuerdo —dijo Glaucón—. Más bien, deberían volverse contra los bárbaros, y abstenerse de combatir entre sí.

d —¿Y acaso está bien despojar a los muertos después del triunfo, como no sea de las armas? ¿No es para los cobardes un pretexto para no ir al combate, como si estuvieran haciendo algo necesario, quedándose encorvados sobre el cadáver? Por lo demás, muchos ejércitos han sucumbido por causa de semejante rapacidad.

—Así es.

—¿Y no crees que es propio de una codicia servil el pillaje de un cadáver, y que es propio de una mente mezquina y afeminada considerar como adversario al

cuerpo del muerto, cuando el verdadero enemigo se ha volado de él y lo que ha quedado es sólo aquello por medio de lo cual combatía? ¿O crees que los que hacen esto actúan de modo diferente a los perros que se enfurecen contra las piedras que les son arrojadas, pero sin tocar a quien las lanza?

—No hay ni una pequeña diferencia.

—Debe terminarse, entonces, con el despojo de cadáveres y con los impedimentos para que éstos sean rescatados.

—Debe terminarse, por Zeus.

—Tampoco hemos de llevar a los templos las armas de los enemigos como ofrendas votivas, sobre todo las de los griegos, si es que en algo nos preocupa estar en buenas relaciones con los demás griegos; más bien temeremos que sea una ominosa mácula llevar al templo despojos de parientes, salvo que el dios diga otra cosa. 470a

—Es lo más correcto.

—En cuanto al asolamiento de los campos griegos y del incendio de sus casas, ¿cómo obrarán los soldados respecto de sus enemigos?

—Si me revelas tu opinión, la oiré gustosamente.

—Pues yo creo que no se debe hacer ni una cosa ni la otra, sino sólo quitarles la cosecha del año. ¿Quieres que te diga qué es lo que tengo en vista? b

—Claro que sí.

—Me parece que, así como hay dos nombres para designar, por un lado, a la guerra, y, por otro, a la disputa intestina, hay allí también dos cosas, según aspectos diferentes. Las dos cosas a que me refiero son, por una parte, lo familiar y congénere, y, por otra, lo ajeno y lo extranjero. A la hostilidad con lo familiar se le llama 'disputa intestina'²¹, a la hostilidad con lo ajeno 'guerra'.

²¹ Nosotros diríamos «guerra civil».

DIÁLOGOS

—No es nada inapropiado lo que dices.

c —Mira ahora si es apropiado lo que sigue. Afirmo, en efecto que la raza griega es familiar y congénere respecto de sí misma, ajena y extranjera respecto de la raza bárbara.

—Muy apropiado.

—Entonces, si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos 'guerra'. En cambio, cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que Grecia en este caso está enferma y d con disensiones internas, y a esa hostilidad la denominaremos 'disputa intestina'.

—Estoy de acuerdo en considerarlo así.

—Observa ahora, cuando ocurre algo de esta índole que hemos convenido en llamar 'disputa intestina', en la que el Estado se divide en facciones, y cada una de éstas devasta los campos de la otra e incendia sus casas, cómo la disputa intestina parece abominable y ninguna de las facciones patriotas; si no, no habrían cometido a su madre y nodriza²² a tales estragos. Lo que e parece razonable es que los vencedores quiten los frutos a los vencidos, de modo que pueda pensarse que se reconciliarán y no estarán combatiendo siempre.

—Y esa actitud será más noble que la otra.

—Bien; ¿no es un Estado griego el que fundas?

—Necesariamente.

—Entonces, ¿los suyos serán hombres buenos y nobles?

—Por cierto que sí.

—¿Y no serán helenófilos, que considerarán como propia la Hélade, y no compartirán el culto religioso con los demás griegos?

²² Cf. III 414e.

—Sin duda.

—Por lo tanto, cuando tengan una desavenencia con griegos, por ser éstos familiares suyos, la considerarán como una disputa intestina y no le darán el nombre de 'guerra'.

—No, en efecto.

—Consiguientemente, litigarán como quienes han de reconciliarse.

—Claro.

—Entonces los enmendarán amistosamente, sin llegar a castigarlos con la esclavitud o con el exterminio, ya que son enmendadores, no enemigos.

—De ese modo, en efecto.

—Por ser griegos, no depredarán la Hélade ni prenderán fuego a las casas, y no aceptarán que, en cualquier Estado, todos, hombres, mujeres y niños, sean sus enemigos, sino que sólo son sus enemigos los culpables de la desavenencia, que siempre son pocos. De ahí que no estarán dispuestos a asolar territorios donde la mayoría son amigos, ni a arruinar sus casas, sino que llevarán la contienda hasta que los culpables sean forzados a expiar su delito por los inocentes que sufren.

—Estoy de acuerdo —dijo Glaucón— en que así deben tratar nuestros ciudadanos a sus adversarios, y a los bárbaros como hoy los griegos se tratan unos a otros.

—¿Estableceremos por esta ley, entonces, que los guardianes no deben asolar los territorios ni incendiar las casas?

—Lo estableceremos, y damos esta ley por buena, tal como en los casos anteriores. Pero creo, Sócrates, que si se te permite seguir hablando de estas cosas, jamás te acordarás de lo que anteriormente hiciste a un lado para hablar de todo esto: si es posible que llegue a existir tal organización política y de qué modo es posible. Por cierto que, si llegase a existir, el Estado contaría con todas esas bondades. Y menciono otras que

caso—, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas.

—No he aprehendido suficientemente esto que dices.

c —Pues veamos nuevamente; será más fácil que entiendas si te digo esto antes. Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo suponen lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera; antes bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen.

—Sí, esto lo sé.

—Sabes, por consiguiente, que se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurriendo en vista al Cuadrado en e sí y a la Diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar 511a de otro modo que con el pensamiento.

—Dices verdad.

—A esto me refería como la especie inteligible. Pero en esta su primera sección, el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones.

b —Comprendo que te refieres a la geometría y a las artes afines.

—Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma apprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas.

—Comprendo, aunque no suficientemente, ya que creo que tienes en mente una tarea enorme: quieres distinguir lo que de lo real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas 'artes', para las cuales los supuestos son principios. Y los que los estudian se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzando hacia un principio sino a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas 'pensamiento discursivo' al estado mental de los géometras y similares, pero no 'inteligencia'; como si el 'pensamiento discursivo' fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia.

—Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad.

—Entiendo, y estoy de acuerdo en ordenarlas como dices.

VII

514a —Después de eso —proseguí— compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba
b y mas lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

—Me lo imagino.

—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y
c maderas y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.

515a —Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros.

—Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros,

otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?

—Claro que no, si toda su vida están forzados a no *b* mover las cabezas.

—¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique?

—Indudablemente.

—Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven?

—Necesariamente.

—Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos?

—¡Por Zeus que sí!

—¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra *c* cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados?

—Es de toda necesidad.

—Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente ¹ les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese *d* que lo que había visto antes eran fruslerías y que aho-

¹ O sea, los objetos transportados del otro lado del tabique, cuyas sombras, proyectadas sobre el fondo de la caverna, ven los prisioneros.

² No se trata de que lo que les sucediese fuera natural —el mismo Platón dice que obrarían «forzados»—, sino acorde con la naturaleza humana.

ra, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado de tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora?

—Mucho más verdaderas.

e —Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?

—Así es.

516a —Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos?

—Por cierto, al menos inmediatamente.

b —Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.

—Sin duda.

—Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito.

—Necesariamente.

—Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto.

—Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones.

—Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería?

—Por cierto.

—Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquéllos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y «preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre»³ o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?

—Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.

—Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?

—Sin duda.

—Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese

³ En *Od.* XI 489-490.

estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

—Seguramente.

—Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta elegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.

—Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.

—Mira también si lo compartes en esto: no hay que asombrarse de que quienes han llegado allí no estén dispuestos a ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas aspiran a pasar el tiempo arriba; lo cual es natural, si la alegoría descrita es correcta también en esto.

—Muy natural.

—Tampoco sería extraño que alguien que, de contemplar las cosas divinas, pasara a las humanas, se com-

portase desmañadamente y quedara en ridículo por ver de modo confuso y, no acostumbrado aún en forma suficiente a las tinieblas circundantes, se viera forzado, en los tribunales o en cualquier otra parte, a disputar sobre sombras de justicia o sobre las figurillas de las cuales hay sombras, y a reñir sobre esto del modo en que esto es discutido por quienes jamás han visto la Justicia en sí.

—De ninguna manera sería extraño.

—Pero si alguien tiene sentido común, recuerda que los ojos pueden ver confusamente por dos tipos de perturbaciones: uno al trasladarse de la luz a la tiniebla, y otro de la tiniebla a la luz; y al considerar que esto es lo que le sucede al alma, en lugar de reírse irracionalmente cuando la ve perturbada e incapacitada de mirar algo, habrá de examinar cuál de los dos casos es: si es que al salir de una vida luminosa ve confusamente por falta de hábito, o si, viniendo de una mayor ignorancia hacia lo más luminoso, es obnubilada por el resplandor. Así, en un caso se felicitará de lo que le sucede y de la vida a que accede; mientras en el otro se apiadará, y, si se quiere reír de ella, su risa será menos absurda que si se descarga sobre el alma que desciende desde la luz.

—Lo que dices es razonable.

—Debemos considerar entonces, si esto es verdad, que la educación no es como la proclaman algunos. Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos.

—Afirman eso, en efecto.

—Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz

de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien. ¿No es así?

—Sí.

—Por consiguiente, la educación, sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección.

—Así parece, en efecto.

—Ciertamente, las otras denominadas 'excelencias' del alma parecen estar cerca de las del cuerpo, ya que, ^e si no se hallan presentes previamente, pueden después ser implantadas por el hábito y el ejercicio; pero la excelencia del comprender da la impresión de corresponder más bien a algo más divino, que nunca pierde su poder, y que según hacia dónde sea dirigida es útil y provechosa, ^{519a} o bien inútil y perjudicial. ¿O acaso no te has percatado de que esos que son considerados malvados, aunque en realidad son astutos, poseen un alma que mira penetrantemente y ve con agudeza aquellas cosas a las que se dirige, porque no tiene la vista débil sino que está forzada a servir al mal, de modo que, cuanto más agudamente mira, tanto más mal produce?

—¡Claro que sí!

—No obstante, si desde la infancia se trabajara ^b dando en tal naturaleza lo que, con su peso plumífero y su afinidad con lo que tiene génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma; entonces, desembarazada ésta de ese peso, se volvería hacia lo verdadero, y con este mismo poder en los mismos hombres vería del modo penetrante con que ve las cosas a las cuales está ahora vuelta.

—Es probable

—¿Y no es también probable, e incluso necesario a partir de lo ya dicho, que ni los hombres sin educación ni experiencia de la verdad puedan gobernar adecuadamente alguna vez el Estado, ni tampoco aquellos a los que se permita pasar todo su tiempo en el estudio, los primeros por no tener a la vista en la vida la única meta ⁴ a que es necesario apuntar al hacer cuanto se hace privada o públicamente, los segundos por no querer actuar, considerándose como si ya en vida estuviesen residiendo en la Isla de los Bienaventurados? ⁵.

—Verdad.

—Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido ^d y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite.

—¿A qué te refieres?

—Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas.

—Pero entonces —dijo Glaucón— ¿seremos injustos con ellos y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?

—Te olvidas nuevamente ⁶, amigo mío, que nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno ^{520a}

⁴ La Idea del Bien.

⁵ Desde PÍNDARO (*Olímp.* II 70-72) la Isla de los Bienaventurados es el lugar de los justos tras la muerte. Cf. *Gorgias* 423a-b.

⁶ Cf. Adimanto en IV 419a.

DIÁLOGOS

sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado.

—Es verdad; lo había olvidado, en efecto.

—Observa ahora, Glaucón, que no seremos injustos con los filósofos que han surgido entre nosotros, sino que les hablaremos en justicia, al forzarlos a ocuparse *b* y cuidar de los demás. Les diremos, en efecto, que es natural que los que han llegado a ser filósofos en otros Estados no participen en los trabajos de éstos, porque se han criado por sí solos, al margen de la voluntad del régimen político respectivo; y aquel que se ha criado solo y sin deber alimento a nadie, en buena justicia no tiene por qué poner celo en compensar su crianza a nadie. «Pero a vosotros os hemos formado tanto para vosotros mismos como para el resto del Estado, para ser conductores y reyes de los enjambres, os hemos educado mejor y más completamente que a los otros, y más *c* capaces de participar tanto en la filosofía como en la política. Cada uno a su turno, por consiguiente, debéis descender hacia la morada común de los demás y habituarnos a contemplar las tinieblas; pues, una vez habituados, veréis mil veces mejor las cosas de allí y conoceréis cada una de las imágenes y de qué son imágenes, ya que vosotros habréis visto antes la verdad en lo que concierne a las cosas bellas, justas y buenas. Y así el Estado habitará en la vigilia para nosotros y para vosotros, no en el sueño, como pasa actualmente en la mayoría de los Estados, donde compiten entre sí como *d* entre sombras y disputan en torno al gobierno, como si fuera algo de gran valor. Pero lo cierto es que el Estado en el que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es forzosamente el mejor y el más alejado de disensiones, y lo contrario cabe decir del que tenga los gobernantes contrarios a esto».

—Es muy cierto.

—¿Y piensas que los que hemos formado, al oír esto, se negarán y no estarán dispuestos a compartir los trabajos del Estado, cada uno en su turno, quedándose a residir la mayor parte del tiempo unos con otros en el ámbito de lo puro?

—Imposible, pues estamos ordenando a los justos e cosas justas. Pero además cada uno ha de gobernar por una imposición, al revés de lo que sucede a los que gobiernan ahora en cada Estado.

—Así es, amigo mío: si has hallado para los que van a gobernar un modo de vida mejor que el gobernar, ^{521a} podrás contar con un Estado bien gobernado; pues sólo en él gobiernan los que son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia. No, en cambio, donde los pordioseros y necesitados de bienes privados marchan sobre los asuntos públicos, convencidos de que allí han de apoderarse del bien; pues cuando el gobierno se convierte en objeto de disputas, semejante guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto del Estado.

—No hay cosa más cierta.

—¿Y sabes acaso de algún otro modo de vida, que ^b el de la verdadera filosofía, que lleve a despreciar el mando político?

—No, por Zeus.

—Es necesario entonces que no tengan acceso al gobierno los que están enamorados de éste; si no, habrá adversarios que los combatan.

—Sin duda.

—En tal caso, ¿impondrás la vigilancia del Estado a otros que a quienes, además de ser los más inteligentes en lo que concierne al gobierno del Estado, prefieren otros honores y un modo de vida mejor que el del gobernante del Estado?

—No, a ningún otro.

c —¿Quieres ahora que examinemos de qué modo se formarán tales hombres, y cómo se los ascenderá hacia la luz, tal como dicen que algunos han ascendido desde el Hades hasta los dioses?

—¿Cómo no habría de quererlo?

—Pero esto, me parece, no es como un voleo de concha⁷, sino un volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero; o sea, de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos 'filosofía'.

—Efectivamente.

—Habrá entonces que examinar qué estudios tienen d este poder.

—Claro está.

—¿Y qué estudio, Glaucón, será el que arranque al alma desde lo que deviene hacia lo que es? Al decirlo, pienso a la vez esto: ¿no hemos dicho que tales hombres debían haberse ejercitado ya en la guerra?

—Lo hemos dicho, en efecto.

—Por consiguiente, el estudio que buscamos debe añadir otra cosa a ésta.

—¿Cuál?

—No ser inútil a los hombres que combaten.

—Así debe ser, si es que eso es posible.

—Ahora bien, anteriormente⁸ los educábamos por e medio de la gimnasia y de la música.

—Efectivamente.

⁷ La expresión remite a un juego infantil, que Adam interpreta siguiendo a Grasberger: se arrojaba al aire una concha, negra de un lado y blanca del otro, y los jugadores, divididos en dos bandos, gritaban «noche» o «día» (de ahí de «día nocturno» a «día verdadero», en la frase siguiente, según Förster, citado por Adam). Según de qué lado caía, un bando echaba a correr y el otro lo perseguía. Platón quiere decir —interpreta Adam, siguiendo a Schleiermacher— que la educación no es algo tan intrascendente como dicho juego.

⁸ En II 376e.

—Y la gimnasia de algún modo se ocupa de lo que se genera y perece, ya que supervisa el crecimiento y la corrupción del cuerpo.

—Así parece.

—No es éste, pues, el estudio que buscamos.

—No, en efecto.

522a

—¿Será acaso la música tal como la hemos descrito anteriormente?

—No, porque has de recordar que la música era la parte correlativa de la gimnasia: a través de hábitos educaba a los guardianes, inculcándoles no conocimientos científicos sino acordes armoniosos y movimientos rítmicos; en cuanto a las palabras, las dotaba de hábitos afines a aquéllos, tratáranse de palabras míticas o más verdaderas, pero no había en ella nada de un estudio que condujera hacia algo como lo que buscas ahora. *b*

—Me haces recordar con la mayor precisión; en efecto, no había en ella nada de esto. Pero, divino Glaucón, ¿cuál será entonces semejante estudio? Porque ya hemos visto que las artes son todas indignas.

—Sin duda, pero ¿qué otro estudio queda, si hacemos a un lado la música, la gimnasia y las artes?

—Bien, si no podemos tomar nada fuera de ellas, tomemos algo que se pueda extender sobre todas ellas.

—¿Como qué?

—Por ejemplo, eso común que sirve a todas las artes, operaciones intelectuales y ciencias, y que hay que aprender desde el principio.

—¿A qué te refieres?

—A esa fruslería por la que se discierne el uno, el dos y el tres, en una palabra, a lo que concierne al número y al cálculo: ¿no sucede de modo tal que todo arte y toda ciencia deben participar de ello?

—Es cierto.

—¿Inclusive el arte de la guerra?

—Necesariamente.

d —Pues Palamedes, cada vez que aparece en las tragedias, hace de Agamenón un general bien ridículo⁹. ¿O no te has dado cuenta de que afirma que, mediante la invención del número, ordenó las filas del ejército de Troya, numeró las naves y todo lo demás —como si antes nada hubiese sido contado—, mientras Agamenón, al parecer, ni siquiera sabía cuántos pies tenía, ya que no sabía contar? ¿Qué piensas de semejante general?

—Que era muy extraño, si eso fuese cierto.

e —Por consiguiente, ¿impondremos como estudio indispensable para un varón guerrero el que le permita contar y calcular?

—Más que cualquier otra cosa, si ha de entender de estrategia o, más bien, si es que va a ser un hombre.

—¿Percibes lo mismo que yo en este estudio?

—¿Qué cosa?

523a —Parece que, aunque es de aquellos estudios que buscamos porque por naturaleza conducen a la inteligencia, nadie lo usa correctamente, pero es algo que por ejemplo atrae hacia la esencia.

—¿Qué quieres decir?

—Intentaré mostrarte lo que me parece que es. Considera junto conmigo las cosas que distingo como conducentes o no hacia donde decimos, dando tu asentimiento o rehusando, de modo que podamos ver más claramente si es como presiento.

—Muéstramelo.

b —Te mostraré, si miras bien, que algunos de los objetos de las percepciones no incitan a la inteligencia al examen, por haber sido juzgados suficientemente por la percepción, mientras otros sin duda la estimulan a examinar, al no ofrecer la percepción nada digno de confianza.

⁹ Dice Adam que, a juzgar por los fragmentos de obras perdidas de Esquilo, Sófocles y Eurípides, éstos han compuesto tragedias sobre Palamedes.

—Es claro —dijo Glaucón— que hablas de las cosas que aparecen a lo lejos y a las pinturas sombreadas.

—No —repliqué—, no has dado con lo que quiero decir.

—¿Qué quieres decir entonces?

—Los objetos que no incitan son los que no suscitan a la vez dos percepciones contrarias. A los que sí las suscitan los considero como estimulantes, puesto que la percepción no muestra más esto que lo contrario, sea que venga de cerca o de lejos. Te lo diré de un modo más claro: éstos decimos que son tres dedos, el meñique, el anular y el mayor.

—De acuerdo.

—Piensa ahora que hablo como viéndolos de cerca. Después obsérvalos conmigo de este modo.

—¿De qué modo?

—Cada uno de ellos aparece igualmente como un dedo, y en ese sentido no importa si se lo ve en el medio o en el extremo, blanco o negro, grueso o delgado, y así todo lo de esa índole. En todos estos casos el alma de la mayoría de los hombres no se ve forzada a preguntar a la inteligencia qué es un dedo, porque de ningún modo la vista le ha dado a entender que el dedo sea a la vez lo contrario de un dedo.

—Sin duda.

—Es natural, entonces, que semejante percepción no estimule ni despierte a la inteligencia.

—Es natural.

—Pues bien, en cuanto a la grandeza y a la pequeñez de los dedos, ¿percibe la vista suficientemente, y le es indiferente que uno de ellos esté en el medio o en el extremo, y del mismo modo el tacto con lo grueso y lo delgado, con lo blando y lo duro? Y los demás sentidos ¿no se muestran defectuosos en casos semejantes? ¿O más bien cada uno de ellos procede de modo que, primeramente, el sentido asignado a lo duro ha sido for-

a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario. Y así, después de haber educado siempre a otros semejantes para dejarlos en su lugar como guardianes del Estado, se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia lo aprueba; si no, como a hombres bienaventurados y divinos.

—¡Has hecho completamente hermosos a los gobernantes, Sócrates, como si fueras escultor!

—Y a las gobernantes, Glaucón; pues no pienses que lo que he dicho vale para los hombres más que para las mujeres, al menos cuantas de ellas surjan como capaces por sus naturalezas.

—Correcto, si es que han de compartir todo de igual modo con los hombres.

d —Pues bien; convenid entonces que lo dicho sobre el Estado y su constitución política no son en absoluto castillos en el aire, sino cosas difíciles pero posibles de un modo que no es otro que el mencionado: cuando en el Estado lleguen a ser gobernantes los verdaderos filósofos, sean muchos o uno solo, que, desdeñando los honores actuales por tenerlos por indignos de hombres *e* libres y de ningún valor, valoren más lo recto y los honores que de él provienen, considerando que lo justo es la cosa suprema y más necesaria, sirviendo y acrecentando la cual han de organizar su propio Estado.

—¿De qué modo?

541a —A todos aquellos habitantes mayores de diez años que haya en el Estado los enviarán al campo, se harán cargo de sus hijos, alejándolos de las costumbres actuales que también comparten sus padres, y los educarán en sus propios hábitos y leyes, los cuales son como los hemos descrito en su momento. ¿No es éste el modo

REPÚBLICA VII

más rápido y más fácil de establecer el Estado y la organización política de que hablamos, para que el Estado sea feliz y beneficie al pueblo en el cual surja?

—Con mucho; y me parece, Sócrates, que has dicho muy bien cómo se generará tal Estado, si es que alguna vez ha de generarse.

—¿Y no hay ya bastante con nuestros discursos sobre semejante Estado y sobre el hombre similar a él? Pues de algún modo es patente cómo diremos que ha de ser éste.

—Es patente; y en cuanto a lo que preguntas, creo que hemos llegado al fin.

VIII

543a —Bien. Hemos convenido, Glaucón, que el Estado que haya de alcanzar la más elevada forma de gobierno debe contar con la comunidad de las mujeres, la comunidad de los hijos, y la educación íntegra debe ser común, del mismo modo que las ocupaciones en común, tanto en la guerra como en la paz, y sus reyes han de ser los que se hayan acreditado como los mejores respecto de la filosofía y respecto de la guerra.

—Lo hemos convenido.

b —También quedamos de acuerdo en que, una vez puestos en funciones los gobernantes, conducirán a los soldados y los instalarán en moradas tales como las que hemos descrito, no teniendo nada en privado, sino todo en común. Y además de lo referente a las moradas, convinimos en cuanto a las propiedades, si recuerdas, cuáles clases de ellas podrán tener.

—Claro que lo recuerdo; pensábamos, al menos, que no deberían poseer nada de lo que poseen ahora los demás gobernantes, sino que, como atletas de la guerra y guardianes, recibirán de los demás, a modo de salario c por su servicio como guardianes, el alimento que para ello requieren anualmente, debiendo ocuparse de sí mismos y del resto del Estado.

—Lo que dices es correcto. Pero ahora adelante, puesto que hemos concluido con eso, y recordemos el

punto en que nos desviamos hacia aquí, para retomar el mismo camino ¹.

—Eso no es difícil —contestó Glaucón—. Casi al igual que ahora, discurrías dando por descrito el Estado, señalando que postulabas como bueno un Estado tal como el que habías descrito, y bueno el hombre similar ^d a aquél, y, según parece, que podías hablar de un Es- ^{544a} tado y de un hombre mejores aún. Pero los otros Estados, afirmabas, debían ser deficientes, si éste era correcto; en cuanto a las restantes constituciones declarabas, según recuerdo, que eran cuatro las especies dignas de mención, y que había que observar sus defectos y los hombres semejantes a cada una de ellas, a fin de que, tras observar todo ello y ponernos de acuerdo en cuál sería el hombre mejor y cuál el peor, examináramos si el mejor es el más feliz y el peor el más desdichado, o bien si sucede de otro modo. Y cuando te pregunté a qué cuatro constituciones te referías, nos in- ^b terrumpieron Polemarco y Adimanto, y así tomaste tú la palabra hasta llegar aquí.

—Lo recuerdas correctísimamente —dije—.

—Pues entonces ofrécame la misma toma, como un luchador ², y cuando yo te pregunte lo mismo, intenta tú decirme lo que en ese momento estabas a punto de decir.

—Siempre que pueda.

—En lo que hace a mí, anhelo escucharte cuáles son esos cuatro regímenes a que te referías.

—No será difícil que lo escuches. En efecto, aque- ^c llos a los que me refiero tienen también su nombre: aquel

¹ Cf. V 449a-b.

² Dice un escolio (GREENE, 255): «entre luchadores existía la costumbre de que, si caían juntos, de modo tal que ninguno cayera sobre el adversario, al levantarse nuevamente debían volver a una posición similar de combate, a la cual [Platón] llama 'la misma toma'».

que es elogiado por muchos, el de Creta y Lacedemonia³, después el segundo en recibir elogios, la llamada oligarquía, régimen cargado de abundantes males; en divergencia con éste le sigue la democracia, y la 'noble' tiranía, que sobrepasa a todos éstos, y que es la cuarta y última enfermedad del Estado. ¿O hallas alguna otra forma de organización política que esté situada d en una especie distinta? Pues las monarquías hereditarias y las que se venden al mejor postor, y otras organizaciones políticas del tal índole, son sin duda intermedias entre aquéllas, y no se las halla en menor número entre los bárbaros que entre los griegos.

—Se habla de muchas y muy extrañas, en efecto.

—¿Sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que, al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás?

—De ninguna otra parte que de ese comportamiento.

—Por consiguiente, si las clases de Estados son cinco, también han de ser cinco las modalidades de las almas de los individuos.

—Sin duda.

—Ahora bien, al hombre similar a la aristocracia⁴ ya lo hemos descrito, y dijimos que era bueno y justo.

545a —Lo hemos descrito.

—Después de él, debemos pasar revista a los hombres inferiores, al amante del triunfo y del honor, conforme a la constitución espartana, luego al oligárquico, al democrático y al tiránico, a fin de que, tras mirar

³ La timocracia, como se verá en seguida.

⁴ No la aristocracia histórica, sino, etimológicamente, *aristokratía*, o sea «gobierno de los mejores», que Platón distingue claramente de la *oligarchía* o «gobierno de pocos». En IV 445d se ha diferenciado la monarquía de la aristocracia por el número de gobernantes.

al más injusto, lo contraponemos al más justo, y sea completo nuestro examen de cómo ha de ser la justicia extrema en relación con la extrema injusticia respecto de la felicidad y desdicha de quien las alcanza, de modo que, haciendo caso a Trasímaco, persigamos la injusticia, o, según lo que ahora el argumento nos hace manifiesto, la justicia.

—Completamente de acuerdo en que debemos obrar así.

—Pues bien; tal como comenzamos por examinar los comportamientos en la organización del Estado antes que en los particulares, por ser así más claro, también ahora hay que examinar en primer lugar el régimen político basado en el amor al honor —no conozco otro nombre que se le dé; lo llamaremos ‘timocracia’ o ‘timarquía’—, e inspeccionaremos al hombre de esa índole en relación con él; después la oligarquía y el hombre oligárquico y, a su vez, dirigiendo la mirada a la democracia, contemplaremos el hombre democrático; y en cuarto lugar, tras marchar hacia el Estado tiránico y haberlo mirado, dirigir la mirada esta vez al alma tiránica, tratando de convertirnos en jueces idóneos de la cuestión que hemos propuesto.

—Al menos así se llegará, conforme a razón, a la contemplación y al veredicto.

—Vamos, entonces, y tratemos de decir de qué modo la timocracia nace a partir de la aristocracia. ¿O no es un hecho muy simple el que todo régimen político se transforma a partir de los que detentan el poder, cuando entre ellos mismos se produce la disensión, y que mientras están en armonía, por pocos que sean, es imposible que cambie algo?

—Así es, efectivamente.

—¿De qué modo, Glaucón, será perturbado nuestro Estado? ¿Cómo entrarán en discordia los gobernantes y los auxiliares unos con otros y consigo mismos? ¿Quie-

res que imploremos a las Musas, como Homero, para que nos digan «cómo se produjo por primera vez»⁵ la discordia, y nosotros narremos que ellas, con aire de tragedia y como si estuvieran hablando seriamente, ponen un tono solemne en la voz, cuando en realidad están jugando y divirtiéndose con nosotros como con niños?

—¿De qué manera?

546a —Más o menos de esta manera⁶: es difícil que un Estado así constituido sea perturbado; pero, dado que

⁵ Cf. *Il.* XVI 112. Las Musas hacen «recordar» a Homero los detalles de lo acontecido; aquí hacen «recordar» a Sócrates un pasado imaginario.

⁶ El pasaje que sigue, a veces conocido como «discurso de las Musas» o también «el número nupcial», presenta dificultades insalvables en el texto griego que sólo permiten interpretaciones conjeturales y que en nuestra traducción implican la adición de muchas palabras que la hagan mínimamente inteligible. Se trata de construir el «número geométrico total», que, al decir de ADAM, «es la expresión de la ley de degeneración inevitable a la cual están sujetos el universo y todas sus partes». La mayoría de las interpretaciones sostienen que dicho número es el 12.960.000, aunque, dada su dificultad para pensarlo como una referencia al control de los casamientos, Adam ofrece otro número, el 216 (producto de la suma de los cubos de 3, 4 y 5), como correspondiente al del «período de la gestación humana», buscando una conexión entre ésta, como microcosmos, y «el tiempo de vida del macrocosmos del universo». KONRAD GAISER («Die Rede der Museen über den Gründ von Ordnung und Unordnung: Platons *Politeia* 545d-547a», en *Studia Platonica. Festschrift für Hermann Gundert*, Amsterdam, 1974, págs. 49-85) llega por su parte a las cifras de 10.000 y 7.500 que serían los días de edad (27 1/2 años y 20 1/2, respectivamente), que corresponderían a la edad apropiada para que hombres y mujeres se casaran. Por nuestra parte, nos adherimos a la tesis del número 12.960.000 sobre la base de los argumentos dados por A. DIÈS (*Le nombre nuptial de Platon*, París, 1933) y sobre todo por M. DEKINGER («Le nombre de Platon et la loi des dispositifs de M. Diès», *Revue des Études Grecques* 68 [1955], 38-76). Contra Gaiser, pensamos que se trata de un pasaje de tono predominantemente lúdico, como encontramos también en IX 587c ss., en el caso del «número del tirano», o bien en *Leyes* V 737e ss., en el de los 5040 propietarios, número que permite 59 divisiones para distintos usos. Ya en la invocación a las Musas, previa

todo lo generado es corruptible, esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá. Y la disolución se producirá de esta forma: no sólo en el caso de las plantas que viven en la tierra, sino también en el de los seres vivos que se mueven sobre la tierra, hay fecundidad e infecundidad de almas y de cuerpos; cuando las rotaciones completan los movimientos circulares para cada una de las especies; los movimientos circulares de corto recorrido para las especies de corta vida, y los opuestos para las especies opuestas. Ahora bien, dicen las Musas, «en cuanto a vuestra raza humana, aquellos que habéis educado como conductores *b* del Estado, aun cuando sean sabios, tampoco lograrán controlar la fecundidad y la esterilidad por medio del cálculo acompañado de percepción sensible, sino que les pasarán inadvertidas, y procrearán en momentos no propicios. Para una criatura divina hay un período comprendido por el número perfecto⁷; para una criatura humana, en cambio, el número es el primero en el cual se producen crecimientos, al elevarse al cuadrado y aumentar esta potencia⁸, comprendiendo tres intervalos y cuatro términos dentro de proporciones numéricas⁹ que son similares o no similares, que aumen-

al discurso de éstas, leemos que lo que se va a poner en boca de las Musas es algo que éstas fingen decir solemnemente, «con aire de tragedia», pero que en realidad es un juego y una diversión, lo que ya alerta sobre el tono humorístico del pasaje.

⁷ En el *Timeo* la «criatura divina» por antonomasia es el universo; en *Tim.* 39d «el número perfecto» es el «Gran Año», en que coinciden todos los astros fijos y errantes en el punto de partida, cuya duración era de 36.000 años. Si tenemos en cuenta que el año era pensado por Platón como constando de 360 días (cf. *Leyes* VI 758b), el Gran Año tendría 12.960.000 días.

⁸ Modo sofisticado de decir que se va más allá de la segunda potencia, es decir, se eleva al cubo.

⁹ Por lo que sigue, parecería que estos cuatro términos son:

$$60:3600::216000:12.960.000$$

tan y disminuyen y ponen de manifiesto que todas las cosas se corresponden entre sí y son racionales. La base mínima de estos números proporcionales es la relación del cuatro al tres, conjugada con el cinco¹⁰, la cual, tras haber crecido tres veces¹¹, produce dos armonías. Una, que resulta de factores iguales¹², multiplicada por cien cuantas veces sea menester; la otra armonía, en cambio, puede descomponerse en alguna medida en factores iguales, pero oblonga en conjunto, por resultar de factores desiguales, a saber, de cien números, de diagonales racionales de cuadrados de lado 5, disminuido en 1 en cada caso, o de diagonales irracionales de cuadrados de lado 5, disminuido cada número en 2¹³, y de cien cubos de tres¹⁴.

Ahora bien, este número geométrico total tiene tal poder respecto de que los nacimientos sean mejores o peores, que, cuando lo desconozcan, vuestros guardianes casarán a las doncellas con mancebos en momentos

¹⁰ Esto es $3 \times 4 \times 5 = 60$, que es el término mínimo de la proporción.

¹¹ O sea, el 60 se multiplica tres veces por sí mismo:

$$60 \times 60 \times 60 \times 60 = 12.960.000$$

¹² Es decir, de un número multiplicado por sí mismo; si este número es 36, multiplicado por 100 y luego por sí mismo, tendríamos: $3.600 \times 3.600 = 12.960.000$; la «otra armonía» procede «de factores desiguales», o sea, es oblonga o rectangular, y sus lados, como se verá, son 4800 y 2700.

¹³ Según el teorema de Pitágoras, un cuadrado de lado 5 tiene una diagonal $\sqrt{50}$, ya que, en el triángulo rectángulo cuya hipotenusa es la diagonal, el cuadrado de ésta es igual a la suma de los cuadrados de los lados ($5^2 + 5^2$). Pero como $\sqrt{50}$ sería un número con decimales y por consiguiente irracional, Platón busca el valor racional más aproximado, que es 7, el cual, una vez elevado al cuadrado, debe ser disminuido en 1: $7^2 - 1 = 48$; o bien, disminuyendo en 2 el valor de la diagonal sin necesidad de racionalizarlo: $50 - 2 = 48$. Multiplicado por 100, 48 da 4800, que es un lado de la figura mencionada en la nota anterior.

¹⁴ Esto es $27 \times 100 = 2700$, el otro lado de la figura rectangular.

no propicios, y nacerán niños no favorecidos por la naturaleza ni por la fortuna. Los mejores de ellos serán designados por sus predecesores; no obstante, dada su falta de mérito, una vez que hayan alcanzado los poderes de sus padres, comenzarán, aun siendo guardianes, por descuidarnos a nosotras, las Musas; primeramente, al estimar menos de lo que se debe la música, en segundo lugar, la gimnasia. De ahí que vuestros jóvenes se tornarán más incultos, y los hombres que sean designados gobernantes no serán muy apropiados para la condición de guardianes respecto de la discriminación de las razas de Hesíodo y las que hay entre vosotros: la de oro, la de plata, la de bronce y la de hierro. Y si se mezcla a la de hierro con la de plata y a la de bronce con la de oro se generará una desemejanza y una anomalía inarmónica, lo cual, allí donde surge, procrea siempre guerra y odio. «Tal es la genealogía¹⁵ de la discordia —hay que decirlo— dondequiera se produce.»

—Diremos que ellas han hablado correctamente.

—Forzosamente, puesto que son Musas.

—Y después de eso, ¿qué dicen las Musas?

—Una vez suscitada la discordia, cada una de las razas empujaba: la de hierro y bronce hacia el lucro y la adquisición de tierra y casas de oro y plata, mientras las razas de oro y plata, que no eran por naturaleza pobres sino ricas en sus almas, inducían hacia la excelencia y hacia la antigua constitución. Pero tras hacerse violencia y luchar entre sí, arribaron a un compromiso por el cual, apropiándose tierra y casas, se las repartieron, y, a los anteriormente cuidados por ellos como amigos libres y proveedores de alimento, los esclavizaron, teniéndolos por dependientes y sirvientes, ocupándose ellos mismos de la guerra y de la vigilancia de aquéllos.

¹⁵ *Il.* VI 211.

—Creo que es a partir de allí que se produce el cambio.

—Y este régimen político, ¿no es intermedio entre la aristocracia y la oligarquía?

—Sin duda.

—El tránsito se producirá de ese modo; mas después del cambio, ¿cómo será gobernado el Estado? ¿No está claro que, por ser un régimen intermedio, imitará en parte al anterior, en parte a la oligarquía, pero poseerá algo peculiar?

—Así será.

—Pues bien; en lo concerniente al honor debido a los gobernantes y la abstención de la clase guerrera respecto de la agricultura, las artes manuales y de las lucrativas en general, así como en cuanto a la disposición de comidas en común y a la dedicación a la gimnasia y a las prácticas militares: en todos estos casos, ¿no imitarán al régimen anterior?

—Sí.

^e —Pero en lo que respecta a temer llevar hombres sabios a las funciones gubernamentales, por no contar ya con hombres de tal índole, simples e inflexibles, sino mixtos, e inclinarse hacia otros fogosos y más simples, por naturaleza aptos para la guerra antes que para ^{548a} la paz, y tener en mucho los correspondientes engaños y estratagemas y pasar siempre el tiempo guerreando, ¿no serán propios de tal régimen, a su vez, la mayoría de los rasgos de esa índole?

—Efectivamente.

—Tales hombres, entonces, estarán sedientos de riquezas, como en las oligarquías, y reverenciarán salvajemente el oro y la plata a escondidas, por ser poseedores de cámaras y tesoros particulares, donde mantendrán oculto lo que depositen, y tendrán residencias cerradas por muros, verdaderamente nidos privados en

que malgastarán gran cantidad de dinero en mujeres *b* y otras cosas que les plazca.

—Muy cierto.

—Serán también avaros, puesto que reverencian el dinero y lo poseen ocultamente, aunque pródigos con las riquezas ajenas para colmar sus apetitos, y disfrutarán sus placeres en secreto, escapando de la ley como niños de sus padres, por no haber sido educados mediante la persuasión sino la fuerza, en razón de haber descuidado la verdadera Musa, la que se acompaña de argumentos y de filosofía, y por haber acordado mayor dignidad a la gimnasia que a la música.

—Por cierto, hablas de un régimen político en que el mal y el bien se hallan mezclados.

—Muy mezclados, en efecto. Pero lo más manifiesto en él es una sola cosa, debida a la prevaencia de la fogosidad: el deseo de imponerse y ser venerado.

—¡Y con mucho!

—De tal índole, pues, es este régimen político, y así se ha originado, en la medida en que bosquejamos con palabras el esquema de una constitución, sin completarlo con precisión, por ser suficiente para divisar, incluso a partir de un bosquejo, al hombre más justo y al más injusto; y sería una tarea impracticablemente larga describir todos los regímenes y todos los caracteres, sin omitir nada.

—Y es correcto.

—Pues bien, ¿cuál es el hombre acorde a este régimen? ¿Cómo se ha originado y cuál es su índole?

—Pienso —dijo Adimanto— que ha de estar próximo a Glaucón en cuanto a las ansias de sobresalir.

—Tal vez, pero me parece que su naturaleza es distinta en estos aspectos.

—¿Cuáles?

—Ha de ser más obstinado y algo más ajeno a las Musas, aunque las ame y también gustará oír conversa-

549a ciones, pero de ningún modo será un retórico. Semejante hombre será feroz con los esclavos, por no sentirse superior a ellos, como el que ha sido suficientemente educado; gentil con los hombres libres y muy sumiso con los gobernantes, amará el poder y los honores, no basando su pretensión de mando en su elocuencia ni en nada de tal índole, sino en las acciones guerreras y en las cosas relativas a éstas; gustará de la gimnasia y de la caza.

—Ese es, en efecto, el carácter que corresponde a aquel régimen.

b —Y desdeñará las riquezas mientras sea joven, pero cuanto más edad tenga mejor les dará la bienvenida, por participar de la naturaleza del codicioso y no estar incontaminado respecto de la excelencia, a raíz de faltarle el mejor guardián.

—¿Quién es éste?

—La razón, que se mezcla con la música, y que es lo único que, allí donde aparece, reside preservando de por vida la excelencia.

—Dices bien.

—Aquél, pues, es el joven timocrático, similar al Estado que le corresponde.

c —Completamente de acuerdo.

—Y este hombre se forma del modo siguiente. En ocasiones, es hijo de un padre bueno, que vive en un Estado mal organizado y huye de los honores, cargos, procesos y de todos los embrollos de esa índole, y que está dispuesto a sufrir menoscabo con tal de no tener problemas.

—Bien, pero ¿de qué modo se forma?

d —Cuando primeramente oye a su madre quejarse de que el padre no se cuenta entre los gobernantes, por lo cual se ve disminuida ante las demás mujeres, así como porque ella ve que no se esfuerza intensamente por conseguir riquezas, ni pelea, recurriendo a injurias,

en los tribunales, privadamente o en público, sino que toma todo esto a la ligera, y siente que pone siempre su pensamiento en sí mismo, pero que a ella no la aprecia mucho ni la desprecia; quejándose de todas estas cosas, dice que el padre es sumamente descuidado y que no es un verdadero marido, y cuantas otras cosas de esa índole les encanta a las mujeres repetir una y otra vez acerca de esto.

—Efectivamente —dijo Adimanto—, muchas y similares cosas son propias de ellas.

—Tú sabes que a veces también de esa manera hablan a los hijos los servidores de aquéllos, a hurtadillas, aunque pasen por ser leales; y si ven a algún deudor o alguno que haya perjudicado al padre y éste no procede contra él, aconsejan al hijo para que, cuando llegue a adulto, castigue a todos esos y sea más hombre que el padre. Y cuando el hijo sale a la calle oye otras cosas por el estilo, y ve que los que en el Estado se ocupan de sus propios asuntos son llamados 'tontos' y tenidos en poca estima, mientras que los que se ocupan de los asuntos de los otros son reverenciados y elogiados. Entonces el joven que oye y ve todo esto, pero a su vez oye las palabras de su padre y ve sus preocupaciones de cerca y las compara con las de los demás, es arrastrado en ambas direcciones, por su padre, que irriga y hace crecer lo que de racional hay en su alma, y por los demás, que cultivan lo apetitivo y lo fogoso; y en razón de no ser mal hombre por naturaleza sino de andar en malas compañías, al ser arrastrado en ambas direcciones, llega a un compromiso, y ofrece el gobierno de sí mismo al principio intermedio ambicioso y fogoso, y se convierte en un hombre altanero y amante de los honores.

—Me parece que has descrito exactamente la formación de este hombre.

c —Tenemos ya, por consiguiente, el segundo régimen político y el segundo hombre.

—Los tenemos.

—¿No diremos, después de esto, con Esquilo: «veamos otro hombre colocado ante otro Estado»¹⁶, o, más bien, de acuerdo con nuestra propuesta, en primer lugar el Estado?

—De acuerdo.

—Después de aquel régimen político, pienso, vendría la oligarquía.

—¿A cuál constitución llamas 'oligarquía'?

d —Al régimen basado en la tasación de la fortuna, en el cual mandan los ricos, y los pobres no participan del gobierno.

—Comprendo.

—¿No debemos decir en primer lugar cómo se produce el tránsito desde la timarquía hasta la oligarquía?

—Sí.

—Bueno; hasta para un ciego es evidente cómo se produce.

—¿De qué modo?

—Aquella cámara que cada uno tenía repleta de oro es lo que pierde a aquel régimen político. Primeramente, porque descubren otras maneras de gastar el dinero, y corrompen para eso las leyes, desacatándolas tanto ellos como sus esposas.

—Es natural.

e —Después, al mirar cada uno al otro y ponerse a imitarlo, logran que la mayoría de ellos sean del mismo modo.

—Probablemente.

—A partir de ese momento, al avanzar en busca de más riquezas, cuanto más estiman eso, más menospre-

¹⁶ Variación juguetona del verso 471 de *Los siete contra Tebas* de ESQUILO, «habla de otro hombre asignado a otras puertas», con probable contaminación del v. 570, «colocado *Homolóis* ante las puertas».

cian la excelencia. ¿O no se oponen la riqueza y la excelencia de modo tal que, como colocada cada una en uno de los platillos de la balanza, se inclinan siempre en dirección opuesta?

—Por cierto.

—Por ende, cuanto más se veneran en un Estado ^{551a} las riquezas y los hombres ricos, en menos se tiene la excelencia y los hombres buenos.

—Es claro.

—Ahora bien, se cultiva lo que siempre se venera, se descuida lo que se tiene en menos.

—Así es.

—Por consiguiente, de hombres que ansiaban imponerse y recibir honores, terminan por convertirse en amigos de la riqueza y del acrecentamiento de ésta; alaban al rico, lo admiran y lo llevan al gobierno, despreciando al pobre.

—De acuerdo.

—Entonces implantan por ley los límites del régimen oligárquico, fijando una cantidad de dinero, mayor donde la oligarquía se impone más, menor donde se impone menos, prohibiendo participar del gobierno a aquellos cuya fortuna no llegue a la tasación estipulada. Y esto lo hacen cumplir mediante la fuerza armada, o bien, antes de llegar a eso, instituyen tal constitución mediante el temor. ¿No es así?

—Así, seguramente.

—Podríamos decir que ésta es la constitución.

—Sí —dijo Adimanto—. Pero ¿cuál es el carácter de este régimen? ¿Y cuáles son los defectos que decimos ^c que tiene?

—En primer lugar, es el mismo límite que se le ha impuesto. Mira qué pasaría si se procediera así con los pilotos de naves, en base a la tasación de su fortuna, y se impidiese timonear al pobre, aun cuando fuera mejor piloto.

DIÁLOGOS

—Sería una navegación pésima la que tendría lugar.
—¿Y no sucedería lo mismo con cualquier otro tipo de mando?

—Pienso que sí.

—¿Excepto en el caso del Estado?; ¿o también respecto del Estado?

—Más que en cualquier otro caso, por cuanto es el gobierno más difícil y más importante.

d —Por consiguiente, de tal tamaño es ese defecto en la oligarquía.

—Así parece.

—¿Y este otro? ¿Te parece que es menor?

—¿Cuál?

—El de que necesariamente semejante Estado sea doble, no único: el Estado de los pobres y el de los ricos, que conviven en el mismo lugar y conspiran siempre unos contra otros.

—¡Por Zeus que este defecto no es menor!

—Y tampoco es algo positivo la probable incapacidad de llevar a cabo guerra alguna, a raíz de verse e compelidos a servirse de la multitud armada, a la cual se teme más que a los enemigos, o, en caso de no servirse de ella, mostrarse en la misma batalla como realmente son, 'oligarcas'; aparte de que, por ser amantes de la riqueza, no estarán dispuestos a contribuir a la guerra con dinero.

—No es positivo.

—Bien; en cuanto a lo que antes censurábamos, el ocuparse de muchas cosas, por ejemplo, que las mismas 552a personas al mismo tiempo labren, hagan negocios y guerreen, en semejante régimen político, ¿te parece que es correcto?

—¡Ni por asomo!

—Mira ahora si el siguiente no es el más grande de todos los males, y si este régimen no es el primero en admitirlo en sí mismo.

—¿Cuál?

—El de permitir a uno vender todo lo suyo y a otro adquirirlo, y al que ha vendido vivir en el Estado sin pertenecer a ningún sector del Estado, no siendo negociante ni artesano, caballero ni hoplita, a simple título de pobre e indigente.

—Ciertamente, es el primer régimen al que le sucede eso.

—Pero es que en los Estados oligárquicos nada impide algo de esa índole; de otro modo no serían unos excesivamente ricos y otros absolutamente pobres.

—Correcto.

—Ahora observa esto: cuando semejante hombre, siendo rico, derrochaba su dinero, ¿resultaba útil al Estado en algo respecto a lo que hace un momento decíamos? ¿O no sucedía acaso que, pasando por ser uno de los gobernantes, en realidad no era gobernante ni servidor del Estado, sino sólo derrochador de lo que tenía?

—Así es: pasaba por ser eso, pero no era nada más que un derrochador.

—¡Quieres que digamos, entonces, que, así como el zángano nace en su celdilla, como aflicción del enjambre, así también tal hombre nace en su casa como zángano, aflicción del Estado?

—Absolutamente cierto, Sócrates.

—¿Y no sucede, Adimanto, que a todos los zánganos con alas el dios los ha hecho desprovistos de aguijón, a los zánganos con patas los ha hecho a unos desprovistos de aguijón pero a otros con aguijones formidables? ¿Y que los desprovistos de aguijón concluyen en la vejez como mendigos, en tanto los que cuentan con aguijón son cuantos son llamados malhechores?

—Una gran verdad.

—Es entonces manifiesto que, allí donde ves mendigos en un Estado, sin duda en el mismo lugar están es-

DIÁLOGOS

condidos ladrones, salteadores, profanadores y artifices de todos los males de esa índole.

—Es manifiesto.

—Pues bien, ¿no ves que en los Estados oligárquicos hay mendigos?

—Casi todos, a excepción de los que gobiernan.

e —¿No pensaremos, entonces, que también hay en tales Estados muchos malhechores que cuentan con aguijón, y a quienes los magistrados se preocupan de contener por la fuerza?

—¡Claro que lo pensaremos!

—¿Y no diremos que es por falta de educación, por mala crianza y por la constitución del régimen político por lo que allí surgen tales hombres?

—Lo diremos.

—De esta índole, pues, será el Estado oligárquico y aquellos males que contiene, aunque probablemente hay más.

—Podemos suponerlo.

553a —Demos entonces por completo el trazado de este régimen llamado 'oligarquía', cuyos gobernantes se constituyen a partir de la tasación de las fortunas. Después de esto examinemos al hombre que le es similar, para ver cómo se origina y cómo es una vez originado.

—De acuerdo.

—¿No es de este modo como sobre todo se produce el tránsito desde el hombre timocrático hacia el oligárquico?

—¿De cuál modo?

b —Cuando del hombre timocrático ha nacido un hijo, éste primeramente imita a su padre y sigue sus huellas, pero después lo ve tropezar contra el Estado como contra una roca y, tras reducirse a escombros sus bienes y él mismo al frente de un ejército o desempeñando algún otro cargo importante, va a parar a los tribunales perjudicado por sicofantes, o es ejecutado o des-

terrado o se lo priva de derechos cívicos y pierde toda la fortuna.

—Es lógico.

—Y al ver esto, y sufrir y perder los bienes, el hijo, pienso, se atemóriza y pronto arroja de cabeza, del trono que hay en su alma, a la ambición y la fogosidad, y, humillado por la pobreza, se vuelve hacia el lucro y, cuidadosamente, ahorrando poco a poco y trabajando, amontona dinero. ¿No piensas que semejante hombre entronizará su parte codiciosa y amante de las riquezas, haciéndola rey dentro de sí mismo, con tiara, collar y cimitarra ceñida?

—Sí, por cierto.

—En cuanto a la parte racional y a la fogosa, pienso, las hará agacharse sobre el suelo a ambos lados de aquel trono, y las esclavizará, no dejando a una reflexionar ni examinar algo que no sea de dónde hará que su riqueza se acreciente, ni a la otra entusiasmarse y venerar otra cosa que el dinero y los ricos, ni ambicionar otra cosa que la posesión de riquezas y lo que lleve hacia ello.

—No hay otro tránsito más rápido y vigoroso desde un joven ambicioso hasta uno amante de las riquezas.

—¿No es este hombre ya uno oligárquico? Pues el cambio tiene lugar a partir de un hombre similar al régimen político a partir del cual se constituyó la oligarquía. Examinemos entonces si es similar a ésta.

—Examinémoslo.

554a

—En primer lugar, ¿no es similar a ella por la gran estima que tiene por las riquezas?

—¡Claro que sí!

—Y también por ser ahorrador y laborioso; sólo satisface los apetitos necesarios, sin producir otros gastos, sino manteniendo en esclavitud a los otros apetitos, como superfluos.

—De acuerdo.

DIÁLOGOS

—Es un hombre escuálido, que en todo busca hacer ganancia, y atesorador, como los que la multitud elogia. ¿No es este hombre similar a la constitución de la índole descrita?

—A mí me parece que sí, pues para alguien de esa índole, como para el Estado respectivo, la riqueza es lo de mayor estima.

—En efecto, pienso que semejante hombre no ha parado mientes en la educación.

—Creo que no —dijo Adimanto—; de otro modo no habría puesto a un ciego¹⁷ como conductor del coro y como lo de mayor estima.

—Bien —proseguí—; examina ahora esto: ¿no diremos que la falta de educación ha hecho surgir en él apetitos de la índole del zángano, unos del tipo de los mendigos, otros del de los malhechores, a los cuales reprime violentamente la atención de otros intereses?

—Sí, por cierto.

—¿Y sabés adónde debes dirigir la mirada para advertir la maldad de estos hombres?

—¿Adónde?

—Hacia la tutela de huérfanos y cualquier otra cosa similar que caiga en sus manos y les dé plena libertad para obrar injustamente.

—Es verdad.

—¿Y no es evidente con ello que semejante hombre, cuando se halla en reuniones en las que su buena reputación le hace parecer justo, por una razonable violencia que se hace a sí mismo reprime otros malos apetitos que hay en él, sin persuadirlos de que no son lo mejor ni dulcificando el razonamiento, sino mediante la coerción y el miedo, temblando por el resto de su fortuna?

—Sin duda alguna.

¹⁷ Pluto, dios de la riqueza, es descrito a menudo como ciego.

—Y ¡por Zeus!, querido mío, que descubrirás, cuando sea necesario gastar lo ajeno, que en la mayoría de ellos hay deseos afines a los del zángano.

—Con toda seguridad.

—Por consiguiente, tal hombre no carecerá de disensiones en su interior, por no ser un solo hombre sino dos; pero en la mayoría de los casos prevalecerán los mejores deseos sobre los peores.

—Así es.

—Por eso, pienso, parecerá más respetable que muchos otros; pero la verdadera excelencia de un alma concorde y armónica huirá lejos de él.

—Creo que sí.

—Y dada su avaricia, no será rival de cuidado en ^{555a} el Estado para obtener una victoria personal o para ambicionar otros honores: no estará dispuesto a gastar dinero en vista a alcanzar renombre en tales competencias, temeroso de despertar sus deseos de dispendio y de invitarlos a ser sus aliados en la lucha por el triunfo; combate así, a la manera oligárquica, gastando poco de sí mismo, con lo cual las más de las veces es derrotado pero se hace rico.

—Es cierto.

—¿Puede quedar aún alguna duda de que este hombre avaro y afanoso de riquezas corresponde al Estado regido oligárquicamente, por ser su semejante? ^b

—De ningún modo.

—Ahora bien, parece que a continuación debemos examinar la democracia, de qué modo se genera y cómo es una vez que se genera, para que, después de conocer el carácter del hombre similar a ella, los coloquemos uno al lado del otro para su juicio.

—Así procederíamos de una manera similar a la de hasta ahora.

—Veamos, entonces, si el tránsito de la oligarquía hacia la democracia no tiene lugar del siguiente modo:

por la codicia insaciable de lo que se ha propuesto como bien, a saber, llegar a ser lo más rico posible.

—¿Cómo?

c —Dado que los gobernantes del Estado oligárquico son gobernantes por poseer cuantiosos bienes, no estarán dispuestos a poner freno mediante ley a los jóvenes que se vuelvan licenciosos y prohibirles que gasten su patrimonio y se arruinen, sino que les comprarán sus propiedades y les prestarán a interés para llegar así a ser más ricos y tenidos en más.

—Más que cualquier otra cosa.

d —Pero ¿no resulta patetè que es imposible que en el Estado los ciudadanos veneren la riqueza y posean al mismo tiempo la debida moderación, sino que necesariamente han de descuidar a una o a la otra?

—Resulta bien patetè.

—Al ser entonces negligentes, en la oligarquía, y tolerantes con la licenciosidad, fuerzan a ser pobres, a veces, a hombres no desprovistos de nobleza.

—Sin duda.

e —Y éstos andan en el país sin hacer nada, provistos de aguijón y bien armados, unos cargados de deudas, otros privados de derechos políticos, otros de las dos cosas; y odian y conspiran contra los que poseen patrimonio propio y contra los demás, anhelando una revolución.

—Así es.

556a —Por su parte, los negociantes caminan agachados, haciendo como que no los ven, hieren con el aguijón de su dinero a cualquiera de los demás que se les ofrece, y recogen, multiplicados, los intereses que ha creado el capital, y así hacen que abunde en el Estado tanto el zángano como el mendigo.

—¿Cómo no habían de abundar?

—Y no están dispuestos a apagar el mal que ha sido encendido, ni impidiendo que cada uno se vuelva hacia

lo suyo como le da la gana, ni por medio de otra ley que terminaría con este tipo de cosas.

—¿Qué otra ley?

—La que viene en segundo lugar, después de aquella, y que obliga a los ciudadanos a prestar atención a la excelencia. Pues si se dispusiera que la mayor parte de los contratos voluntarios corrieran por cuenta y riesgo del contratista, en el Estado se enriquecerían de modo menos desvergonzado y crecerían menos en él males tales como los que acabamos de describir.

—Mucho menos.

—En la actualidad, en cambio, por todas estas cosas los gobernantes disponen de tal manera a los gobernados. Y en lo que hace a ellos mismos y a los suyos, de modo tal que los jóvenes viven lujosamente y perezosos tanto respecto de los trabajos del cuerpo como de los del alma, así como blandos para resistir al placer y al dolor, y ociosos.

—Sin duda.

—Y también de modo tal, que ellos mismos descuidan todo excepto el hacer dinero, y no ponen más atención que los pobres en lo tocante a la excelencia.

—No, en efecto.

—Estando así dispuestos, entonces, cuando se encuentran entre sí los gobernantes y los gobernados durante una travesía o en algún otro tipo de reunión, en una peregrinación religiosa o en una expedición militar, sea como compañeros de nave o camaradas de guerra, o bien al contemplarse unos a otros en los mismos peligros, de ningún modo son los pobres quienes serán menospreciados por los ricos; al contrario, con frecuencia será un hombre pobre, enjuto y asoleado, al estar apostado en la batalla al lado de un rico, criado a la sombra y cargado de carnes superfluas, quien lo vea sin aliento y lleno de dificultades. ¿No piensas que, si esto sucede, el pobre considerará que tales hombres enriquecen de-

bido a la cobardía de los pobres, y que, cuando se reúna con éstos en privado, se transmitirán unos a otros: e «estos hombres son nuestros, pues no son de valía alguna»?

—Sé muy bien que obran así.

—Pues así como un cuerpo enfermizo necesita sólo un pequeño estímulo externo para volcarse hacia la enfermedad, y a veces incluso sin lo externo estalla una revuelta en su interior, así también el Estado que se halle igual que aquél, mientras invocan unos la alianza con un Estado oligárquico, otros con un Estado democrático, al menor pretexto enferma y arde en lucha interna, aunque a veces esta revuelta estalla también sin necesidad de nada exterior.

557a —Seguramente es así.

—Entonces la democracia surge, pienso, cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo.

—En efecto —dijo Adimanto—, así es como se instituye la democracia, tanto si procede por medio de las armas o porque los otros, por miedo, se batan en retirada.

b —¿Y de qué modo —pregunté yo— se rigen, y cómo es semejante organización política? Porque es evidente que el hombre que sea similar a él se revelará como hombre democrático.

—Es evidente.

—¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana?

—Es lo que se dice, al menos.

—Y donde hay tal libertad es claro que cada uno impulsará la organización particular de su modo de vida tal como le guste.

—Es claro.

—En ese caso, pienso que los hombres que se desarrollen en este régimen político serán de toda variedad, más que en cualquier otro.

—¿Cómo no habrían de serlo?

—Puede ser que éste sea el más bello de todos los regímenes. Tal como un manto multicolor con todas las flores bordadas, también este régimen con todos los caracteres bordados podría parecer el más bello. Y probablemente, tal como los niños y las mujeres que contemplan objetos policromos, muchos lo juzgarían el más bello.

—Con toda seguridad.

—Además, bienaventurado amigo, este régimen es muy apropiado para indagar dentro de él una organización política.

—¿Por qué?

—Porque cuenta con todo género de constituciones, debido a la libertad; y es posible que quien quiera organizar un Estado, como nosotros acabamos de hacer, deba dirigirse a un Estado democrático, y allí, como si hubiese llegado a un bazar de constituciones, escoger el tipo que más le agrade, y, una vez escogido, proceder a su fundación.

—Probablemente no estará en apuros por falta de modelos.

—Así, pues: no tener obligación alguna de gobernar en este Estado, ni aun cuando seas capaz de hacerlo, ni de obedecer si no quieres, ni entrar en guerra cuando los demás están en guerra, ni guardar la paz cuando los demás la guardan, si no la deseas; a su vez, aun cuando una ley te prohíba gobernar y ser juez, no por eso dejar de gobernar y ser juez, si se te ocurre, ¿no es éste un modo de pasar el tiempo divino y delicioso, aunque sea de momento?

—De momento tal vez.

DIÁLOGOS

—Bien; ¿no es exquisita la tranquilidad de algunos hombres tras haber sido juzgados? ¿O no has visto aún en un régimen de esa índole a hombres condenados a muerte o al exilio, que no por eso dejan de quedarse y dar vueltas en medio de la gente, y que, como si nadie se preocupara por ellos o siquiera los viese, se pasean como si fueran héroes?

—Sí que he visto, y muchos.

b —¡Esta tolerancia que existe en la democracia, esta despreocupación por nuestras minucias, ese desdén hacia los principios que pronunciamos solemnemente cuando fundamos el Estado, como el de que, salvo que un hombre cuente con una naturaleza excepcional, jamás llegará a ser bueno si desde la tierna infancia no ha jugado con cosas valiosas ni se ha ocupado con todo lo de esa índole; la soberbia con que se pisotean todos esos principios, sin preocuparse por cuáles estudios se encamina un hombre hacia la política, sino rindiendo *c* honores a alguien con sólo que diga que es amigo del pueblo!

—¡Es ése un noble régimen!

—Estas y otras afines son las cualidades de la democracia, que parece ser una organización política agradable, anárquica y polícroma, que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales.

—Por cierto que esto que dices es bien conocido.

—Observa ahora al individuo respectivo. ¿No hay que examinar, en primer lugar, tal como hicimos con su régimen político, de qué modo se genera?

—Sí.

d —¿No será de este modo? Aquel hombre oligárquico y avaro, pienso, tendrá un hijo, que será educado por aquél con sus hábitos.

—Seguramente.

—También éste dominará los deseos de placer que hay en él, en cuanto propenden al gasto y no al lucro, y que son llamados 'innecesarios'.

—Es claro.

—¿Quieres que, para que la conversación no resulte oscura, delimitemos primeramente los apetitos necesarios de los que no lo son?

—Quiero.

—¿No es justo denominar 'necesarios' a aquellos que no podemos reprimir y que, al ser satisfechos, nos benefician? Pues estas dos clases de apetitos son incitados necesariamente por nuestra naturaleza. ¿No es verdad?

—Sí, por cierto.

—Con justicia, entonces, diremos respecto de ellos ^{559a} la palabra 'necesario'.

—Con justicia.

—Y respecto de aquellos de los cuales uno podría desembarazarse si se ha adiestrado desde la juventud, y que en nada benefician al individuo cuando están presentes en él, si decimos que todos éstos son innecesarios, ¿no hablaremos correctamente?

—Correctamente, en efecto.

—¿Seleccionamos un ejemplo de cada una de estas dos clases, para que contemos con una pauta de ellas?

—Se hace necesario.

—¿No es el deseo de comer, ya sea un alimento simple o un condimento, en cuanto conviene a la salud y el bienestar, un deseo necesario? b

—Pienso que sí.

—El deseo del alimento es, pues, de algún modo necesario, por dos motivos: porque es beneficioso y porque, si no es satisfecho, puede poner fin a la vida.

—Sí.

—El del condimento también, en cuanto ofrezca algún beneficio para el estado general del cuerpo.

—Completamente de acuerdo.

—Y al que va más allá de éstos, el deseo de comidas distintas a las aludidas, del cual la mayoría puede de-

DIÁLOGOS

sembarazarse si lo reprime y educa desde joven, que es perjudicial al cuerpo y perjudicial al alma, tanto respecto de la sabiduría como de la moderación, ¿no lo llamaremos correctamente 'innecesario'?

—Más correctamente imposible.

—¿No diremos que éstos son deseos despilfarradores, mientras los primeros son productivos en razón de ser útiles para la actividad?

—Sin duda.

—¿Y no diremos lo mismo de los apetitos sexuales y de los demás?

—Lo mismo.

—¿Y no decíamos hace un momento que aquel al que llamamos 'zángano' está colmado de tales placeres y apetitos y es gobernado por los deseos innecesarios, mientras el hombre avaro y oligárquico por los necesarios?

—¿Qué otra cosa cabe?

—Regresemos, pues, a nuestro hombre, y digamos cómo, de oligárquico, pasa a ser democrático. Me parece que la mayor parte de las veces sucede de este modo.

—¿De cuál modo?

—Cuando un joven que se ha criado, como hace un momento decíamos, sin cultura y con avaricia, gusta la miel de los zánganos y convive con estas feroces y terribles bestias, capaces de proveer toda variedad de placeres, de múltiples colores y especies, entonces puedes pensar que dentro de él se opera el tránsito desde la oligarquía hacia la democracia.

—Necesariamente.

—En ese caso, así como el Estado se transforma al ser auxiliado uno de los partidos por un aliado externo que es similar a él, así también el joven se transforma al ser auxiliada desde afuera una de las especies de apetitos que hay en él por algo similar y congénere a ella.

—En todo de acuerdo.

REPÚBLICA VIII

—Y si corre a su vez algún aliado para rescatar a su parte oligárquica, pienso, sea su padre o los demás parientes que acuden a amonestarle y reprocharle, se produce entonces en él una revuelta y una contrarrevuelta y un combate consigo mismo. 560a

—Sin duda.

—Y pienso que alguna vez la parte democrática puede ceder a la oligárquica, y algunos deseos son extirpados, otros desterrados, en razón de haberse suscitado un cierto pudor en el alma del joven, y ésta recupera su ordenamiento.

—Algunas veces sucede.

—Y a su vez, creo, una vez expulsados aquellos deseos, a raíz de la impericia de la educación paterna, b crecen en exceso otros de índole similar, y se multiplican y fortalecen.

—Así suele ocurrir.

—Y lo arrastran hacia las mismas compañías, y, en secreta cúpula, engendran una multitud.

—Sin duda.

—Además opino que terminan por apoderarse de la acrópolis del alma del joven, al percibir que está vacía de conocimientos y preocupaciones rectas y de discursos verdaderos, que son los mejores centinelas y guardianes que puede haber en el espíritu de los hombres amados por los dioses.

—Con mucho. c

—Y, en vez de ellos, corren al asalto discursos y opiniones falsas y petulantes, que ocupan su lugar.

—Ciertamente.

—Y entonces retorna a aquellos Lotófagos¹⁸ y habita abiertamente con ellos; y si de su parentela acude

¹⁸ O sea «que le hacen olvidar su hogar, como a los marineros de Ulises», cf. *Od.* IX 83-84. Con este nuevo apodo, Platón se refiere aquí a los que antes ha llamado 'zánganos'.

alguien en auxilio de la parte avara de su alma, aquellos discursos petulantes cierran las puertas de la fortaleza real ante él, y no permiten el acceso al aliado, ni admiten las palabras que, como embajadores, le dirigen *d* privadamente personas mayores. Dichos discursos son los que prevalecen en el combate; denominan 'idiotez' al pudor y lo arrojan afuera, convirtiéndolo en fugitivo deshonorante; al control de sí mismo lo llaman 'falta de virilidad', lo injurian y lo destierran, y lo convencen de que la moderación y la mesura en los gastos son 'rusticidad' y 'servilismo', y, en alianza con muchos apetitos nocivos, las echan por la borda.

—Efectivamente.

—Vacían y purifican de estas cosas el alma del joven poseído por ellos, a la que inician así en los grandes misterios, después de lo cual reintroducen la desmesura, la anarquía, la prodigalidad y la impudicia, resplandecientes, coronadas y acompañadas por un gran coro; las elogian, y llaman eufemísticamente 'cultura' a la desmesura, 'liberalidad' a la anarquía, 'grandeza *e* de espíritu' a la prodigalidad y 'virilidad' a la impudicia. ¿No es de este modo como en el joven se produce el tránsito desde que fuera educado en la satisfacción de los apetitos necesarios hasta que libera y relaja los deseos innecesarios y los placeres perjudiciales?

—Está muy claro que así es.

—Después de ello, pienso, semejante hombre vive sin gastar más dinero, esfuerzos y tiempo en los placeres necesarios que en los innecesarios. En caso de tener la fortuna de que su frenesí no sea excesivo y de que con *b* el correr de los años pase el tumulto, vuelve a acoger una parte de los exiliados, no se entrega del todo a los intrusos y pone los placeres en pie de igualdad; vive así transfiriendo sin cesar el mando de sí mismo al que caiga a su lado, como si fuera cuestión de azar, hasta

que se sacia, y luego se vuelve hacia otro, sin desdeñar a ninguno, sino alimentando a todos por igual.

—Completamente de acuerdo.

—En cuanto al discurso verdadero, no lo acoge ni le permite el acceso a su ciudadela. Si alguien le dice que hay placeres provenientes de deseos nobles y buenos y otros de deseos perversos y que debe cultivar y honrar unos pero reprimir y someter a los otros, en todos estos casos sacude la cabeza y declara que todos son semejantes y que hay que honrarlos por igual.

—Con toda seguridad que el que se halla en tal disposición procede así.

—Y de este modo vive, día tras día, satisfaciendo cada apetito que le sobreviene, algunas veces embriagándose y abandonándose al encanto de la flauta, otras bebiendo agua y adelgazando, tanto practicando gimnasia como holgazaneando y descuidando todas las cosas, o bien como si se dedicara a la filosofía. Con frecuencia actúa en política, lanzándose a decir y hacer lo que le salga. Alguna vez admira a los guerreros y se inclina hacia ese lado, o bien a negociantes, y se inclina hacia allí: no hay orden ni obligación alguna en su vida, sino que, teniendo este modo de vida por libre y dichoso, lo lleva a fondo.

—Has descrito perfectamente el modo de vida del varón partiendo de la igualdad.

—Al menos, pienso, el de un hombre diversificado y pleno de múltiples caracteres y que, como aquel Estado, es bello y colorido. Muchos hombres y muchas mujeres envidian este modo de vida, que cuenta en su seno con numerosos modelos de constituciones y caracteres.

—Así es, efectivamente.

—Asignemos este hombre a la democracia, dado que es correcto denominarlo 'democrático'

—Asignémoslo.

DIÁLOGOS

—Lo que resta describir ahora es el más bello régimen político y el más bello hombre: la tiranía y el tirano.

—Ni más ni menos.

—Vamos a ver ahora, querido amigo, con qué carácter surge la tiranía; pues es bastante claro que surge por un tránsito a partir de la democracia.

—Suficientemente claro.

—¿Y no surge del mismo modo la tiranía de la b democracia que la democracia de la oligarquía?

—¿De cuál modo?

—El bien que se proponía la oligarquía, y por el cual ésta fue instituida, ¿no era acaso la riqueza en exceso?

—Sí.

—Y el deseo insaciable de riqueza, y el descuido de todo lo demás por lucrar, es lo que la ha perdido.

—Verdad.

—¿Y no es a su vez el deseo insaciable de aquello que la democracia define como su bien lo que hace sucumbir a ésta?

—¿Y qué es lo que defines como su bien?

c —La libertad; pues en un Estado democrático oirás, seguramente, que es tenida por lo más bello, y que, para quien sea libre por naturaleza, es el único Estado digno de vivir en él.

—En efecto, es una frase que se dice mucho.

—Por lo tanto, como iba a decir ahora, el deseo insaciable de la libertad y el descuido por las otras cosas es lo que altera este régimen político y lo predispone para necesitar de la tiranía.

—¿De qué modo?

d —Cuando un Estado democrático sediento de libertad llega a tener como jefes malos escanciadores, y se embriaga más de la cuenta con ese vino puro, entonces, pienso, castiga a los gobernantes que no son muy flexibles ni proporcionan libertad en abundancia, y los acusa de criminales y oligárquicos.

—Así procede, en efecto.

—Y a los que son sumisos con los gobernantes los injuria, como a esclavos voluntarios y gente sin valor; a los gobernantes que son similares a gobernados, y a los gobernados que son similares a gobernantes es a quienes se alaba y rinde honores en público y en privado. ¿No es forzoso que en semejante Estado la libertad e avance en todas direcciones?

—No podría ser de otro modo.

—Si esto es así, amigo mío, la anarquía se desliza incluso dentro de las casas particulares, y concluye introduciéndose hasta en los animales.

—¿Qué es lo que quieres decir con esto?

—Por ejemplo, que el padre se acostumbra a que el niño sea su semejante, y a temer a los hijos, y el hijo a ser semejante al padre y a no respetar ni temer a sus progenitores, a fin de ser efectivamente libre; el meteco es igualado al ciudadano, el ciudadano al meteco ¹⁹, ^{563a} y del mismo modo el extranjero.

—Así sucede, en efecto.

—Sucede eso y otras menudencias como las siguientes: en semejante Estado el maestro teme y adula a los alumnos y los alumnos hacen caso omiso de los maestros, así como de sus preceptores; y en general los jóvenes hacen lo mismo que los adultos y rivalizan con ellos en palabras y acciones; y los mayores, para complacerlos, rebosan de jocosidad y afán de hacer bromas, imitando a los jóvenes, para no parecer antipáticos y mandones.

—En todo de acuerdo.

—Y el momento culminante de esta libertad de las mayorías se produce en tal Estado cuando los hombres y mujeres que han sido comprados no son menos libres

¹⁹ El «meteco» era el extranjero con residencia permanente en Atenas.

que quienes los han adquirido. Y por poco nos olvidamos de decir cuánta libertad e igualdad ante la ley existe allí en la relación de hombres con mujeres y de mujeres con hombres.

c —¿Acaso, con Esquilo, no «diremos lo que ahora nos viene a la boca»?

—Por cierto, es lo que yo digo. Y que los animales sujetos al hombre son allí más libres que en cualquier otra parte, no lo creería alguien que no hubiera tenido la experiencia; pues, tal como dice el proverbio, realmente «las perras llegan a ser como sus amas»; y así también los caballos y los asnos se acostumbran a andar con toda libertad y solemnidad, atropellando a quien les salga al paso, si no se hace a un lado; y del mismo modo todo lo demás se halla plétórico de libertad.

d —Lo que describes es mi propio sueño; pues con frecuencia me sucede eso cuando marchó al campo.

—¿Y no te percatas que, como resultado de la acumulación de todas estas cosas, el alma de los ciudadanos se torna tan delicada que, si alguien le proporciona siquiera una pizca de esclavitud, se irrita y no lo soporta? Pues bien sabes que de algún modo terminan por no prestar atención ni siquiera a las leyes orales o escritas, para que de ningún modo tengan amo alguno.

—Por cierto que lo sé bien.

—Pues éste es, según me parece, el bello y vigoroso principio de donde nace la tiranía.

—Vigoroso, ciertamente, pero ¿qué le sigue después?

—La misma enfermedad que, al declararse en la oligarquía, entraña la perdición de ésta, en mayor grado y con mayor fuerza, debido a la libertad, esclavizada a la democracia. Y en verdad el exceso en el obrar suele revertir en un cambio en sentido opuesto, tanto en las estaciones como en las plantas y en los cuerpos y, en último término, en las organizaciones políticas.

54a —Probablemente.

—Por lo tanto, la libertad en exceso parece que no deriva en otra cosa que en la esclavitud en exceso para el individuo y para el Estado.

—Eso también es razonable.

—Es razonable, entonces, que la tiranía no se establezca a partir de otro régimen político que la democracia, y que sea a partir de la libertad extrema que surja la mayor y más salvaje esclavitud.

—Es lógico.

—Pero no es eso lo que preguntas, creo, sino cuál es esa enfermedad que, siendo la misma en la oligar- b
quía que en la democracia, esclaviza a ésta.

—Dices la verdad.

—Pues me refería a aquella raza de hombres haraganes y despilfarradores, los más viriles de los cuales conducen y los menos viriles los siguen, y que compará- bamos con zánganos, de los que cuentan con aguijón en el primer caso y de los que no lo tienen, en el segundo.

—Y lo hacíamos correctamente.

—Y en cualquier régimen en que nazcan producen una perturbación análoga a la de la flema y la bilis en el cuerpo; contra esto último el buen médico y legisla- c
dor del Estado deben precaverse con mucho tiempo, no menos que el apicultor hábil, tratando al máximo que no aparezcan, pero, si llegan a aparecer, eliminándolos juntos con los panales mismos.

—Sí, por Zeus, absolutamente de acuerdo.

—Hagamos ahora lo siguiente, para ver con mayor claridad lo que queremos.

—¿De qué modo?

—Dividamos en teoría el Estado democrático en tres partes, tal como ellas se dan. Una es tal vez aquel géne- d
ro que surge en él por causa de la licencia, no menos que en el Estado oligárquico.

—Así es.

—Pero con mucha mayor ferocidad aquí que allí.

LECTURA 5

Aristóteles. *Política*. Libro I 1252a-1260b, Libro II 1260b-1274b, Libro III 1274b-1284b, Libro IV 1288b-1301^a y Libro VI 1316b-1318b.

POLÍTICA¹

LIBRO I

COMUNIDAD POLÍTICA Y COMUNIDAD FAMILIAR

El fin de toda comunidad.
Opiniones erróneas.
Planteamiento metodológico

Puesto que vemos que toda ciudad ² 1 1252a es una cierta comunidad ³ y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana

² *Ciudad* traduce la palabra griega *pólis* que se refiere a una realidad histórica sin un paralelo exacto en nuestra época; en ella se recogen las nociones de «ciudad» y «estado». La traduciremos por la acepción usual de «ciudad» sin recurrir a la expresión «ciudad-estado». La *pólis* era la forma perfecta de sociedad civil; sus rasgos esenciales eran: extensión territorial reducida, de modo que sus habitantes se conocieran unos a otros; independencia económica (autarquía), es decir, que produjese lo suficiente para la alimentación de su población; y, especialmente, independencia política (autonomía), es decir, no estar sometida a otra ciudad ni a otro poder extranjero.

³ *Comunidad* recoge el término griego *koinōnía*. En muchos contextos en que hay un nivel alto de abstracción el vocablo *comunidad* es generalmente aceptable. En algunos casos lo traduciremos por *asociación*, en el que están presentes los elementos de intencionalidad, colaboración mutua y común acuerdo que el término griego implica.

esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo ⁶), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad. En efecto, el que es capaz de prever ⁷ con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo.

Así pues, por naturaleza está establecida una diferencia ^{3 1252b} entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos ⁸, sino cada cosa para un solo fin. Así como cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas sino para una sola). Pero entre los bárbaros, la hembra ⁴ y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas:

justo es que los helenos manden sobre los bárbaros ⁹,
entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.

Así pues, de estas dos comunidades la primera es la casa, y Hesíodo dijo con razón en su poema:

Lo primero casa, mujer y buey de labranza ¹⁰.

⁶ Platón también considera el matrimonio como un medio de alcanzar la inmortalidad; véase *Leyes* IV 721b c.

⁷ Cf. PLATÓN, *Leyes* 690b.

⁸ Para esta referencia, entre otras explicaciones, podemos recoger la que nos da ATENEO, *Deipnosophistas* 173c y ss.: «Los de Delfos eran famosos por sus cuchillos que servían a la vez para varios empleos: matar la víctima, descuartizarla y cortarla en trozos».

⁹ Cf., entre otros, EURÍPIDES, *Ifigenia en Áulide* 1400; *Helena* 276.

¹⁰ Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 405.

esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo ⁶), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad. En efecto, el que es capaz de prever ⁷ con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo.

Así pues, por naturaleza está establecida una diferencia ^{3 1252b} entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos ⁸, sino cada cosa para un solo fin. Así como cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas sino para una sola). Pero entre los bárbaros, la hembra ⁴ y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas:

justo es que los helenos manden sobre los bárbaros ⁹,

entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.

Así pues, de estas dos comunidades la primera es la ⁵ casa, y Hesíodo dijo con razón en su poema:

Lo primero casa, mujer y buey de labranza ¹⁰.

⁶ Platón también considera el matrimonio como un medio de alcanzar la inmortalidad; véase *Leyes* IV 721b c.

⁷ Cf. PLATÓN, *Leyes* 690b.

⁸ Para esta referencia, entre otras explicaciones, podemos recoger la que nos da ATENEO, *Deipnosophistas* 173c y ss.: «Los de Delfos eran famosos por sus cuchillos que servían a la vez para varios empleos: matar la víctima, descuartizarla y cortarla en trozos».

⁹ Cf., entre otros, EURÍPIDES, *Ifigenia en Aulide* 1400; *Helena* 276.

¹⁰ Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 405.

Pues el buey hace las veces de criado para los pobres. Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día ¹¹ es la casa ¹², a cuyos miembros Carondas llama «de la misma panera», y Epiménides de Creta «del mismo comedero» ¹³. Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea.

- 6 Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia ¹⁴ de la casa, y algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Por eso también al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros ¹⁵: resultaron de la

¹¹ En este pasaje la familia parece tener un fin algo diferente del indicado en 1252a26-34.

¹² El término griego *oikía* lo traducimos en el sentido amplio de «casa» como unidad familiar, constituida por el hombre, la mujer, los hijos, los esclavos y los bienes.

¹³ Para mostrar que la familia tiene su origen en la satisfacción de las necesidades de la vida de cada día, Aristóteles nos da los nombres que los antiguos aplican a sus miembros. — Carondas fue legislador de Catania, cf. *Política* II 12, 1274a 23. Era un aristócrata y vivió probablemente en el s. VI a. C. — De Epiménides de Festos (Creta) no se conoce con seguridad la cronología. Pasa, según algunos testimonios, por ser el último de los Siete Sabios de Grecia. Plutarco, en *Solón*, 12, dice de él «que era amado de los dioses, inteligente en las cosas divinas y poseedor de la sabiduría profética y misteriosa».

¹⁴ Se encuentra una expresión semejante en PLATÓN, *Leyes* VI 776a. En griego hay un cierto juego de palabras entre *apoikía*, colonia, y *oikía*, casa, que no se puede recoger en la traducción. Aristóteles parece tener presente en todo este capítulo segundo, *Leyes* III 680 y ss., donde Platón se refiere también al pasaje de Homero para probar que en otro tiempo predominaba la realeza patriarcal.

¹⁵ Los *bárbaros* por oposición a los griegos. El término griego que lo expresa es *éthnos*; indica un grupo de hombres de la misma raza, el conjunto de una tribu o un pueblo que se opone generalmente a lo que se define con el término *pólis*.

unión de personas sometidas a reyes, ya que toda casa está regida por el más anciano, y, por lo tanto, también las colonias a causa de su parentesco. Y eso es lo que dice Homero ¹⁶:

Cada uno es legislador de sus hijos y esposas,

pues antiguamente vivían dispersos. Y todos los hombres dicen que por eso los dioses se gobiernan monárquicamente, porque también ellos al principio, y algunos aún ahora, así se gobernaban; de la misma manera que los hombres los representan a su imagen ¹⁷, así también asemejan a la suya la vida de los dioses.

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, ⁸ que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia ¹⁸, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien ¹⁹. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, un vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hom-

¹⁶ Cf. HOMERO, *Odisea* IX 114. Para Aristóteles la descripción homérica de los Cíclopes es una representación mítica de los comienzos primitivos de la sociedad humana. También son citados los Cíclopes en *Ética a Nicómaco* X 10, 1180a28, como un caso típico de grupo independiente que vive aparte de toda organización estatal.

¹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* B 2, 997b10.

¹⁸ La *autosuficiencia*, en griego *autárkeia* (autarquía), incluye el poseer lo necesario y lograr una vida feliz. Cf. *Política*, VII 4, 1326b4, y III 9, 1280b34. La define el propio Aristóteles en *Ética a Nicómaco* I 5, 1097b14: «Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada».

¹⁹ Esta idea de «vivir bien» o «bienestar» frente a la simple existencia es uno de los temas centrales de la ética y de la política aristotélica. Véase, también, PLATÓN, *República* II 11, 369c y ss.; *Hippias menor* 368b-e.

9 bre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por
1253a lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia
es, a la vez, un fin y lo mejor.

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social ²⁰, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero ²¹ vitupera:

sin tribu ²², *sin ley, sin hogar,*

10 porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra ²³, como una pieza aislada en el juego de damas.

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es

²⁰ Nos encontramos con la famosa expresión aristotélica que define al hombre: *politikón zōion*. La traducción será siempre poco fiel. El sustantivo *zōion* quiere decir «ser viviente», «animal», y el adjetivo que le acompaña lo califica como perteneciente a una *pólis*, que es a la vez la sociedad y la comunidad política (cf. *supra*, nota 2). ¿Cómo traducir la expresión griega: «animal cívico», «animal político» o «animal social»? En este pasaje parece referirse al carácter social de los individuos que forman la ciudad. Cf. también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX 9, 1169b16 y ss.

²¹ Cf. HOMERO, *Iliada* IX 63.

²² *Sin tribu* debería, tal vez, decir *sin fratría*, para recoger el término griego *aphrétōr*. Se trata de una división originaria de la población ateniense. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los Atenienses*, frag. 5: «Las tribus de Atenas eran cuatro, y de cada una de las tribus había tres partes, que llamaban *tritías* y *fratrías*, y cada una de éstas tenía treinta linajes, y cada linaje se componía de treinta hombres» [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G., 70, Madrid, 1984, pág. 51.

²³ Un ser que ama la guerra por la guerra, según Aristóteles, es una persona envilecida o, como Ares, superior al hombre. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b9 ss., y las palabras de indignación que Zeus dirige a Ares en *Iliada* V 890 ss.

evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano ²⁴, y el hombre es el único animal que tiene palabra ²⁵. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la ¹¹ poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás anima- ¹² les: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad ²⁶.

Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamen- ¹³ te anterior a la parte ²⁷. En efecto, destruido el todo, ya

²⁴ Véase la misma idea *infra*, 8, 1256b21.

²⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX 9, 1170b11 ss.: «He aquí lo que se produce cuando se convive y se intercambian palabras y pensamientos, porque así podría definirse la sociedad humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo prado». Cf. también ISÓCRATES, *Sobre el cambio de fortunas* 253-7, y *A Nicocles* 50 ss. Y SÓCRATES consideraba el lenguaje como una de las condiciones de la vida política; cf. JENOFONTE, *Memorables* IV 3, 12, pasajes todos que pudo haber conocido Aristóteles.

²⁶ Estas ideas están expresadas también *infra*, III 9, 1280b5; *Ética a Nicómaco* IX 9, 1167b2; PLATÓN, *República* VI 484d. — Aristóteles, *supra*, I 2, 1252a26-34, sostiene que el origen de la familia y, por tanto, de la ciudad está relacionado con los instintos comunes a los animales y plantas; en el pasaje presente la casa familiar y la ciudad sólo se dan en los seres humanos, porque su existencia implica una serie de cualidades que sólo son propias de estos seres. El mismo autor, *infra*, III 9, 1280a31, da otras razones de la ausencia de la ciudad entre los animales.

²⁷ Este es un principio esencial de la ontología aristotélica, que aplica para demostrar la anterioridad de la ciudad. Ésta forma un todo constituido por individuos que son sus partes; cf. PLATÓN, *República* VIII 552a.

no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta.

Todas las cosas se definen por su función y por sus facultades ²⁸, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.

15 En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios ²⁹. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos ³⁰.

16 La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia

²⁸ Cf. PLATÓN, *Sofista* 247d; ARISTÓTELES, *Metafísica* VII 10, 1035b16; *Sobre la reproducción de los animales* I 2, 716a23.

²⁹ Para Aristóteles el carácter natural de la comunidad no excluye que tenga un fundador. Se deben dar juntas una tendencia natural y la voluntad de la acción humana.

³⁰ Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 275. HERÓDOTO IV 108. PLATÓN, *Leyes* 765e; *Protágoras* 327d-e. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VII 7, 1150a1-5.

es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.

Una vez que está claro de qué partes ³ 1253b consta la ciudad, es necesario hablar, en primer lugar, de la administración de la casa, pues toda ciudad se compone de casas. Las partes de la administración doméstica corresponden a aquéllas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres. Ahora bien, como cada cosa ha de ser examinada ante todo en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos, de estas tres relaciones será necesario investigar qué es y cómo debe ser cada una. Son, pues, la heril, la conyugal (la unión del ² hombre y la mujer carece de nombre) ³¹, y en tercer lugar la procreadora, que tampoco tiene un nombre específico. Sean así estas tres relaciones que hemos mencionado. ³

Hay otra parte que a unos les parece que es idéntica a la administración doméstica y a otros la parte más importante de ella ³². Como sea, habrá que examinarlo. Me refiero a la llamada crematística.

Hablemos, en primer lugar, del amo y del esclavo, para que veamos lo relativo a ese servicio necesario, por si podemos llegar a tener un conocimiento mejor de esa rela-

³¹ Aristóteles es consciente de la falta de términos adecuados para indicar estas relaciones: la del amo sobre el esclavo o «heril», en griego *despotiké*; pero la relación «conyugal», *gamiké*, no es un término adecuado que recoja esa clase de poder, ni tampoco la «procreadora», *teknopoietiké*, que en I 12, 1259a38 substituye por el vocablo *patriké*.

³² Este tema será tratado *infra* en los capítulos 8 y 9.

4 ción del que ahora admitimos. Unos ³³, en efecto, creen que el señorío es una cierta ciencia, y que la administración de una casa, la potestad del amo, la de la ciudad y la del rey son lo mismo, como dijimos al principio. Otros ³⁴, que la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa, ya que es violenta ³⁵.

4 *Teoría de la esclavitud. Instrumentos de producción e instrumentos de uso* Ahora bien, la propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir, una parte de la administración doméstica (pues sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir como vivir bien). Y lo mismo que en las artes determinadas es necesario disponer de los instrumentos apropiados si ha de llevarse a cabo la obra, así también en la administración doméstica.

2 De los instrumentos, unos son inanimados y otros animados; por ejemplo, para un piloto, el timón es inanimado, y animado el vigía (pues en las artes el subordinado hace las veces de un instrumento). Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos.

³³ Aristóteles, como en otros temas, expone dos opiniones opuestas; muestra lo que hay de verdad en ambas tesis y trata de conciliarlas. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VII 2, 1235b13. Para la primera opinión, véase PLATÓN, *Político* 259; JENOFONTE, *Memorables* III 4, 12; 6, 14.

³⁴ Como enemigos de la esclavitud se pueden citar algunos contemporáneos de Aristóteles: el poeta Filemón, el filósofo Metrodoro y Platón, quien, en *Leyes* 777b, considera que admitir la institución de la esclavitud presenta muchas dificultades.

³⁵ Una relación entre la violencia y la injusticia puede verse en HESÍODO, *Trabajos y días* 275. También en PLATÓN, *Timeo* 64d.

Pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir 3 por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, si, como cuentan de las estatuas de Dédalo ³⁶ o de los trípodés de Hefesto, de los que dice el poeta que *entran por sí solos en la asamblea de los dioses* ³⁷, las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos es- 1254a clavos.

Ahora bien, los llamados instrumentos lo son de 4 producción ³⁸, mas las posesiones son instrumentos de acción. En efecto, la lanzadera produce algo aparte de su empleo, pero el vestido y el lecho, sólo su uso. Además, ya que la producción y la acción difieren específicamente, y ambas necesitan de instrumentos, necesariamente éstos deben mantener la misma diferencia. La vida es acción, 5 no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción. De la posesión ³⁹ se habla en el mismo sentido que de la parte. Pues la parte no es sólo parte de otra cosa,

³⁶ Para la referencia a las estatuas de Dédalo, véase también ARISTÓTELES, *Acercá del alma* I 3, 406b18. PLATÓN, *Menón* 970; *Eutifrón* 11b. Los poetas de la Comedia Antigua se divierten imaginando que los utensilios de cocina se mueven solos y cumplen su función. Dédalo intentó expresar el movimiento en sus estatuas por medio de actitudes diferentes en sus piernas y en sus brazos.

³⁷ Cf. HOMERO, *Ilíada* XVIII, 376.

³⁸ La *producción, poësis*, tiene como fin un resultado, *érgon*, distinto de la actividad que lo produce, y permanece una vez acabada la acción. La acción, *praxis*, no produce un resultado aparte y su fin es esa misma actividad. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 1, 1094a3 ss. y 16 ss.

³⁹ Cf. *infra*, VIII 1, 1337a27; y *Ética a Nicómaco* V 10, 1134b10 ss. El esclavo es una parte de su amo; véase *infra*, I 6, 1255b11 ss.; y *Ética a Eudemo* VII 9, 1241b19 ss.

mismo la posesión. Por eso el amo es solamente dueño del esclavo, pero no le pertenece. El esclavo, en cambio, no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece enteramente.

6 Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál su facultad resulta claro de lo expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y distinto.

5 Después de esto hay que examinar si alguien es de tal índole por naturaleza o si no; si es mejor y justo para alguien ser esclavo o no, o bien si toda esclavitud es contra naturaleza. No es difícil examinarlo teóricamente con la razón y llegar a comprenderlo

La esclavitud es de derecho natural

2 a partir de la experiencia. Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar. Y hay muchas formas de mandar ⁴⁰ y de obedecer, y siempre es mejor el mando sobre subordinados mejores ⁴¹: por ejemplo, mejor sobre un hombre que sobre una bestia, porque la obra llevada a cabo con mejores elementos es mejor. Dondequiera que uno manda y otro obedece, hay una obra común. En efecto, en todo lo que consta de varios elementos ⁴² y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el

3 dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres anima-

4

⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 12, 1160b22 ss. PLATÓN, *Leyes* 690a.

⁴¹ Cf. *infra*, V 11, 1315b4 ss.; VII 14, 1333b27 ss.

⁴² Cf. *infra*, III 1, 1274b38.

dos en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza ⁴³. De hecho, en los seres que no participan de vida existe cierta jerarquía, como la de la armonía. Pero esto sería quizá propio de una investigación alejada de la nuestra.

El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado ⁴⁴. Pero hay que estudiar lo natural, con preferencia, en los seres conformes a su naturaleza y no en los corrompidos. Por eso hay que observar al hombre que está mejor dispuesto en cuerpo y en alma, en el cual esto resulta evidente. Ya que en los malvados o de comportamiento ^{1254b} malvado, el cuerpo parece muchas veces mandar en el alma, por su disposición vil y contra naturaleza.

Es posible entonces, como decimos, observar en el ser ⁶ vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.

También ocurre igualmente entre el hombre y los ⁷ demás animales, pues los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consiguen su seguridad. Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y

⁴³ Véase esta misma idea *infra*, II 8, 1267b28; *Acerca del alma* III 5, 430a10. PLATÓN, *Menón* 81c; *Fedro* 270c.

⁴⁴ Cf. PLATÓN, *Fedón* 80a.

otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres.

8 Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos
9 mencionados. Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en
10 los animales domésticos ⁴⁵. La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos ⁴⁶ e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política (ésta se encuentra dividida en actividad de guerra y de paz). Pero sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas ⁴⁷. Pues esto es claro, que si el cuerpo bastara para distinguirlos como las imágenes de los dioses, todos afirmarían que
11 los inferiores merecerían ser esclavos. Y si esto es verdad

⁴⁵ Cf. *supra*, I 2, 1252b12.

⁴⁶ Para la importancia que Aristóteles da a la posición erguida del hombre, véase también *Sobre las partes de los animales* II 10, 656a10; IV 10, 686a27. También TEOGNIS, 535.

⁴⁷ El texto da pie para que el pasaje pueda interpretarse con otro sentido, como hacen algunos: «algunos esclavos tienen cuerpos de hombres libres y algunos hombres libres tienen almas de esclavos».

respecto del cuerpo, mucho más justo será establecerlo respecto del alma. Pero no es igual de fácil ver la belleza del alma que la del cuerpo. Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza ⁴⁸, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo.

Sobre la esclavitud: su justificación legal. Ésta es conveniente y justa en ciertas condiciones

Pero no es difícil ver que los que afirman lo contrario tienen razón en cierto modo; pues se dice en dos sentidos lo de esclavitud y esclavo. Hay también una especie de esclavos y de esclavitud en virtud de una ley, y esa ley es un cierto acuerdo, según el cual las conquistas de guerra son de los vencedores.

Sin embargo, muchos entendidos en leyes denuncian este derecho, como denunciarían por ilegalidad ⁴⁹ a un orador, en la idea de que el sometido por la fuerza sea esclavo y vasallo del que puede ejercer la violencia y es más fuerte en poder. Y unos piensan así; otros de aquella otra manera, incluso entre los sabios ⁵⁰.

La causa de esta controversia y lo que provoca la confusión de argumentos es que en cierto modo la virtud,

⁴⁸ Estamos de acuerdo con MONTESQUIEU, *Espíritu de las Leyes* XV 7, cuando opina que Aristóteles no demuestra los principios que defiende sobre la esclavitud.

⁴⁹ La denuncia por ilegalidad, *graphé paranómōn*, podía hacerse contra todo ciudadano que propusiera en la Asamblea una medida considerada opuesta a la ley establecida. Y así, por comparación, la ley en favor del vencedor que hace esclavo de éste al vencido podía ser considerada como una medida opuesta a la ley.

⁵⁰ Aristóteles se refiere en este pasaje a los sabios, *sophoi*, por oposición a la masa, *hoi polloí*; no se trata sin duda solamente de los filósofos. PLATÓN, *Leyes* VI 776c hace saber que las gentes admitían como institución buena a los hilotas, constituidos por los pueblos conquistados.

- cuando consigue medios ⁵¹, tiene también la máxima capacidad de obligar ⁵², y el vencedor sobresale siempre por algo bueno, de modo que parece que no existe la fuerza sin la virtud y que la discusión es sólo sobre la justicia.
- 4 Por eso unos opinan que la justicia es benevolencia, y otros que la justicia es eso mismo: que mande el más fuerte ⁵³. Porque, aparte de estos argumentos opuestos, nada firme ni convincente presentan los otros razonamientos de que lo mejor en virtud no debe mandar y dominar.
- 5 Algunos, ateniéndose enteramente, según creen, a una cierta noción de justicia (puesto que la ley es algo justo) ⁵⁴, consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues se acepta que la causa de las guerras puede no ser justa, y de ningún modo se puede llamar esclavo a quien no merece la esclavitud. De lo contrario sucederá que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos, si por accidente son apresados y vendidos. Por eso los griegos no quieren llamarse
- 6

⁵¹ Los *recursos*, *khoregías*, son los medios o bienes externos que se necesitan para el desarrollo normal de la vida moral; cf. *infra*, VII 1, 1323b41; y *Ética a Nicómaco* X 8, 1178a19.

⁵² Para la misma idea, cf. *infra*, V 10, 1312a17; y del mismo autor, *Ética a Nicómaco* X 8, 1178a32; *Retórica* II 5, 1382a35. Cf. también SOLÓN, *frag.* 36, ed. BERGK. Y ESQUILO, *frag.* 372, ed. NAUCK.

⁵³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 10, 1135b27 y 31; y también *infra*, IV 13, 1300b26. PLATÓN, *Leyes* III 690, reprocha a Píndaro por admitir que el dominio del más fuerte está de acuerdo con la naturaleza. Se da una identificación del más fuerte y del mejor, como lo hace notar Sócrates; véase PLATÓN, *Gorgias* 481b-d; y se encuentra en todos los discursos de Calicles; véase también *Gorgias* 483d. Según Aristóteles, en una confusión de este tipo se basan los argumentos de los defensores del dominio del más fuerte.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 3, 1129b12. Y PLATÓN, citando a Píndaro, *Gorgias* 484b; y *Leyes* IV 714 e.

a sí mismos esclavos, pero sí a los bárbaros. Si bien, cuando dicen eso, no pretenden referirse a otra cosa que a esa noción de esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio ⁵⁵; pues es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna.

Y del mismo modo piensan acerca de la nobleza: ellos se consideran nobles no sólo en su país, sino en todas partes, pero a los bárbaros sólo en su país, como si, por un lado, hubiera una forma absoluta de nobleza y de libertad, y, por otro, otra no absoluta, así como dice Helena de Teodectes ⁵⁶:

*Vástago de dos raíces divinas,
¿Quién se atrevería a llamarme sierva?*

Al expresarse así, sólo por la virtud o la vileza ⁵⁷ distinguen al esclavo del libre, y a los nobles de los de bajo nacimiento; pues estiman que lo mismo que de los hombres nacen hombres, y de las bestias, bestias, así también de hombres buenos nacen buenos. Y eso intenta hacer la naturaleza muchas veces, pero no siempre puede ⁵⁸.

⁵⁵ Cf. *supra*, 5, 1254a17-b39.

⁵⁶ Teodectes de Faselis, contemporáneo y amigo de Aristóteles, escribió tragedias y obras políticas.

⁵⁷ ISÓCRATES, *Filipo* 154, y *Panatenáico* 163, expresa una idea semejante sobre la distinción por el vicio y la virtud, y PLATÓN, *Político* 262d, la división que se hace de la Humanidad en Griegos y Bárbaros; y en *República* V 469b; 471a, condena que los griegos hagan esclavos a los griegos.

⁵⁸ Para esta idea véase *supra*, I 2, 1252a28; *infra*, II 3, 1262a21 ss.; V 7, 1306b28-38. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación de los animales* IV 4, 770b3 ss.; IV 3, 767b5 ss.; *Retórica* II 15, 1390b22-31. La admisión de esto, como algunos afirman, va en contra de toda aplicación práctica de la teoría de Aristóteles. Es posible que un griego sea esclavo por naturaleza y un bárbaro que sea hombre libre.

9 Es evidente que esta discusión tiene razón de ser y que hay esclavos, y también libres, que no lo son por naturaleza; también es evidente que en algunos casos tal condición está bien definida. De éstos, para uno, es conveniente y justo ser esclavo, y para otro, dominar, y uno debe obedecer y otro mandar con la autoridad de que la naturaleza
10 le dotó, y por tanto, también dominar. Pero el practicarlo mal es perjudicial para ambos, ya que la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses. Y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo ⁵⁹. Por eso también hay un interés común ⁶⁰ y amistad recíproca entre esclavo y amo, que merecen serlo por naturaleza. Entre los que no se da tal relación, sino que lo son por convención y forzados, sucede lo contrario.

7 Está claro, por estas razones, que no
La esclavitud: diferentes clases de mando. El saber del amo y el saber del esclavo es lo mismo el poder del amo y el político, ni todos los poderes son idénticos entre sí, como algunos dicen ⁶¹; pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro, sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es

⁵⁹ Cf. *supra*, I 4, 1254a9. Y del mismo autor *Ética a Nicómaco* V 10, 1134b10.

⁶⁰ Cf. *supra*, I 2, 1252a34. El interés común es una condición de la amistad política; véase del mismo autor *Ética a Nicómaco* VIII 11, 1160a11. Para PLATÓN, *Leyes* VI 756e, no podría darse una verdadera amistad entre amo y esclavo. Aristóteles en otros pasajes explica con dificultad la posibilidad de esta amistad; cf. *Ética a Nicómaco* VII 9, 1241b17; *infra*, VII 8, 1328a28 ss. En cambio, *infra*, I 13, 1260a39, el esclavo es considerado como «participe de la vida de su amo», *koinōnós zoēs*.

⁶¹ En este pasaje el autor critica a PLATÓN, *Político* 258e ss. y 259b. Véase una crítica semejante *supra*, I 1, 1252a7 ss.

sobre hombres libres e iguales. El amo no se llama así en 2 virtud de una ciencia ⁶², sino por ser de tal condición, e igualmente el esclavo y el libre. No obstante, puede existir una ciencia del amo y otra del esclavo. La del esclavo sería como la que profesaba aquel de Siracusa. Allí, un individuo, a cambio de un sueldo, enseñaba a los esclavos los servicios domésticos corrientes. Puede añadirse también un 3 aprendizaje de cosas tales como el arte culinario y las demás clases de servicios semejantes. Hay diversidad de trabajos; unos más honrosos, otros más necesarios, y, como dice el refrán,

hay esclavos y esclavos, amos y amos ⁶³.

Todas las ciencias de este tipo, pues, son ciencias servi- 4 les. La ciencia del amo es la que enseña a servirse de los esclavos. Pues el amo no lo es por adquirir esclavos, sino por saber servirse de ellos. Esta ciencia no tiene nada de grande ni de venerable ⁶⁴: el amo debe sólo saber mandar lo que el esclavo debe saber hacer. Por eso todos los que 5 tienen la posibilidad de evitar personalmente sufrir malos ratos confían este cargo a un administrador, y ellos se dedican a la política y a la filosofía. La ciencia de adquirir

⁶² Aristóteles en este pasaje se opone a la doctrina admitida por Sócrates (JENOFONTE, *Memorables* III 4, 12), por Platón (*Político*, 259b) y por Jenofonte (*Económico* 13, 5; 21, 10). Éstos consideraban la ciencia del amo y también la del esclavo al mismo nivel que la ciencia del rey, la del gobernante de la ciudad y la de la administración doméstica.

⁶³ Este proverbio se encuentra en un verso de Filemón, poeta cómico, que vive en torno al 300 a. C. Cf. C. AUSTIN, *Comicorum Graecorum Fragmenta*, Berlín, 1973, *frag.* IV 17.

⁶⁴ Cf. *infra*, VII 3, 1325a25 ss.; III 4, 1277a33 ss. En cambio, para Jenofonte la dirección y explotación de una posesión rural y la utilización racional de los esclavos es buena escuela para ejercer el poder político e incluso el real; cf. *Económico* 13 y 21.

esclavos —es decir, la ciencia justa ⁶⁵— es diferente de estas dos; es una especie de ciencia de la guerra o de la caza. En lo que respecta al amo y al esclavo quede, pues, definido de esta manera.

8 1256a

*La propiedad
y los modos de
adquisición*

Consideremos ahora, en su conjunto, según el método seguido, el tema de la propiedad y de la crematística, puesto que precisamente el esclavo era una parte de la propiedad. En primer lugar, uno podría preguntarse si la crematística ⁶⁶ es lo mismo que la economía, o una parte, o auxiliar de ella; y si es auxiliar, si lo es como la fabricación de lanzaderas respecto del arte textil o como la producción del bronce respecto de la escultura. Pues no prestan servicio de la misma manera, sino que una procura instrumentos, y otra, la materia ⁶⁷. Llamamos materia a la sustancia de que se hace una obra; por ejemplo, las lanas para el tejedor y el bronce para el escultor.

⁶⁵ Cf. *infra*, VII 14, 1333b38 ss.

⁶⁶ El término *chrēmatistikē* aparece con frecuencia especialmente en este libro y en los libros VIII y IX. Lo traducimos por *crematística*, que tiene varias acepciones en esta obra: unas veces tiene el sentido de arte de adquisición en general, y es semejante al arte de adquisición propiamente dicho, *ktētikē* (véase 1256b27, 40), e implica formas de adquisición buenas y malas (1257a17; b2, 36; 1238a6, 37). La forma mala de adquisición es la hecha por cambio con provechos pecuniarios (1257a29; 1258a8), llamada *kapēlikē chrēmatistikē*; es el arte de adquisición por comercio, *kapēlikē* (1257b20). La forma sana de adquisición hace referencia a la riqueza natural que está relacionada con la economía de la casa, *oikonomikē*, y de la ciudad, *politikē* (1257b19, 20; 1258a16, 20, 38; 1258b20). Un tipo intermedio entre estas dos formas se encuentra en un pasaje del capítulo II (1258b27 ss.). — El término *economía* en otros pasajes lo recogemos por *administración doméstica*.

⁶⁷ Para esta distinción, véase, del mismo autor, *Ética a Nicómaco* I 1, 1094a9. Y PLATÓN, *Político* III 4. 1277b24.

Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquélla, la utilización. ¿Qué arte, sino la administración doméstica, se ocupará del uso de las cosas de la casa? En cambio, es objeto de discusión si la crematística es una parte de la economía o algo de distinta especie.

En efecto, si es propio de la crematística considerar de 3 dónde sobrevendrán los recursos y la propiedad, y si la propiedad y la riqueza comprenden muchas partes, habrá que mirar primero si la agricultura es una parte de la crematística o algo de otro género, y, en general, el aprovisionamiento y adquisición de alimentos.

Por otro lado, hay muchas clases de alimentación; por 4 eso son muchos los géneros de vida de los animales y de los hombres. Como no es posible vivir sin alimento, las diferencias de alimentación han hecho diferentes las vidas de los animales. Así, de las fieras, unas viven en rebaño 5 y otras dispersas, según conviene a su alimentación, por ser unas carnívoras, otras herbívoras y otras omnívoras ⁶⁸. De tal modo la naturaleza ha distinguido sus modos de vida según la aptitud e inclinación de cada uno, porque no les agrada a todos naturalmente lo mismo, sino cosas distintas a unos y a otros. Incluso entre los mismos carnívoros y herbívoros los modos de vida de unos y otros son diferentes.

Igualmente sucede también entre los hombres. Difieren 6 mucho, en efecto, sus vidas. Los más perezosos son pastores, ya que de los animales domésticos obtienen graciosamente la alimentación sin trabajo, aunque les es necesario trasladar los rebaños a causa de los pastos, y ellos se ven

⁶⁸ Para esta clasificación cf. también del mismo autor *Historia de los animales* I 1, 488a14; VIII 6, 595a13 ss.

obligados a acompañarlos, como si cultivaran un campo
 7 viviente. Otros viven de la caza, y unos de una clase de
 caza y otros de otra distinta. Por ejemplo, unos de la pira-
 tería, otros de la pesca —los que viven junto a lagos, pan-
 tanos, ríos o el mar—, otros de la caza de aves o de ani-
 males salvajes. Pero la mayoría de los hombres vive de
 la tierra y de los productos cultivados.

8 Estos son, poco más o menos, los modos de vida de
 cuantos tienen una actividad productiva por sí misma,
 y no se procuran su alimento mediante el cambio y el
 1256b comercio: el pastoreo, la agricultura, la piratería, la pesca
 y la caza. Otros, combinando estos modos de vida, viven
 plácidamente, supliendo lo que le falta a su modo de vida
 para ser suficiente⁶⁹. Por ejemplo, unos el pastoreo y a
 la vez la piratería; otros, la agricultura y la caza. De igual
 manera, en los demás géneros de vida los hombres se com-
 portan del mismo modo según les obliga la necesidad.

9 Tal capacidad adquisitiva⁷⁰ ha sido dada evidentemente
 por la naturaleza a todos los animales, tanto desde el mis-
 mo momento de su nacimiento, como cuando han acaba-
 10 do su desarrollo. De hecho, desde el principio de la gene-
 ración algunos animales producen junto con sus crías la
 cantidad de alimento suficiente, hasta que la prole pueda
 procurárselo por sí misma; por ejemplo, los vermíparos
 o los ovíparos⁷¹. En cuanto a los vivíparos, tienen en sí
 mismos un alimento para las crías durante cierto tiempo,
 11 el producto natural llamado leche. De modo que hay que
 pensar evidentemente que, de manera semejante, las plan-

⁶⁹ Cf. *infra*, VII 4, 1326b4.

⁷⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* III 13, 1118b18.

⁷¹ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación de los animales* II 1, 732a25-32; III 2, 752a27 ss.; III 11, 763a9-15; V 19, 550b28 ss.

tas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano ⁷², necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre. Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza ⁷³ (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza.

Así pues, una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa ⁷⁴. Y parece que la verdadera riqueza proviene de éstos, pues la provisión de esta clase de bienes para vivir bien no es ilimitada ⁷⁵, como dice Solón en un verso ⁷⁶:

Ningún límite de riqueza está fijado a los hombres.

⁷² Cf. *supra*, I 2, 1253a9. JENOFONTE, *Memorables* IV 3, 10.

⁷³ La afirmación de que la guerra es un modo natural para adquirir medios de vida es contrapuesta a la que sostiene PLATÓN, *República* II 373d - e, donde considera que el origen de la guerra está en el deseo insaciable de poseer.

⁷⁴ El aparato crítico nos da diversas conjeturas de editores que cambian de algún modo el sentido; presentamos la traducción que nos parece más probable.

⁷⁵ La idea de que debe existir un límite en la riqueza se encuentra también en Epicuro (véase DIÓGENES LAERCIO, X 144).

⁷⁶ Cf. SOLÓN, *frag.*, 17, 71, ed. BERGK⁴.

En efecto, existe aquí uno, como en las demás artes. Ningún instrumento de arte alguna es ilimitado⁷⁷ ni en cantidad ni en magnitud. Y la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad. Por tanto, es evidente que hay un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad.

9 Existe otra clase de arte adquisitivo, que precisamente llaman —y está justificado que así lo hagan— crematística⁷⁸, para el cual parece que no existe límite alguno de riqueza y propiedad. Muchos

1257a *La crematística.*
La moneda

consideran que existe uno sólo, y es el mismo que el ya mencionado a causa de su afinidad con él. Sin embargo, no es idéntico al dicho ni está lejos de él. Uno es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica.

- 2 Acerca de éste tomemos el comienzo desde el punto siguiente: cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto⁷⁹, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilizaciones del zapato.
- 3 De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio. Del mismo modo ocurre también con las demás
- 4 posesiones, pues el cambio puede aplicarse a todas, teniendo su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo ne-

⁷⁷ Cf. *infra*, IV 1, 1323b7.

⁷⁸ Véase *supra*, nota 66.

⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* III 4, 1231b39 ss.

cesario. De ahí que es evidente también que el comercio de compra y venta no forma parte de la crematística por naturaleza, pues entonces sería necesario que el cambio se hiciera para satisfacer lo suficiente.

En efecto, en la primera comunidad (es decir, en la casa), es evidente que no tiene ninguna función, pero sí cuando la comunidad es ya mayor⁸⁰. Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades, como aún hoy lo hacen muchos de los pueblos bárbaros, al trueque. Cambian unos productos útiles por otros, pero nada más⁸¹. Por ejemplo, dan o reciben vino por trigo, y así cada cosa de las otras semejantes. Este tipo de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística, pues era para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, de éste surgió lógicamente el otro. Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda⁸², ya que no eran fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios.

⁸⁰ Cf. *infra*, II 2, 1261b12.

⁸¹ El pasaje parece aludir a la no intervención del dinero, que es opuesto a las cosas útiles por no servir de alimento.

⁸² Sobre el origen y sobre las ventajas de la moneda para las transacciones comerciales pueden verse otros pasajes. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 8, 1133a19 ss.; V 8, 1133b10 ss. PLATÓN, *Leyes* V 742a. ISÓCRATES, *Panegírico* 42. El contexto histórico de la segunda mitad del s. IV a. C. explica, en gran parte, que Aristóteles se plantee el problema del origen de la moneda, y ayuda a comprender sus opiniones sobre el arte de ganar dinero. Véase Cl. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas* [trad. J. M. AZPITARTE ALMAGRO], Madrid, 1981. En el apartado «La vida económica», págs. 118-123, hace un análisis breve y claro de la nueva situación económica de Atenas debido a las nuevas circunstancias históricas del s. IV, principalmente las surgidas por las conquistas

Por eso para los cambios convinieron entre sí⁸³ en dar y recibir algo tal que, siendo en sí mismo útil, fuera de un uso muy fácilmente manejable para la vida, como el hierro, la plata y cualquier otra cosa semejante⁸⁴. Al principio fue fijado simplemente en cuanto a su tamaño y peso; pero al final le imprimieron también una marca para evitar medirlos, pues la marca fue puesta como señal de su valor.

1257b Una vez inventada ya la moneda por la necesidad del cambio, surgió la otra forma de la crematística: el comercio de compra y venta⁸⁵. Al principio tal vez se dio de un modo sencillo, y luego ya se hizo, con la experiencia, más técnico, según dónde y cómo se hiciese el cambio para 10 obtener máximo lucro. Por eso la crematística parece tratar sobre todo de la moneda, y su función es el poder considerar de dónde obtendrá abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y recursos⁸⁶. Ciertamente, muchas veces consideran la riqueza como abundancia de dinero⁸⁷, porque sobre esto versa la crematística y el comercio.

de Alejandro. Desde un punto de vista más amplio y general, véase el excelente libro de M. I. FINLEY, *La economía de la antigüedad* [trad. J. J. UTRILLAS], México, 1974.

⁸³ Convinieron en la elección de la materia y más tarde en la imposición de una marca; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 8, 1133a29.

⁸⁴ Por ejemplo, el cuero en Cartago; cf. PSEUDO-PLATÓN, *Erixias* 399 siguientes.

⁸⁵ El comerciante compra para vender de nuevo y no para cubrir las necesidades de su familia. El ejemplo del comercio como forma mala de la crematística se cita a menudo; cf. PLATÓN, *Político* 260c; *República* II 371d; *Sofista* 223d.

⁸⁶ El término *khrēmata*, *recursos*, en este pasaje como en muchos otros parece referirse concretamente al dinero; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IV 1, 1119b26.

⁸⁷ Véase también ARISTÓTELES, *Retórica* I 5, 1361a11.

Sin embargo, otras veces hay la opinión de que el dinero es algo insignificante y completamente convencional⁸⁸, y nada por naturaleza, porque si los que lo usan cambian las normas convencionales, no vale nada ni es útil para nada de lo necesario, y siendo rico en dinero, muchas veces se carece del alimento necesario. Ciertamente extraña es esta riqueza en cuya abundancia se muere de hambre, como cuentan en el mito de aquel Midas⁸⁹, quien, por su insaciable deseo, convertía en oro todo lo que tocaba.

Por eso buscan otra definición de la riqueza y de la crematística, y lo hacen con razón. En efecto, cosas distintas son la crematística y la riqueza según la naturaleza: ésta es la administración de la casa; aquel otro arte del comercio, en cambio, es productivo en bienes, no en general, sino mediante el cambio de productos, y ella parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio. Esta riqueza sí que no tiene límites, la derivada de esta crematística. Como la medicina no tiene límites en restablecer la salud y cada una de las artes es ilimitada en su fin (pues quieren realizar éste al máximo), pero no es ilimitada en lo pertinente a tal fin (pues el fin es un límite para todas), así también no se da en esta clase de crematística un límite en su fin; su fin es el tipo de riqueza definido y la adquisición de recursos. De la eco-¹⁴

⁸⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 1133a30; *Gran Ética* I 34, 1194a21-23. PLATÓN, *Leyes* X 889e. JENOFONTE, *Memorables* IV 4, 14.

⁸⁹ Midas, rey mítico de Frigia, en una ocasión encontró borracho a Sileno y lo trató con grandes honores y le ayudó a seguir el séquito de Dioniso. Este dios en agradecimiento por esta actitud concedió a Midas su mayor deseo: que todo lo que tocase se convirtiese en oro. Cuando Midas quiso comer se dio cuenta de lo terrible que era aquella facultad. Entonces pidió a Dioniso que lo liberase de tal don. Para otra versión del mito, véase OVIDIO, *Metamorfosis* XI 90-145.

nomía doméstica, en cambio, no de la crematística, hay un límite, porque su función no es ese tipo de riqueza. Así que, por un lado, parece evidente que necesariamente haya un límite de cualquier riqueza, pero en la realidad vemos que sucede lo contrario. Pues todos los que trafican aumentan sin límites su caudal.

- 15 La causa es la estrecha afinidad entre las dos crematísticas ⁹⁰. Sus empleos, siendo con el mismo medio se entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta atiende a otro fin, y el de aquélla es el incremento. De ahí que algunos creen que esa es la función de la economía doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza
- 16 monetaria indefinidamente. La causa de esta disposición
- 1258a es el afán de vivir, y no de vivir bien ⁹¹. Al ser, en efecto, aquel deseo sin límites, desean también sin límites los medios producidos. Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio ⁹²; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística.
- 17 Al residir el placer en el exceso, buscan el arte que les produzca ese placer excesivo. Y si no pueden procurárselo por medio de la crematística, lo intentan por otro medio, sirviéndose de todas sus facultades ⁹³ no de un modo natu-

⁹⁰ Cf. *supra*, I 9, 1257a13 ss.

⁹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IV 1, 1120a2. Esta misma oposición en el uso de los bienes se encuentra *infra*, VII 5, 1326b36 ss. Cf. también PLATÓN, *República* I 329a.

⁹² La idea de que con el dinero se satisfacen los placeres corporales se encuentra también en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 3, 1095b17; PLATÓN, *República* IX 580e.

⁹³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 4, 1105b20 ss.; V 1, 1129a11 siguientes.

ral. Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas las facultades en 18 crematísticas ⁹⁴, como si ese fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin.

Así pues, hemos tratado de la crematística no necesaria, sobre qué es y sobre cuál es la causa de su empleo. Y en cuanto a la necesaria se ha dicho que es diferente de aquélla, que es naturalmente parte de la administración doméstica, relacionada con el alimento, no como aquélla, ilimitada, sino con un límite preciso.

Queda clara, pues, la cuestión plan- 10
teada al principio: si la crematística es cosa propia del administrador de una casa y del político o no; pero es necesario que exista para ambos la base de ésta ⁹⁵. En

efecto, como la política no produce a los hombres, sino que los recibe de la naturaleza y se sirve de ellos, así también es necesario que suministre el alimento la naturaleza, la tierra o el mar o algún otro elemento. A partir de estos recursos corresponde al administrador ver cómo han de manejarse. Ya que no es propio del arte textil producir 2 las lanas, sino servirse de ellas y conocer qué tipo es útil y adecuado y cuál malo e inadecuado.

También podría uno preguntarse por qué la crematística es una parte de la administración doméstica y la medicina no, aunque los miembros de la casa deben tener salud lo mismo que vida o cualquier otra cosa de las necesarias. Pero como en cierto sentido es propio del administrador 3

⁹⁴ Cf. Platón, *República* I 342d, 346c-d.

⁹⁵ Cf. *infra*, VII 4, 1325b40 ss.; 13, 1332a28. PLATÓN, *Leyes* X 889a.

de su casa y del gobernante mirar por la salud, y en otro no, sino propio del médico, así también, en cuanto a los recursos, hay casos que son propios del oficio del administrador; otros que no, sino de un arte auxiliar.

Pero, ante todo, como antes se ha dicho, debe existir una base por naturaleza, ya que es función de la naturaleza suministrar alimento al ser que ha nacido; pues el alimento para todos es el residuo de la materia de la que se originan. Por eso la crematística a partir de los frutos de la tierra y de los animales es siempre conforme a la naturaleza.

Ahora bien, este arte, como hemos dicho ⁹⁶ tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada; la otra, la del cambio, justamente censurada ⁹⁷ (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros). Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó ⁹⁸. ¿Pues se hizo para el cambio; y el interés, al contrario, por sí solo produce más dinero. De ahí que haya recibido ese nombre ⁹⁹, pues lo engendrado es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural.

⁹⁶ Cf. *supra*, I 8, 1256a15; I 9, 1258a19.

⁹⁷ Cf. PLATÓN, *Leyes* XI 918d. ARISTÓTELES, *Retórica* II 4, 1381a21.

⁹⁸ La naturaleza del interés está más ampliamente tratado *infra*, cap. 11. Sobre la censura de Aristóteles contra los prestamistas, véase del mismo autor *Ética a Nicómaco* IV 3, 1121b34. PLATÓN, *República* VIII 555e.

⁹⁹ En el texto griego hay un juego de palabras. El término griego *tókos*, *interés*, tiene la misma raíz que el verbo *tíktō*, *engendrar*, *producir*. Véase también ARISTÓFANES, *Tesmoforias* 845.

cia). La segunda parte es la usura, y la tercera el trabajo
 4 asalariado. (En éste está, por un lado, el de los oficios ¹⁰¹
 especializados y, por otro, el de los no especializados, cuya
 utilidad se reduce a la fuerza corporal). Una tercera forma
 de crematística, intermedia entre ésta y la primera (ya que
 participa de la natural y de la de cambio), es la que se
 refiere a los productos de la tierra que, sin frutos, son úti-
 les; por ejemplo, la explotación de los bosques y toda clase
 5 de minería. Ésta comprende muchas clases, pues hav
 muchos tipos de metales extraídos de la tierra.

Sobre cada una de estas crematísticas se ha hablado
 ahora en general; el estudio minucioso por partes sería útil
 para las diversas actividades, pero sería pesado insistir en
 ello.

6 De estas actividades, las más técnicas son aquellas en
 las que hay un mínimo de azar; las más rudas son aquellas
 que dañan más el cuerpo, y las más innobles, las que me-
 nos necesitan de cualidades personales.

7 Puesto que algunos han escrito sobre estos temas, co-
 1259a mo Cares de Paros y Apolodoro de Lemnos ¹⁰² sobre la

¹⁰¹ *Hai bánausoi* se refiere a las artes propias de los artesanos. En tiempo de Aristóteles tienden a ser consideradas como oficios subalternos y despreciables. Sobre la evolución del vocabulario debido a una modificación en la naturaleza y función de la propia actividad técnica, véase J. P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1973, en el capítulo «El trabajo y el pensamiento técnico», págs. 241-301. — En el presente pasaje hace una división entre oficios especializados, *tékhñôn*, y los no especializados, *atekhñôn*. *Tékhñē* significa «arte» en general, pero primeramente implica «saber especializado» «aprendizaje»; es el arte manual, y se opone a *epistēmē*, «conocimiento técnico»; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI 3 y 4, 1139b14 - 1140a23; J. P. VERNANT, *Mito y pensamiento...*, págs. 242 ss.

¹⁰² Son contemporáneos de Aristóteles; otros autores antiguos también los citan.

labranza y las plantaciones, e igualmente otros autores sobre temas diferentes, cualquiera que esté interesado en ellos puede examinarlos en estas obras.

Además, también habría que reunir lo que se ha dicho esporádicamente de los medios con que algunos lograron enriquecerse, pues todas estas cosas son útiles para quienes estiman la crematística. Por ejemplo, lo que se le ocurrió a Tales de Mileto ¹⁰³. Esto es una idea crematística que se atribuye a él por su fama de sabio, pero que es en realidad una aplicación de un principio general.

Como se le reprochaba por su pobreza lo inútil que era su amor a la sabiduría ¹⁰⁴, cuentan que previendo, gracias a sus conocimientos de astronomía, que habría una buena cosecha de aceitunas cuando todavía era invierno, entregó fianzas con el poco dinero que tenía para arrendar todos los molinos de aceite de Mileto y de Quíos ¹⁰⁵, alquilándolos por muy poco porque no tenía ningún competidor. Cuando llegó el momento oportuno, muchos los buscaban a la vez y apresuradamente, y él los realquiló en las condiciones que quiso, y, habiendo reunido mucho dinero, demostró que es fácil para los filósofos enriquecer-

¹⁰³ Tales de Mileto nació en torno al año 624 a. C. Se le considera uno de los Siete Sabios; fue fundador de la primera escuela griega de filosofía.

¹⁰⁴ El reproche a los filósofos por su inutilidad era un lugar común en los textos antiguos; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* VII 14 1247a17 ss. PLATÓN, *Gorgias* 484c ss. ISÓCRATES, *Contra los sofistas* 7-8.

¹⁰⁵ Quíos, isla situada en el mar Egeo, a la altura de la costa Jonia y de la isla de Eubea; y Mileto es una ciudad de la costa Jonia. Ambas formaban parte de la Confederación Jonia y parece que hubo entre ellas particulares relaciones de amistad. Véase HERÓDOTO, I 18; VI 5. Cf. también los proyectos de Pitocles de Atenas y Cleómenes de Alejandría, en PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos* [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G. 70, Madrid, 1984, págs. 297 y 298.

se, si quieren, pero que no es eso por lo que se afanan.

10 Así se dice que de esta manera Tales dio pruebas de su sabiduría. Pero hay en ello, como hemos dicho, un principio general de crematística: asegurarse, siempre que uno pueda, el monopolio. Por eso también algunas ciudades recurren a este medio, cuando están en apuros de dinero, y establecen un monopolio de las mercancías.

11 En Sicilia, un hombre, con el dinero que se le había confiado en depósito, compró todo el hierro de las minas, y después, cuando llegaron los comerciantes de los mercados, era el único que lo vendía, sin hacer una subida excesiva del precio; pero, no obstante, sobre sus cincuenta ta-
12 lentos obtuvo cien. Cuando Dionisio ¹⁰⁶ se enteró de esto, dio órdenes de que se llevara el dinero, pero que no permaneciera más tiempo en Siracusa, por haber descubierto una fuente de recursos perjudicial a sus intereses. Sin embargo, la idea de Tales y ésta son la misma. Ambos se las ingeniaron para hacerse con el monopolio.

13 Es útil también para los políticos conocer estas cosas, pues muchas ciudades tienen necesidad de recursos financieros y de tales medios de procurárselos, como una casa, o más aún. Por eso algunos gobernantes dirigen su política sólo hacia esas cosas.

12 Las partes de la administración doméstica eran tres: una, la del dominio del
Las relaciones familiares: amo, de la que antes ¹⁰⁷ se ha hablado;
autoridad paternal y otra, la paterna; la tercera, la conyugal.
autoridad marital

Pues también hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero
1259b no con el mismo tipo de gobierno, sino a la mujer como

¹⁰⁶ Dionisio de Siracusa fue tirano de 406 a 367 a. C. Es citado también *infra*, III 15, 1286b39; V 10, 1311a15 ss.; V 11, 1313 b18.

¹⁰⁷ Cf. *supra*, I 3, 1253b5 ss.

a un ciudadano ¹⁰⁸, y a los hijos monárquicamente. En efecto, el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer —a no ser que se de una situación antinatural—, y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro. En la mayoría de los regímenes de ciudadanos, alternan los gobernantes y los gobernados ¹⁰⁹ (pues se pretende por su naturaleza que estén en pie de igualdad y no difieran en nada). Sin embargo, cuando uno manda y otro obedece, se busca establecer una diferencia en los atavíos, en los tratamientos y honores, como ya lo dijo Amasis ¹¹⁰ en la anécdota sobre el lavapiés.

La relación del hombre con la mujer es siempre de esta manera. En cambio, la autoridad sobre los hijos es regia. ³ Pues el que los engendró ejerce el mando por afecto y por su mayor edad, lo cual es precisamente lo específico del poder real. Por eso Homero invocó con razón a Zeus al decir:

Padre de hombres y de Dioses ¹¹¹,

¹⁰⁸ La relación del marido con la mujer se describe como aristocrática en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 12, 1160b32 ss.; VIII 13, 1161a22 ss.; véase también *infra*, IV 8, 1294a9.

¹⁰⁹ El poder sobre ciudadanos implica ordinariamente una alternancia entre el que ejerce la autoridad y el gobernado; véase *infra* III 6, 1279a8 ss.; pero no es así necesariamente; cf. *supra*, I 1, 1252a15; ni en el caso del esposo; cf. *supra*, I 5, 1254b5.

¹¹⁰ Amasis, después de derrocar a Apries, llegó a ser faraón de Egipto hacia el 560 a. C. Al principio fue despreciado por los egipcios por proceder de una familia sin alcurnia. Pero él supo ganárselos con habilidad (véase HERÓDOTO, II 172), poniéndoles como ejemplo una jofaina de oro, que servía para lavar los pies; él la hizo refundir y transformar en una estatua de un dios, a la que todos los egipcios veneraban con fervor. De la misma manera, si él había sido antes un simple hombre de pueblo ahora era su rey a quien debían honrar y respetar.

¹¹¹ Expresión referida a Zeus que se emplea constantemente en la *Ilíada* y la *Odisea*. La unidad de la raza entre dioses y hombres aparece

a él que es rey de todos ellos. Pues el rey debe diferenciarse por naturaleza, aunque sea igual por su raza. Eso precisamente le ocurre al más viejo respecto del más joven, y al padre respecto del hijo.

- 13 Así pues, está claro que el cuidado de la administración de la casa debe atender más a los hombres que a la posesión de cosas inanimadas ¹¹², y a las virtudes de aquéllos más que a la posesión de la llamada riqueza, y más a las de los libres que a las de los
 2 esclavos. En primer lugar, pues, uno podría preguntarse sobre los esclavos si existe alguna otra virtud propia del esclavo, además de las instrumentales y serviles, más valiosa que éstas, como la prudencia, la fortaleza, la justicia, y demás hábitos tales, o no tiene ninguna aparte de los servicios corporales ¹¹³. Con ambas respuestas se plantea
 3 una dificultad. Pues si las tienen, ¿en qué se diferenciarían de los libres? Y si no las tienen, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo. Aproximadamente lo mismo se plantea también sobre la mujer y sobre el niño. ¿Tienen también sus virtudes propias? ¿La mujer debe ser prudente, valerosa y justa? ¿Y el niño, intemperante
 4 y también prudente, o no? Y en general hay que examinar esto respecto del que obedece por naturaleza y del que manda, y si su virtud es una misma o es otra diferente. Porque

también en HESÍODO, *Trabajos y días* 108. PÍNDARO, *Nemea* VI 1. Cf. también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 12, 1160b24-27.

¹¹² Esta misma idea es la que subyace en PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos...*, libro I, a partir del capítulo segundo; y libro III, págs. 251 ss. y 301 ss.

¹¹³ Sobre la importancia de los esclavos y el trato que se les debe dar, cf. el capítulo quinto del libro I, PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos...*, págs. 256 ss.

si ambos deben participar de la perfección humana ¹¹⁴, ¿por qué uno debe mandar siempre y el otro obedecer? Y no es posible que la diferencia sea en el más y en el menos, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente, y no en el más y en el menos. Por otra parte, que uno deba participar y el otro no, parece extraño. Pues si el que manda no es prudente y justo, ¿cómo va a mandar bien? Si no lo es el que obedece, ¿cómo obedecerá bien? ^{1260a} El que es intemperante y cobarde no hará nada de lo que debe. Es evidente, por consiguiente, que ambos necesariamente deben participar de la virtud, pero hay diferencias en ella, como las hay también entre los que por naturaleza deben obedecer.

También esta idea nos ha guiado siempre al tratar del alma: en ésta existe por naturaleza lo que dirige y lo dirigido. De los cuales afirmamos que tienen una virtud diferente, como de lo dotado de razón y de lo irracional. Es evidente, por tanto, que ocurre también lo mismo en los demás casos. De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De ⁷ diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las

¹¹⁴ Sobre la palabra griega *kalokagathía*, *belleza y bondad*, literalmente es intraducible. Es el ideal de la educación de la nobleza antes del s. v a. C. y se recoge parcialmente en la democracia ateniense de la época de Pericles. El término abarca cualidades espirituales y físicas: perfección física, destreza, habilidad, sentido del honor y de la propia dignidad, holgura económica, piedad, moderación, capacidad de juicio, sabiduría. Cf., para este ideal de educación, W. JAEGER, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, 1962², libro I. Y. H. I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1961. Cf. también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IV 7, 1124a1; X 10, 1179b10 ss.; *Gran Ética* II 9, 1207b20 ss.; *Ética a Eudemo* VII 15.

partes del alma ¹¹⁵, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad ¹¹⁶; y el niño la tiene, pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función ¹¹⁷. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética ¹¹⁸ (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. De modo que está claro que la virtud moral es propia de todos los que hemos dicho, pero no es la misma ¹¹⁹ la prudencia del hombre que la de la mujer, ni tampoco la fortaleza ni la justicia, como creía Sócrates ¹²⁰. Sino que hay una fortaleza para mandar y otra para servir, y lo mismo sucede también con las demás virtudes.

10 Esto es más claro aún si lo examinamos por partes, pues se engañan a sí mismos los que dicen en términos

¹¹⁵ Para un desarrollo mayor en la exposición de este tema, véase *infra*, VII 14 1333a17 ss.

¹¹⁶ Esta calificación de la facultad deliberativa de la mujer introduce una diferencia de grado, no de naturaleza, entre la virtud del hombre y la de la mujer. Véase PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos...* I 3, páginas 253 ss. Sobre la facultad que existe en el niño, véase también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* III 15, 1119b5; VI 13, 1144b8.

¹¹⁷ Cf. PLATÓN, *República* X 601d.

¹¹⁸ En cuanto a la perfección de la virtud ética, véase, del mismo autor, *Gran Ética* II 3, 1200a3; *Ética a Nicómaco* X 8, 1178c18; *infra*, III 4, 1277b25.

¹¹⁹ Cf. *infra*, III 4, 1277b20 ss.; *Ética a Nicómaco* VIII 14, 1162a26.

¹²⁰ Cf. PLATÓN, *Menón* 71-73. JENOFONTE, *Banquete* II 9.

generales ¹²¹ que la virtud es la buena disposición del alma ¹²², o la rectitud de conducta, o algo semejante. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como Gorgias ¹²³ que los que las definen así. ¿Por eso se ha de 11 creer que lo que el poeta ¹²⁴ ha dicho sobre la mujer se puede aplicar a todos:

El silencio es un adorno de la mujer

pero eso no va al hombre. Puesto que el niño es imperfecto, es evidente que su virtud no es en relación con su ser actual, sino en relación a su madurez ¹²⁵ y su guía. Y asimismo la virtud del esclavo está en relación con el 12 amo.

Hemos establecido ¹²⁶ que el esclavo era útil para los servicios necesarios, de modo que es evidente que también necesita de poca virtud, es decir, de la precisa para no dejar de cumplir sus trabajos por intemperancia o por cobardía. Alguien podría preguntarse que, si lo dicho es verdad, entonces los artesanos necesitarán tener también virtud, ya que muchas veces por intemperancia dejan de hacer sus trabajos. ¿O es éste un caso diferente? Pues mientras 13 el esclavo participa de la vida de su amo ¹²⁷, el artesa-

¹²¹ La misma idea se encuentra en Aristóteles con mucha frecuencia. Véase *infra*, II 6, 1265a31; *Ética a Nicómaco* II 7, 1107a28 ss.; *Retórica* II 19, 1393a16 ss.

¹²² Así se expresa PLATÓN, *República* IV 444d; *Cármides* 172a; *Menón* 97.

¹²³ Gorgias, el sofista del s. v a. C.; véase PLATÓN, *Menón* 71d-e.

¹²⁴ Cf. SÓFOCLES, *Ayante* 293.

¹²⁵ Es decir, el ser ya perfectamente desarrollado. Antes debe aceptar un guía, que es su padre. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* VII 15, 1249b6 ss.; *Ética a Nicómaco* III 5, 1113a5 ss. y III 15, 1119b7.

¹²⁶ Cf. *supra*, I 5, 1254b16-39; I 13, 1259b25.

¹²⁷ Cf. *infra*, III 6, 1278b16.

no está más alejado, y sólo le concierne la virtud en la misma medida que su servidumbre, pues el obrero manual 1260b tiene una especie de servidumbre limitada, mientras el uno es esclavo por naturaleza, no así el zapatero ni ningún 14 otro artesano. Es claro, así pues, que el señor debe ser para el esclavo la causa ¹²⁸ de tal virtud, pero no porque la enseñanza de los trabajos sea propia del amo ¹²⁹. Por eso no hablan con razón los que rehúsan razonar con los esclavos ¹³⁰ y dicen que sólo hay que darles órdenes, porque hay que reprender más a los esclavos que a los niños.

15 Sobre estos temas, quede definido de esta manera. En cuanto al marido y la esposa, los hijos y el padre, la virtud propia de cada uno de ellos y las relaciones entre sí, qué es lo que está bien y lo que no lo está, y cómo hay que perseguir el bien y evitar el mal, es necesario exponerlo al hablar de las formas de gobierno ¹³¹. Porque como toda casa es una parte de la ciudad ¹³², y estos son asuntos de la casa, y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo ¹³³, es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las muje-

¹²⁸ Cf. *supra*, I 7, 1255b30 ss.; *infra*, VII 3, 1325a23 ss.

¹²⁹ Esta tarea puede delegarla en un administrador; cf. *supra*, I 7, 1255b36. En cambio no puede descargar en otro su obligación de ser guía moral de sus esclavos.

¹³⁰ Cf. PLATÓN, *Leyes* VI 777e.

¹³¹ Esta alusión recoge, según unos, lo tratado *infra*, II 3, 3; y según otros, *infra*, IV 1, 1289a11 ss.

¹³² Esta misma afirmación se encuentra en PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos*... I 1, 1343a15 ss.; véase nota 5 a pie de página.

¹³³ La virtud de la parte —mujeres y niños— debe examinarse con relación al todo —la ciudad—. Cf. *infra*, V 9, 1310a12 ss.; VIII 1, 1337a11 ss. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 2, 1130b25 ss.

LIBRO I

res. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres ¹⁶ son la mitad ¹³⁴ de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política.

De modo que como quedan precisadas estas cuestiones, y de las restantes hay que hablar en otro lugar, dejemos como terminados los razonamientos presentes, tomemos otro punto de partida y examinemos en primer lugar las opiniones de los que las han manifestado sobre la mejor forma de gobierno.

¹³⁴ Cf. PLATÓN, *Leyes* VI, 781 ss.; *infra*, III 9, 1269b18.

LIBRO II

EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LAS CONSTITUCIONES
MÁS PERFECTAS

*Plan del libro II.
El comunismo
de Platón*

Puesto que nos proponemos considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la más firme de todas para los que son capaces de vivir lo más conforme a sus deseos, hay que examinar también las otras formas de gobierno, tanto las que usan algunas ciudades que tienen fama de tener buen gobierno, como otras propuestas por algunos teóricos y que parecen estar bien ¹³⁵, para ver lo que tengan de recto y útil ¹³⁶, y ade-

¹³⁵ La comunidad política puede considerarse como la mejor desde las condiciones históricas en que surge o desde unas condiciones ideales. Aristóteles considera las primeras en los libros IV-VI, y las segundas en los libros VII-VIII. En los ocho primeros capítulos del presente libro critica las opiniones de diversos pensadores sobre la segunda forma de comunidad política.

¹³⁶ Para el doble fin de la investigación, cf. *supra*, I 3, 1253b15 ss.; IV 1, 1288b35 ss.

más para que el buscar algo distinto de ellas ¹³⁷ no parezca querer dárseles de sabio, sino que se vea que aplicamos este método por esto: por no ser buenas las que actualmente existen.

- 2 En primer lugar, hay que establecer como punto de partida el que es el principio natural de esta investigación. Es necesario que todos los ciudadanos lo tengan en común todo o nada, o unas cosas sí y otras no. No tener nada en común es evidentemente imposible, pues el régimen ¹³⁸ de una ciudad es una especie de comunidad, y ante todo ^{1261a} es necesario tener en común el lugar ¹³⁹. El lugar de la ciudad, en efecto, es uno determinado, y los ciudadanos ³ tienen en común una misma ciudad. Pero la ciudad que va a estar bien administrada, ¿es mejor que tenga en común todo ¹⁴⁰ cuanto sea susceptible de ello, o es mejor que unas cosas sí y otras no? Porque es posible que los ciudadanos tengan en común los hijos, las mujeres y la propiedad, como en la *República* de Platón ¹⁴¹: allí Sócrates dice que deben ser comunes los hijos, las mujeres y las posesiones. Sobre todo, ¿es mejor la situación actual o la que resultase de la legislación descrita en la *República*?

¹³⁷ Parece aludir a Isócrates. Su opinión sobre este tema se encuentra en *Sobre el cambio de las fortunas* 79-83.

¹³⁸ El término griego *politeía* tiene diversas acepciones. Puede referirse a la organización jerárquica de las diferentes magistraturas: el *régimen*. Puede designar el conjunto de ciudadanos: el *cuerpo cívico*. O bien los derechos cívicos y políticos: la *ciudadanía*, acepción que parece ser la adecuada en el presente pasaje. Y también puede indicar la *constitución moderada* o *mixta*, que Aristóteles llama, a falta de otro término, *politeía*, que traducimos frecuentemente por *república*.

¹³⁹ Cf. *infra*, III 1, 1275a7.

¹⁴⁰ Es la opinión de PLATÓN, *República* V 464d; *Leyes* V 738c.

¹⁴¹ PLATÓN, *República* V 464d; *Leyes* V 738c.

Aparte de muchas otras dificultades 2

Crítica que tiene el que las mujeres sean comu-
de la «República» nes para todos, está también que la cau-
de Platón sa por la que Sócrates afirma la necesi-
 dad de establecer tal legislación no pare-
 ce deducirse ¹⁴² de sus razonamientos. Además, para el fin
 que él afirma debe tener la ciudad, es imposible según está
 formulado, y no está precisado cómo debe interpretarse ¹⁴³.
 Me refiero a que lo mejor es que toda ciudad sea lo más 2
 unitaria posible. Esta es la hipótesis que acepta Sócrates.
 Sin embargo, es evidente que al avanzar en este sentido
 y hacerse más unitaria, ya no será ciudad. Pues la ciudad
 es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más
 una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre,
 ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que
 la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que
 aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería ha-
 cerlo, porque destruiría la ciudad.

Y no sólo la ciudad está compuesta de una pluralidad 3
 de hombres, sino que también difieren de modo específi-
 co ¹⁴⁴. Una ciudad no resulta de individuos semejantes. Una
 cosa es una alianza militar y otra una ciudad. La primera
 es útil por la cantidad, aunque haya identidad de clase (ya
 que el fin natural de la alianza es el auxilio); como un
 peso mayor hará inclinarse la balanza. En el mismo senti-
 do diferirá la ciudad de la tribu, cuando su población no
 esté separada en aldeas, sino como los arcadios ¹⁴⁵.

¹⁴² Véase *infra*, II 6, 1266a5.

¹⁴³ Platón, en boca de Sócrates, expone él mismo la desconfianza que
 inspira tal plan de comunidad; cf. *República* V 450c.

¹⁴⁴ Cf. *infra*, III 4, 1277a5 ss. La enumeración de las diferentes clases
 de ciudad se encuentra *infra*, VII 8, 1328b20 ss. y IV 4.

¹⁴⁵ En tiempo de Aristóteles, los arcadios formaban una confedera-

Pero los elementos de los que debe resultar una ciudad
 4 difieren específicamente. Por eso precisamente la igualdad
 en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades, como
 ya se ha dicho en la *Ética* ¹⁴⁶. Aún entre los libres e iguales
 es necesario que esto sea así, pues no es posible que todos
 gobiernen a la vez, sino por años o según algún otro orden
 5 o tiempo. Sucede entonces que de este modo todos llegan
 a gobernar, como si los zapateros y los carpinteros se al-
 ternaran, y no fueran siempre los mismos zapateros y car-
 6 pinteros. Puesto que es mejor que sea así también en la
 comunidad política, es evidentemente preferible que gobier-
 nen siempre los mismos ¹⁴⁷, si es posible. Pero en los casos
 1261b en que no es posible, por ser todos iguales por naturale-
 za, es justo también que —tanto si el mandar es un bien
 o un mal— todos participen de él. Esto se trata de imitar,
 al cederse los iguales por turno el poder y al considerarse
 7 como iguales fuera de su cargo. Unos gobiernan y otros
 son gobernados alternativamente, como si se transforma-
 ran en otros. Y del mismo modo entre los que mandan;
 unos ejercen unos cargos y otros, otros. Por lo tanto, de
 todo esto es claro que la ciudad no es tan unitaria por
 naturaleza, como algunos dicen ¹⁴⁸, y que lo que llaman
 el mayor bien en las ciudades, las destruye. Sin embargo,
 el bien de cada cosa la salva.

8 Es también evidente según otro punto de vista que no
 es mejor buscar para la ciudad la unificación excesiva: la

ción de ciudades-estado, cuya asamblea general se reunía en Megalópolis.
 Cf. PAUSANIAS, VIII 27.

¹⁴⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 8, 1132b33 ss.; *Ética a Eude-
 mo* VII 10, 1243b29 ss.

¹⁴⁷ Cf. ISÓCRATES, *Busiris* 16; *Nicocles* 17-18. *Infra*, VII 14, 1332b16
 ss.; IV 2, 1289a39 ss.; *Ética a Eudemo* VII 10, 1242b27 ss.

¹⁴⁸ Cf. PLATÓN, *República* V 464a-b.

casa es más autosuficiente que el individuo ¹⁴⁹, y la ciudad más que la casa; y se pretende que ya es una ciudad cuando sucede que es autosuficiente su comunidad numérica. Por tanto, si precisamente es preferible lo más autosuficiente, también hay que preferir lo menos a lo más unitario.

Pero ni aunque sea lo mejor esto: que ³
Critica la comunidad sea lo más unitaria posi-
del comunismo ble, tampoco esto es evidentemente pro-
platónico bado por el hecho de decir todos a la vez
 «mío» y «no mío» ¹⁵⁰. Ésta es, según Só-
 crates la señal de que la ciudad es perfectamente unitaria.
 La palabra «todos» tiene un doble sentido. Si se entiende ²
 en el de «cada uno», tal vez se estaría más cerca de lo
 que Sócrates quiere significar, pues cada uno llamará su
 hijo al mismo individuo, y su mujer a la misma; y suceder-
 ía de la misma manera con la hacienda y con cada una
 de las cosas. Pero, de hecho, no lo dirán en ese sentido
 los que tienen las mujeres y los hijos en común, sino
 que hablarán de «todos» y no de «cada uno en particu-
 lar». E igualmente respecto de la hacienda: será de «to- ³
 dos», pero no de «cada uno» de ellos. Así pues, al decir
 «todos» está claro que hay un cierto equívoco. Los térmi-
 nos «todos», «ambos», «pares» e «impares» ¹⁵¹, por su
 doble sentido, producen silogismos erísticos. Por eso, el
 que todos digan lo mismo está bien, pero no es posible
 y no conduce en absoluto a la concordia.

Además de eso, la propuesta tiene otro inconveniente: ⁴
 lo que es común a un número muy grande de personas
 obtiene mínimo cuidado. Pues todos se preocupan espe-

¹⁴⁹ Cf. *supra*, I 2, 1252b29.

¹⁵⁰ Cf. PLATÓN, *República* V 462c.

¹⁵¹ Sobre la ambigüedad de estos términos, cf. *supra*, I 5, 1264b20 ss.

cialmente de las cosas propias ¹⁵², y menos de las comunes, o sólo en la medida en que atañe a cada uno. En cuanto a los demás, más bien se despreocupan, en la idea de que otro se ocupa de ello, como ocurre en los servicios domésticos: muchos criados sirven en ocasiones peor que un número menor. Cada ciudadano tendrá mil hijos, y ^{1262a} éstos no como propios de cada uno, sino que cualquiera es por igual hijo de cualquiera; así que todos se despreocupan igualmente.

Además, dirá «mío» a tal hijo, feliz o desgraciado, cada ciudadano, sea cual sea su número, refiriéndose de la misma manera a cada uno de los mil o cuantos tenga la ciudad: «mío» o «de Fulano» ¹⁵³; y aún eso de manera insegura, pues no es claro a quién le aconteció nacerle un hijo o que siga vivo una vez nacido.

- 6 Entonces ¿es mejor que cada uno de los dos mil o diez mil ciudadanos diga «mío» refiriéndose a lo mismo, o más bien que digan «mío» como en las ciudades actuales?
- 7 En efecto, a una misma persona uno llama «su hijo», otro «su hermano», otro «su primo» o cualquier otro nombre de parentesco, según los lazos de sangre, intimidad o afinidad con él o con los suyos. Y además de estas relaciones, a otro lo puede llamar compañero de fraternidad o de tribu. Es ciertamente mejor ser primo verdadero que hijo de aquella manera.
- 8 Por otra parte, tampoco es posible evitar que algunos lleguen a conjeturar quiénes son sus hermanos, hijos, padres y madres. Por los parecidos que tienen los hijos con los padres, forzosamente obtendrán pruebas seguras.
- 9 Esto es precisamente lo que sucede, según dicen algunos

¹⁵² Cf. PLATÓN, *República* V 463c-464b.

¹⁵³ Cf. PLATÓN, *República* V 463e.

de los que han escrito sobre viajes al mundo: algunos habitantes de la Libia superior tienen en común las mujeres, y los hijos que nacen se reparten entre ellos según su parecido. Hay algunas mujeres y hembras de otros animales, como las yeguas y las vacas, que son naturalmente muy propensas a dar hijos semejantes a sus progenitores ¹⁵⁴, como la yegua llamada Justa ¹⁵⁵, en Fársalo.

Además, para los organizadores de esa comunidad no es fácil prevenir los inconvenientes tales ¹⁵⁶, como agravios, homicidios involuntarios o voluntarios ¹⁵⁷, pelear y ultrajes, faltas que son algo mucho más impío ¹⁵⁸ contra los padres y madres y los que son parientes próximos que contra los extraños. Incluso es forzoso que ocurran con más frecuencia si no se conocen que si se conocen; además entre quienes se conocen pueden darse las expiaciones acostumbradas ¹⁵⁹, y entre los otros no.

Es también absurdo ¹⁶⁰ que, habiendo establecido la comunidad de hijos, suprima sólo la cohabitación de los aman-

¹⁵⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Historias de los animales* VII 6, 586a12. Véase también HESÍODO, *Trabajos y días* 225 y 237.

¹⁵⁵ Llamada así porque reproducía fielmente en su procreación lo que había recibido del procreador.

¹⁵⁶ Las críticas que Aristóteles hace en el presente pasaje están relacionadas con las costumbres de sus contemporáneos: la piedad natural para con sus padres y la práctica de la homosexualidad entre hombres de edades diferentes. Sobre este punto véase H. I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1965, pág. 31 y ss.

¹⁵⁷ Platón esperaba evitar los crímenes con su legislación sobre el parentesco; cf. *República* V, 461d; V, 465a-b.

¹⁵⁸ Aristóteles, como buen heleno y teniendo los sentimientos religiosos de su tiempo y de su raza, tiene en consideración «lo piadoso», *tò hósiōn*; cf. *infra*, VII 16, 1335b25.

¹⁵⁹ Cf. PLATÓN, *República* II, 364e; *Leyes* IX 860 ss.

¹⁶⁰ Cf. PLATÓN, *República* III 403a ss.

tes, y no prohíba el amor ni los demás tratos que, entre padres e hijos y entre hermanos, son el colmo de la indecencia, puesto que ya lo es el mismo hecho de su amor.

3 Es también absurdo prohibir la unión entre ellos por la única causa de que el placer resultante es excesivamente violento, pues el que sea padre e hijo, o entre hermanos, no lo considera en nada importante.

4 Parece que la comunidad de mujeres e hijos es más
1262b útil para los labradores que para los guardianes. Pues será el afecto menor ¹⁶¹ si son comunes los hijos y las esposas, y es necesario que sea así en los subordinados para que
5 obedezcan y no tramen revoluciones. Pero en conjunto, tal ley va a producir necesariamente efectos contrarios a los que deben tener las leyes bien establecidas, y a la causa por la que Sócrates piensa que debe regular así sobre los hijos y las mujeres.

6 Creemos, pues, que la amistad es el más grande de los bienes en las ciudades ¹⁶² (con ella se reducirían al mínimo las sediciones), y Sócrates alaba principalmente que la ciudad sea unitaria, lo cual parece ser y él lo dice, obra de la amistad, como también sabemos que en los discursos sobre el amor ¹⁶³ Aristófanes dice que los amantes por su fuerte amor desean unirse y ambos llegar a ser, de dos
7 que eran, uno ¹⁶⁴. Pero en esta ciudad es forzoso que la

¹⁶¹ Platón pretende obtener lo contrario en los guardianes; cf. *República* III 416-417; V 463b. Sobre la amistad como fin del arte político, véase ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* VII 1, 1234b22.

¹⁶² Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII 1, 1155a22 ss. JENOFONTE, *Memorables* IV 4, 16.

¹⁶³ Cf. PLATÓN, *Banquete* 191a; 192d ss.

¹⁶⁴ La misma expresión se encuentra en PABLO, *Efesios* II 14. Sobre la fusión de dos seres en uno, cf. PLATÓN, *Banquete* 192a. Y ARISTÓTELES, *Física* IV 5. La idea de Platón no era nueva, cf. HERÓDOTO, IV 104. Y se encuentra en Zenón de Citio, cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 131.

amistad se diluya con una tal comunidad, en la que de ningún modo llame «mío» el hijo al padre o el padre al hijo. Pues como un poco de dulce mezclado con mucha agua resulta imperceptible en la mezcla, así sucede con el parentesco mutuo al que se refieren aquellos nombres, y, en un régimen semejante, en modo alguno será necesario que el padre se cuide de los hijos, ni el hijo de su padre, ni unos hermanos de otros. Hay dos cosas principalmente que hacen que los hombres tengan interés y afecto: la pertenencia y la estimación. Ninguna de estas dos puede existir en los sometidos a tal gobierno.

Por otra parte, eso de transferir los hijos de los labradores y de los artesanos a los guardianes ¹⁶⁵, y los de éstos a aquéllos, implica mucha confusión sobre el modo de hacerlo; y es necesario que los que los entreguen y transfieran sepan qué niños entregan y a quiénes. Además, de los delitos antes dichos, como afrentas, pasiones amorosas y muertes, necesariamente ocurrirán más. Pues los guardianes entregados a los otros ciudadanos dejan de llamar hermanos, hijos, padres y madres a los demás, y también los que vivan entre los guardianes a los restantes ciudadanos, de modo que no evitarán cometer alguna de tales acciones por causa del parentesco. Sobre la comunidad de mujeres e hijos quede precisado ya de este modo.

En conexión con esto, hay que examinar el tema de la propiedad, cómo deben administrarla los que pretenden regirse con el mejor régimen: si la propiedad ha de ser común o no. Este tema podría examinarse incluso aparte de la legislación sobre las mujeres y los hijos. Quiero decir que, respecto de la

*Crítica
de la comunidad
de bienes*

¹⁶⁵ Cf. PLATÓN, *República* III 415b ss.; 423c.

propiedad, podemos preguntarnos —aunque los hijos y las mujeres no sean comunes, como sucede ahora en todas partes— si es mejor que la propiedad y el uso sean comunes; por ejemplo, que los campos sean de propiedad particular, pero que los frutos se pongan en común para su consumo (como hacen algunas tribus ¹⁶⁶), o al contrario, que la tierra sea común y se la trabaje en común, pero que los frutos se repartan para sus necesidades particulares (se dice que algunos bárbaros también practican esta clase de comunidad) ¹⁶⁷, o que los campos y los frutos sean comunes.

- 3 Si los que cultivan la tierra no son sus dueños ¹⁶⁸, la cuestión sería distinta y más fácil, pero si la trabajan para sí mismos, la cuestión sobre la propiedad puede presentar más dificultades; de hecho, al no ser iguales en los beneficios y en los trabajos, sino desiguales, es forzoso que surjan acusaciones contra los que disfrutan o reciben mucho y trabajan poco, por parte de los que reciben menos y trabajan más. En general, la convivencia y la comunidad en todas las cosas humanas es difícil, y especialmente en éstas. Son un ejemplo evidente las asociaciones de compañeros de viaje: en la mayoría de los casos surgen diferencias por cosas cotidianas, y por menudencias chocan unos con

¹⁶⁶ Estas tribus son sin duda no helénicas y sus costumbres interesaron mucho a Aristóteles, como vemos en los fragmentos que nos quedan de su obra *Costumbres bárbaras*. Tal vez pueda referirse a los itálos, cf. *infra*, VII 10, 1329b5 ss., y otros que tenían las comidas en común, cf. *infra*, 1263b40, y en II 10, 1272a20.

¹⁶⁷ Tal vez, con este modo de proceder se refiera a los suevos y otros pueblos antiguos. Cf. CÉSAR, *Sobre la guerra de las Galias* VI 29. El tercer modo de proceder: que los campos y que los frutos sean comunes, corresponde al comunismo verdadero.

¹⁶⁸ Cf. *infra*, VII 10, 1339b38.

otros. También solemos chocar sobre todo con los criados a quienes más tratamos para los servicios corrientes.

El tener en común la propiedad presenta estas y otras 5 dificultades semejantes. El régimen actual, mejorado por buenas costumbres y por la implantación de leyes justas, puede ser superior en no poco. Pues tendrá lo bueno de ambos. Quiero decir con lo de «ambos»: el régimen de propiedad común y el de propiedad privada. Pues la propiedad debe ser en cierto modo común, pero en general 6 privada. Los intereses, al estar divididos, no ocasionarán acusaciones recíprocas, y producirán más, al dedicarse cada uno a lo suyo. Pero, gracias a la virtud ¹⁶⁹, se actuará para su uso según el proverbio: *Las cosas de los amigos son comunes* ¹⁷⁰. Incluso actualmente, en algunas ciudades ¹⁷¹ está esbozado ese régimen como para probar que no es imposible, y especialmente en las ciudades bien administradas ya existe en ciertas cosas y podría existir en otras. Cada ciudadano, teniendo su propiedad privada, pone unos 7 bienes al servicio de los amigos ¹⁷² y se sirve de otros comunes. Así, en Lacedemonia, se utilizan los esclavos de unos y otros, por decirlo así, como si fueran propios, y también los caballos y los perros y los productos del campo si están necesitados en sus viajes por el país. Es claro, por tanto, 8

¹⁶⁹ Aristóteles hace hincapié en la virtud y no en la obligación de la ley como hace Platón.

¹⁷⁰ Este proverbio cuyo autor parece haber sido Pitágoras, cf. DIÓGENES LAERCIO, VIII 10, fue tomado después por Epicuro. Platón lo aplica en la *República* VI 424a, a la comunidad absoluta de la propiedad.

¹⁷¹ Como en Tarento, cf. *infra*, VI 5, 1320b9; Cartago, cf. *infra*, VI 5, 1320b4 ss.; Lacedemonia y Creta, cf. *infra*, II 1263b40 ss. Compárese la descripción que hace de la antigua Atenas. ISÓCRATES, *Areopagítico* 35.

¹⁷² JENOFONTE, *Memorables* II 6, 23.

que es mejor que la propiedad sea privada, pero para su utilización que se haga común. El modo de tal realización, eso es tarea propia del legislador. Además, desde el punto de vista del placer, es indecible cuánto importa considerar algo como propio ¹⁷³. Pues no en vano cada uno se tiene

1263b9 amor a sí mismo, y ello es un sentimiento natural. Se censura con razón el egoísmo, pero esto no consiste en amarse a sí mismo, sino en amarse más de lo que se debe ¹⁷⁴, como el caso del amor al dinero ¹⁷⁵, ya que todos, por decirlo así, aman cada una de estas cosas. Por otro lado, el hacer favores y ayudar a los amigos, huéspedes o compañeros ¹⁷⁶ es la cosa más agradable, y esto sólo se ha-

10 ce si la propiedad es privada. Estos placeres ciertamente no se dan si se hace la ciudad demasiado unitaria, y además se destruye evidentemente la práctica de dos virtudes: la continencia respecto de las mujeres (pues es una bella acción abstenerse de la mujer ajena por continencia) y la generosidad en el empleo de las propiedades, ya que nadie podrá mostrarse generoso ni realizar ninguna acción generosa, pues en el uso de los bienes se ejercita la generosidad.

11 Así pues, tal legislación podría parecer atractiva y filantrópica; el que oye hablar de ella la acoge contento creyendo que habrá una amistad admirable de todos para con todos, especialmente cuando se critican ¹⁷⁷ los males actuales que existen en los regímenes, en la idea de que se han producido por no haber comunidad de bienes; me re-

¹⁷³ Cf. *infra*, VIII 7, 1342a25.

¹⁷⁴ Véase PLATÓN, *Leyes* V 731e ss.; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IV 10, 1125b16. Y también *infra*, III 13, 1118b22 ss.; II 7, 1107b28 ss.; IV 10, 1125b9 ss.

¹⁷⁵ Cf. PLATÓN, *República* I 347b.

¹⁷⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX 9, 1169b10 ss.

¹⁷⁷ Cf. PLATÓN, *República* IV 425c; V 464d-465c.

fiero a los procesos de unos contra otros por los contratos, juicios por falso testimonio, y adulaciones a los ricos. Pero nada de esto ocurre por la falta de comunismo, sino ¹² por la maldad de los hombres, puesto que vemos que los que tienen sus propiedades en común y participan de ellas discrepan mucho más que los que tienen los bienes separados; pero observamos que son pocos los que tienen litigios por los bienes de la comunidad, si los comparamos con los muchos litigios de los que poseen propiedades privadas.

Además, es justo no hablar sólo de cuántos males se ¹³ suprimirían con la práctica comunista, sino también de cuántos bienes se verán privados. Se ve claro que la vida será totalmente imposible. Y la causa del error de Sócrates es necesario pensar que está en la incorrección de su hipótesis: la casa y la ciudad deben ser unitarias en cierto senti- ¹⁴ do, pero no totalmente. Progresando en esta tendencia, en efecto, puede dejar de ser ciudad, o podrá serlo, pero una ciudad que casi no lo es, una ciudad de rango inferior, como si se hiciese de la sinfonía una homofonía, o del ritmo un solo pie. Pero siendo una multiplicidad, como ¹⁵ se ha dicho antes, hay que hacerla una y común mediante la educación. Y es absurdo que el que se dispone a introducir la educación y cree que mediante ella la ciudad llegará a ser digna, piense enderezarla con tales medios, y no con las costumbres, la filosofía y las leyes, de la misma manera que en Lacedemonia y en Creta el legislador esta- ^{1264a} bleció la comunidad de bienes en las comidas en común.

No hay que desconocer tampoco que debe tenerse en ¹⁶ cuenta el largo tiempo y los muchos años en que no habría pasado desapercibido, si tal solución fuera buena; casi todo está ya descubierto ¹⁷⁸, pero algunas ideas no se

¹⁷⁸ Cf. *infra*, VII 10, 1329b25 ss.

han recogido, y otras, aunque se conocen, no se ponen
 17 en práctica. Pero, sobre todo, resultaría claro si uno pudiese ver realmente tal régimen organizado. Pues no se podrá hacer la ciudad sin dividir y separar a los ciudadanos, ya para las comidas en común ¹⁷⁹, ya en fraternías y tribus. De modo que de lo legislado no resultará ninguna otra cosa excepto que los guardianes no cultiven la tierra. Lo cual intentan también ahora implantar los lacedemonios ¹⁸⁰.

18 Por otra parte, tampoco ha dicho, ni es fácil de decir, cuál es la modalidad de régimen en conjunto para los que viven en comunidad ¹⁸¹. Aunque casi la totalidad de la ciudad está formada por la multitud de los demás ciudadanos, acerca de los cuales no se ha definido nada ¹⁸²: ni si las posesiones de los agricultores deben ser comunes, o cada uno las suyas, ni tampoco si sus mujeres
 19 e hijos han de ser privados o comunes. Porque si todas las cosas son comunes a todos de la misma manera, ¿en qué se diferenciarán éstos de aquellos guardianes? ¿Qué ventaja tendrán los sometidos al mando de estos últimos?

¹⁷⁹ Platón las adopta también, cf. *República* III 416e; *Leyes* VIII 842b; y habla de las fraternías, cf. *Leyes* VI 785a, y de las tribus, cf. *Leyes* V 745e. Heródoto considera las comidas en común como una institución con fines militares (I, 65). Para las fraternías y tribus, véase ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G., 70, Madrid, 1984, *frag.* 5, págs. 50-51; cap. 8, 2-4, págs. 69-70 y nota 52 a pie de página. Para los usos de estos vocablos, véase Índice de materias, s. v. *fraternías, tribu*, págs. 221 y 226, respectivamente.

¹⁸⁰ Los «Iguales» en Lacedemonia, análogos a los guardianes de Platón, poseían la tierra, pero dejaban que la explotaran los hilotas.

¹⁸¹ Cf. PLATÓN, *República* IV 421a.

¹⁸² Sin embargo Platón indica claramente que la comunidad de bienes no se aplica al conjunto de ciudadanos, y parece claro que la comunidad de mujeres, hijos y bienes sólo concierne a los guardianes; cf. *República* III 417a; IV 419.

¿Con qué pretexto se someterán al mando, a no ser que se les emplee algún procedimiento hábil, como el de los cretenses? Éstos ¹⁸³ conceden a sus esclavos sus mismos derechos, y sólo les prohíben los ejercicios físicos y la posesión de armas.

Pero si tales cosas son para los agricultores como en ²⁰ las demás ciudades, ¿cuál será el carácter de esa comunidad? Habrá necesariamente dos ciudades ¹⁸⁴ en una misma, y éstas contrarias entre sí, pues de un lado, hace a los guardianes como defensores ¹⁸⁵, y, de otro, a los agricultores, artesanos y demás ciudadanos.

Denuncias y procesos y cuantos otros males reconoce ¹⁸⁶ ²¹ que existen en las ciudades, todos existirán también entre ellos ¹⁸⁷. Aunque Sócrates dice ¹⁸⁸ que no necesitarán muchas leyes, a causa de su educación, por ejemplo las relativas a la policía urbana, a los mercados y otras semejantes, sin embargo sólo da educación a los guardianes. Además ²² hace a los agricultores dueños de sus propiedades mediante el pago de un tributo ¹⁸⁹; pero, como es lógico, serán más difíciles de manejar y estarán llenos de más pretensiones que en ciertas ciudades los hilotas, los siervos y los esclavos. Pero si estas cuestiones son igualmente necesarias o ²³ si no, hasta ahora no se ha definido nada, ni tampoco

¹⁸³ Lo que Aristóteles dice de los esclavos cretenses se confirma en las Leyes de Gortina. En cuanto a la prohibición que les hacen, cf. *infra*, IV 13, 1297, 29 ss.

¹⁸⁴ Es la crítica que hace Platón a los grandes Estados de su época; cf. *República* IV 422e ss.; VIII 551d.

¹⁸⁵ Cf. PLATÓN, *República* IV 419; III 415d-417b.

¹⁸⁶ Cf. PLATÓN, *República* V 464d.

¹⁸⁷ Es decir, entre los agricultores y los artesanos que son los verdaderos ciudadanos del Estado de Platón.

¹⁸⁸ Cf. PLATÓN, *República* IV 425c-d.

¹⁸⁹ Cf. PLATÓN, *República* V 464c; III 416d-c.

sobre cuestiones conexas: cuál será su gobierno, su educación y sus leyes. No es problema fácil de descubrir, ni tampoco de poca importancia, cuáles sean las clases subordinadas para conservar segura la comunidad de los

24 guardianes.

1264b Y si se establece la comunidad de mujeres y la propiedad privada, ¿quién administrará la casa, como los hombres los trabajos del campo? ¿Y si son comunes las propiedades y las mujeres de los agricultores? Es absurdo ¹⁹⁰ deducir de la comparación con los animales que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los hombres, porque los animales no tienen que administrar la casa.

25 Y es arriesgado establecer las magistraturas como lo hace Sócrates: los gobernantes son siempre los mismos, y eso llega a ser causa de sediciones incluso entre los hombres que no poseen ningún relieve, y mucho más entre hombres

26 impulsivos y belicosos. Que se ve obligado a que ejerzan las magistraturas, es evidente, pues el oro que procede del dios no está mezclado unas veces en las almas de unos y otras veces en las de otros, sino siempre en las de los mismos. Dice ¹⁹¹ que en el mismo momento de su generación, el dios mezcla en unos oro, en otros plata, y bronce y hierro en los que han de ser artesanos y agricultores.

27 Además, aunque suprime la felicidad de los guardianes, afirma ¹⁹² que el legislador debe hacer feliz a la ciudad entera. Pero es imposible que sea feliz toda, si la mayoría o no todas sus partes o algunos no poseen la felicidad. Pues el ser feliz no es lo mismo que ser par: esto puede

¹⁹⁰ Cf. PLATÓN, *República* V 451d; véase también *Leyes* VII 804 b.

¹⁹¹ Cf. PLATÓN, *República* III 415a ss.

¹⁹² Cf. PLATÓN, *República* IV 419 ss. La objeción de Aristóteles no se sostiene, ya que la idea de Platón es muy diferente como se ve en *República* V 465 ss.; IX 580-592.

existir en el todo, sin existir en ninguna de sus partes ¹⁹³; en la felicidad es imposible. Por otra parte, si los guardianes no son felices, ¿qué otros lo son? Ciertamente, no los artesanos ni la muchedumbre de los obreros manuales. Así pues, el gobierno del que Sócrates ha hablado tiene estas dificultades y otras no menores.

*Crítica
de las «Leyes»
de Platón*

Y más o menos sucede lo mismo respecto a las *Leyes* ¹⁹⁴, escritas más tarde; por eso es mejor también hacer un breve examen sobre el régimen en ellas propuesto. De hecho, en la *República*, Sócrates sobre pocas cosas ha dado precisiones completas: sobre cómo se debe establecer la comunidad de mujeres e hijos, la propiedad y la ordenación del régimen político. Divide, ² en efecto, la multitud de habitantes en dos partes ¹⁹⁵: una la de los agricultores, y otra, la de los defensores, y de estos últimos saca una tercera ¹⁹⁶, la que delibera y es soberana de la ciudad. Sobre los agricultores y los artesanos, ³ Sócrates no ha precisado en absoluto si participan de alguna magistratura o de ninguna, y si también ellos deben poseer armas y participar en la guerra o si no. Pero piensa que las mujeres deben participar en la guerra y compartir la misma educación que los guardianes. El resto de la obra

¹⁹³ La suma de dos números impares puede dar un número par: $3 + 5 = 8$.

¹⁹⁴ La crítica que Aristóteles hace en el presente capítulo de *Las Leyes* de Platón parece que intenta probar que hay otro régimen que él considera mejor, régimen que describe, en parte, en los libros VII y VIII. Pero hay que hacer notar que este Estado ideal de Aristóteles tiene muchas semejanzas con el de las *Leyes* y de él recibe gran influencia; cf. E. BARKER, *Greek Political Theory*, Londres, 1951, pág. 380.

¹⁹⁵ Cf. PLATÓN, *República* II, 367e-376e, etc.

¹⁹⁶ Cf. PLATÓN, *República* III 412d.

está lleno de explicaciones ajenas al tema y acerca de la
 1265a clase de educación que debe darse a los guardianes.

4 Las *Leyes*, en su mayor parte, son, justamente, leyes; poco se dice en ellas del régimen político, y aunque quiere hacerlo más adaptable a las ciudades actuales, poco a
 5 poco lo reconduce de nuevo a la otra *República*. Aparte de la comunidad de las mujeres y de la propiedad, en lo restante asigna las mismas disposiciones a ambos regímenes: la educación es la misma ¹⁹⁷, y la vida libre de los trabajos necesarios ¹⁹⁸, y acerca de las comidas en común igualmente, excepto que en las *Leyes* dice que deben existir comidas en común también para las mujeres ¹⁹⁹ y que en una obra son mil los que poseen las armas, y en otra ²⁰⁰, cinco mil.

6 Todos los razonamientos de Sócrates tienen originalidad, sutileza, novedad y perspicacia, pero sin duda es difícil que todo esté bien, y no debe pasarnos desapercibido que la cantidad que acabamos de indicar necesitará una región como Babilonia ²⁰¹ o alguna otra de extensión desmesurada, de la que puedan mantenerse cinco mil hombres ociosos, y junto a ellos otra multitud muchas veces mayor
 7 de sus mujeres y servidores. Las hipótesis deben ser a voluntad, pero no deben ser nada imposible ²⁰².

¹⁹⁷ Cf. PLATÓN, *Leyes* VII; XII 961c-968b.

¹⁹⁸ Cf. PLATÓN, *Leyes* V 741e; VII, 806d-807d; VIII 842d; 846d; XI 919d ss.

¹⁹⁹ Cf. PLATÓN, *Leyes* VI 780d ss.; VII 806e.

²⁰⁰ En la *República* son mil, pero se refiere al número de guerreros; y en las *Leyes* son cinco mil, más exactamente cinco mil cuarenta. Cf. V 737e; 740c ss.; 745b ss. etc.

²⁰¹ Cf. *infra*, III 3, 1276a28.

²⁰² Cf. *infra*, VII 4, 1325b38.

Se dice ²⁰³ que el legislador debe establecer las leyes mirando dos cosas: al territorio y a los hombres. Pero conviene añadir, además, los lugares vecinos ²⁰⁴, si la ciudad debe vivir una vida propia de una ciudad y no de un solitario. Pues en la guerra es necesario servirse de armas no solamente útiles en su propio territorio, sino también en los territorios de alrededor. Y aunque no se acepte este tipo de vida, ni para el individuo ni para la comunidad de la ciudad, no por ello debe ser menos temible para los enemigos, lo mismo si invaden el país como si se retiran.

Y en cuanto a la extensión de la propiedad, hay que ver si no es mejor fijarla de manera diferente y con más claridad. Pues dice ²⁰⁵ que debe ser suficiente como para vivir con moderación, que es como si se dijera para vivir bien. Esto es demasiado general; además es posible vivir con moderación pero miserablemente. Una definición mejor sería moderada y liberalmente. (Separadas ambas cosas, a la liberalidad seguirá el lujo, y a la moderación la estrechez.) Estas son las únicas actitudes deseables en el uso de los bienes; no es posible, por ejemplo, usarlos mansa o valientemente, pero sí moderada y liberalmente, de modo que estas son necesariamente las actitudes respecto a ellos.

Es absurdo también que, igualando las propiedades ²⁰⁶, 10 no tome medidas sobre el número de ciudadanos, y deje

²⁰³ No se encuentra dicho expresamente en las *Leyes*, pero Aristóteles puede deducirlo de IV 704-709; V 747d; y también de I 625c; VIII 842c-e.

²⁰⁴ Cf. *infra*, II 7, 1267a17 ss.; IV 4, 1291a6-22. Y *Leyes* V 737c-d; I 628d.

²⁰⁵ Cf. PLATÓN, *Leyes* V 737d.

²⁰⁶ Cf. PLATÓN, *Leyes* V 740b-741a.

la natalidad sin límite ²⁰⁷, como si bastara para mantenerse el mismo número la infecundidad de una cierta cantidad de habitantes, puesto que parece que esto sucede en las ^{1265b} ciudades actuales ²⁰⁸. Pero eso debe ser precisado con más exactitud en esa ciudad que en las actuales: ahora nadie está necesitado, porque los bienes se reparten entre toda la población, sea cual sea el número; pero entonces, al ser indivisible la propiedad ²⁰⁹, es forzoso que el exceso de ¹² población, sea más o menos cuantioso, no tenga nada. Se podría suponer que es necesario limitar la procreación más que la propiedad, de modo que no se engendren más de cierto número, y establecer éste atendiendo a las eventualidades ²¹⁰ de que mueran algunos de los nacidos ¹³ y a la infecundidad de otros. El dejar de lado esto, como ocurre en la mayoría de las ciudades, llega a ser forzosamente causa de pobreza para los ciudadanos, y la pobreza engendra sediciones y crímenes. Fidón de Corinto ²¹¹, uno de los más antiguos legisladores, creyó que las casas y el número de ciudadanos debían permanecer iguales, aunque

²⁰⁷ Platón considera también la posibilidad de que el exceso de población salga al extranjero y funde una colonia: cf. *Leyes* V 740d-e; XI 923d; V 736a. *Político* 293d.

²⁰⁸ No parece que es esta la razón que da Platón.

²⁰⁹ La propiedad no se puede dividir ni por testamento, cf. *Leyes* V 740b; ni por venta, 741b; ni de otra manera, 742c; ni por el Estado, IX 855a ss.; 856d-e; X 909c ss.

²¹⁰ Aristóteles piensa en la posibilidad de las estadísticas demográficas. Respecto a las eventualidades de muerte e infecundidad también Platón piensa en ellas; cf. *Leyes* V 740c-e.

²¹¹ Fidón de Corinto, probablemente el mismo que el tirano de Argos (cf. *infra*, V 10, 1310b26), fijó el número de propiedades iguales y el de los ciudadanos, pero no se preocupó de la igualdad de los lotes. En cambio, Platón en las *Leyes* implanta la igualdad de bienes y fija el número de familias, pero no fija el número de ciudadanos.

al principio todos tenían lotes de tierra desiguales en extensión. Y en las *Leyes* ocurre lo contrario. Pero sobre estas 14 cuestiones, de qué modo nos parece mejor, lo diremos después ²¹².

También se ha omitido en las *Leyes* en qué han de distinguirse los gobernantes y los gobernados. Pues dice ²¹³ sólo que, como la relación de la urdimbre a la trama, hecha de distinta lana, así también debe ser la de los gobernantes con los gobernados. Puesto que permite que la ha- 15 cienda entera aumente hasta quintuplicarse ²¹⁴, ¿por qué no había de ser lo mismo con la tierra hasta un cierto límite?

También hay que examinar la división de las casas, por si no conviene a la administración doméstica, pues asignó a cada uno dos edificios, en lugares separados, y es difícil habitar dos casas.

El sistema, en su conjunto, no quiere ser ni una demo- 16 cracia ni una oligarquía, sino un término medio entre ambas, al que llaman «república» ²¹⁵, pues es el régimen de los que tienen armas pesadas. Si establece este régimen como el más asequible a las demás ciudades, quizá lo ha propuesto bien; pero si lo considera como el mejor después del de la *República* no lo ha hecho bien. Tal vez alguien

²¹² Cf. *infra*, VII 10, 1330a2-23; VII 16, 1335b19-26.

²¹³ Sobre lo que dice Sócrates, véase PLATÓN, *Leyes* V 734e.

²¹⁴ Véase la misma referencia al quintuplo *infra*, II 7, 1266b5 ss. Y PLATÓN, *Leyes* V, 744c.

²¹⁵ El término *república* recoge el griego *politeía*. Aristóteles critica la constitución de las *Leyes* de Platón y describe ese régimen mixto como el mejor para los estados, y la constitución de Esparta es un ejemplo vivo; cf. *infra*, IV 9, 1294b18 ss. En el presente pasaje, en cambio, Aristóteles distingue entre la constitución esparciata y la *politeía*. Los que tienen armas pesadas son los soldados hoplitas que llevaban casco, coraza, grebas, escudo, lanza, espada y puñal; todo ello pesaba unos treinta y cinco kilogramos.

podría alabar el de los lacedemonios o incluso algún otro más aristocrático. Algunos dicen ²¹⁶ que el mejor gobierno debe ser una mezcla de todos los regímenes, y por eso elogian el de los lacedemonios. Éstos dicen que es una mezcla de oligarquía, monarquía y democracia; la realeza, según ellos, es la monarquía, el gobierno de los ancianos la oligarquía, y que se gobiernan democráticamente bajo el de los éforos, ya que éstos se eligen del pueblo ²¹⁷. Según otros, el eforado es una tiranía, y el gobierno democrático está representado en las comidas en común y en ^{1266a} el resto de la vida cotidiana.

¹⁸ En las *Leyes* se ha dicho que es necesario que el régimen mejor se componga de democracia y de tiranía ²¹⁸, las cuales o no pueden considerarse en absoluto como regímenes de gobierno, o como los peores de todos. Opinan mejor los que mezclan más; pues el régimen compuesto de más elementos es mejor ²¹⁹.

En segundo lugar, ese régimen es evidente que no tiene ningún elemento monárquico, sino oligárquicos y democráticos, y tiende a inclinarse más hacia la oligarquía.

¹⁹ Esto se ve claro por el modo de nombrar los magistrados.

²¹⁶ Unos, que no participan de la opinión de Aristóteles, consideran elementos de la constitución esparciata la monarquía, la oligarquía y la democracia. Otros añaden un cuarto elemento, la tiranía. En la constitución de Esparta, Aristóteles ve una república, *infra*, IV 9, 1294b16; una aristocracia en V 7, 1306b29, y una monarquía en V 11, 1313a25 ss.

²¹⁷ Sobre el pueblo de Lacedemonia, cf. *infra*, II 9, 1270b8 ss.; IV 9, 1294b29 ss.

²¹⁸ Cf. *infra*, IV 8, 1293b28; IV 2, 1289b2.

²¹⁹ Una aristocracia, como la de Esparta, que combina tres elementos, riqueza, libertad y virtud, es superior a una república, como la de las *Leyes*, que combina dos, riqueza y libertad. Cf. *infra*, IV 8, 1294a15; V 7, 1307a7 ss.

El hecho de que sean sorteados de entre los ya elegidos ²²⁰ es común a muchos sistemas, pero el que sea obligatorio para los más ricos asistir a la asamblea, elegir a los magistrados o intervenir en cualquier otro asunto político, mientras los demás quedan exentos, eso es oligárquico, así como procurar que sean más numerosos ²²¹ los magistrados procedentes de las clases ricas, y que las magistraturas más altas estén desempeñadas por los mayores tributarios ²²². Incluso la elección de los consejeros la hace ²⁰ oligárquica ²²³: todos toman parte en la elección obligatoriamente, cuando se trata de elegir entre los ciudadanos de la primera clase; luego otros tantos de la segunda, y después de la tercera. Pero el voto no es obligatorio para todos cuando se trata de los de tercera y cuarta clase, y en la elección de ciudadanos de la cuarta clase el voto sólo es obligatorio para los de primera y segunda. Y después dice que debe elegirse un número igual de ²¹ cada clase. Así que serán más y mejores los magistrados

²²⁰ El echar a suertes para nombrar a los magistrados es democrático, el voto es oligárquico; éste tiene lugar para la elección del Consejo, de los astínomos y de los presidentes de los juegos; cf. PLATÓN, *Leyes* VI 756b-c; VI 763d ss.; 765b-d. Platón no habla de la presencia obligatoria más que para las primeras clases, *Leyes* VI 764a (cf. *infra* IV 13, 1297a17 ss.).

²²¹ Pertenecen a la primera y segunda clase los astínomos y agoránomos (cf. *Leyes* VI 763d-e). El maestro principal de la educación es elegido entre los guardianes de las leyes (cf. VI 766b). Y véase sobre el Consejo Nocturno: *Leyes* XII 951d-e.

²²² Cf. PLATÓN, *Leyes* VII 753b ss.; 755b ss.

²²³ Cf. PLATÓN, *Leyes* VI 756b-c. El pasaje que sigue tiene también otras interpretaciones, con el fin de poner de acuerdo el texto de Aristóteles con la descripción que da Platón. Cf. ARISTÓTELE, *Politique* [trad. JEAN AUBONNET], París, 1968, libros I, II, pág. 68 y nota 1, y M. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887-1902.

procedentes de los mayores tributarios ²²⁴, porque algunos de las clases populares, al no ser obligatorio, no votarán.

- 22 Así pues, que tal régimen no debe componerse de democracia y monarquía parece evidente por estas razones y por las que diremos después ²²⁵, cuando nos propongamos el examen de tal régimen. Además, tiene un riesgo elegir los magistrados entre ciudadanos ya elegidos, pues si algunos, aunque sean pocos, quieren ponerse de acuerdo, siempre se hará la elección según su voluntad. Esta es la manera en que se presenta el régimen propuesto en las *Leyes*.

- 7 Existen también algunos otros regímenes. Unos propuestos por particulares; otros, por filósofos y políticos, pero todos son más próximos a los establecidos y a los actualmente en vigor que esos dos examinados. Ningún otro ²²⁶ ha hecho innovaciones sobre la comunidad de mujeres e hijos, ni sobre comidas en común para las mujeres, sino que comienzan más bien por las necesidades ordinarias.
- Otras teorías políticas:
Faleas de Calcedonia*

- 2 A algunos les parece que lo más importante es regular bien lo relacionado con la propiedad, pues dicen que todas las revueltas civiles se producen en torno a ella. Por eso Faleas de Calcedonia ²²⁷ fue el primero que introdujo esta

²²⁴ Los ciudadanos más respetables son los que toman más interés en la vida política. Así este modo oligárquico contiene elementos aristocráticos. Cf. *infra*, III 13, 1283a36.

²²⁵ Cf. *infra*, IV 7, 1293a35 hasta IV 9, 1294b39; IV 12, 1296b34-38; 12, 1297a7 hasta 13, 1297b38.

²²⁶ Cf. *supra*, II 12, 1274b9.

²²⁷ Faleas, contemporáneo de Platón fue el primero en introducir esta legislación para evitar revueltas civiles. Otros anteriores a Faleas, como Fidón de Corinto, ya se habían ocupado de regular la propiedad; cf. *supra*, II 6, 1265b12; e *infra*, 7, 1266b16.

cuestión, al decir que las posesiones de los ciudadanos deben ser iguales. Y creía que esto no era difícil de hacer ^{1266b3} en las ciudades en el momento de su fundación. En las ya establecidas era más laborioso; sin embargo, muy pronto podrían igualarse si los ricos dieran dotes ²²⁸ y no las recibieran, y los pobres no las dieran y sí las recibieran. Platón, al escribir las *Leyes* pensaba que se debía permitir ⁴ la propiedad hasta un cierto límite, pero eso no daría la posibilidad a ningún ciudadano de tener más del quintuplo del mínimo fijado, como se ha dicho antes ²²⁹.

Pero no deben omitir los que así legislan una cuestión ⁵ que de hecho olvidan ²³⁰: que al fijar la cantidad de la propiedad conviene también fijar el número de hijos. Pues si el número de hijos sobrepasase la magnitud de la propiedad, será forzoso anular la ley, y, aparte de esta anulación, es malo que muchos ciudadanos pasen de ricos a pobres; pues es difícil que tales no sean revolucionarios.

Así pues, la igualdad de la propiedad tiene una eviden- ⁶ te influencia en la comunidad política, y algunos de los antiguos parecen haberlo reconocido. Por ejemplo, Solón ²³¹ lo estableció en su legislación, y en otras partes ²³² existe una ley que prohíbe adquirir toda la tierra que uno quiera. Igualmente, las leyes prohíben vender la hacienda, como

²²⁸ Platón suprime las dotes totalmente en *Leyes* V 742c; VI 774c.

²²⁹ Cf. *supra*, II 6, 1265b21-23.

²³⁰ Cf. *supra*, II 6, 1265a38-b16.

²³¹ Según algunos, se refiere a la anulación de las hipotecas y de la *seisákththeia*, *descarga de deudas*. Véase ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G., 70, Madrid, 1984, pág. 64 y nota 31 a pie de página.

²³² Parece que hubo leyes de esta clase en Turios (cf. *infra*, V 7, 1307 a 29 ss.), y en Élide (cf. VI 4, 1319a6 ss.), y en Afitis (cf. VI 4, 1319a6 ss.). Los locrios a los que se refiere a continuación son los occidentales, cuyo legislador fue Zaleuco; cf. *infra*, II 12, 1274a22.

entre los locrios hay la ley de no vender, a no ser que se demuestre que ha ocurrido una desgracia manifiesta; 7 y también está legislado conservar los antiguos lotes de tierra.

La abrogación de esta ley en Léucade ²³³ hizo su régimen político demasiado democrático, pues sucedía que el acceso a las magistraturas, ya no era a partir de una determinada tributación.

Por otra parte es posible que exista la igualdad de la propiedad y que ésta sea demasiado abundante, de modo que se viva en la molicie, o bien demasiado escasa de suerte que se viva penosamente. Es evidente, por tanto, que no es suficiente que el legislador establezca la igualdad de la propiedad, si no apunta como objetivo 8 a un término medio. Y aun cuando se estableciera para todos una propiedad moderada, no serviría para nada, porque es más necesario igualar las ambiciones ²³⁴ que la propiedad, y eso no es posible si no se da por medio de las leyes una educación suficiente. Quizá replicaría Faleas que eso es precisamente lo que él dice; cree, en efecto, que en las ciudades debe existir la igualdad en esas dos 9 cosas: la propiedad y la educación ²³⁵. Pero es preciso decir cuál será la educación, y el que sea una y la misma de nada sirve. Es posible que sea una y la misma, pero que sea tal que de ella surjan hombres predispuestos a ser ambiciosos de riquezas u honores, o ambas cosas.

²³³ Léucade, colonia de Corinto, fue fundada en el s. VII en la costa de Acarnania, en la parte occidental de Grecia.

²³⁴ Cf. PLATÓN, *Leyes* V 736e; 742e.

²³⁵ Esta misma igualdad de formación se encuentra en Esparta; cf. *infra*, IV 9, 1294b21. Concuerta con Faleas en este tema; véase *infra*, VIII 1, 1337a21 ss.

LIBRO II

Además, las sublevaciones se producen no sólo por la 10 desigualdad de la propiedad, sino también por la de los honores, y en un sentido opuesto en uno y otro caso: las masas se sublevan por la desigualdad de las propiedades, 1267a y las clases distinguidas por los honores, si son igualados; de ahí el verso:

En una misma estimación el noble y el plebeyo ²³⁶.

Los hombres no sólo delinquen por las cosas necesarias 11 —cuyo remedio cree Faleas que es la igualdad de la propiedad, de modo que no se robe por pasar frío o hambre—, sino también para gozar y saciar sus deseos. Si sus deseos van más allá de lo necesario, para su apaciguamiento delinquirán. Y no sólo por este motivo, sino también, 12 siempre que lo deseen, para gozar de los placeres sin dolores ²³⁷.

¿Cuál es el remedio para estos tres males? Para uno, una propiedad pequeña y una ocupación; para otro, templanza; en cuanto al tercero, si algunos quisieran disfrutar por sí mismos, no buscarían remedio sino en la filosofía, pues los demás placeres necesitan de otras personas. Los mayores delitos se cometen a causa de los excesos y 13 no por las cosas necesarias. Por ejemplo, los hombres no se hacen tiranos para no pasar frío ²³⁸. Y por eso los grandes honores se dan al que mata no a un ladrón sino a

²³⁶ Cf. HOMERO, *Iliada* IX 319.

²³⁷ Pasaje que tiene varias correcciones en su tradición textual y da lugar a diversas interpretaciones que intentan hacerlo compatible con otros textos de Aristóteles en donde dice que los placeres sin dolor no son acompañados de deseo. Cf. *Ética a Nicómaco* VII 13, 1152b36; III 14, 1119a4. *Ética a Eudemo* II 10, 1225b30.

²³⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 10, 1134b7.

un tirano ²³⁹. De modo que el tipo de gobierno de Faleas es sólo una ayuda contra las pequeñas injusticias.

- 14 Además, quiere disponer numerosas medidas, con las que se asegure el buen gobierno de la ciudad en el interior, pero hay que considerar también las relaciones con los vecinos y con todos los extranjeros. En consecuencia, es necesario organizar el régimen en cuanto a su fuerza militar,
- 15 de la que Faleas nada ha dicho. Igualmente también respecto de la riqueza: no sólo debe ser suficiente para las necesidades de la ciudad, sino también para los peligros del exterior. Por eso ni conviene que sea tan grande que los vecinos más poderosos la codicien y los que la poseen no puedan rechazar a los agresores, ni tan pequeña que no puedan sostener una guerra contra un enemigo igual
- 16 o semejante. Aquel, ciertamente, no ha definido nada de esto, pero no debe olvidarse que conviene cierta abundancia de riqueza. Quizá el mejor límite sea que los más fuertes no saquen provecho en hacer una guerra a causa del exceso de riqueza, sino que sea tal que no puedan hacerla.
- 17 Así, Eubulo ²⁴⁰, cuando Autofrádates iba a asediar Atarneo, le aconsejó que, considerando el tiempo necesario para tomar la plaza, calculase el gasto durante ese tiempo. Pues estaba dispuesto a dejarle Atarneo si le pagaba una

²³⁹ Se está refiriendo, sin duda, a los honores que los atenienses tributaban a Harmodio y a Aristogitón, que asesinaron al tirano Hiparco, hijo de Pisístrato.

²⁴⁰ Eubulo era tirano de Atarneo y Aso, ciudades situadas en la costa de Asia Menor, frente a la isla de Lesbos. Autofrádates, general del rey persa, sitió Atarneo probablemente en 359 a. C., en una campaña emprendida contra Artabazo, sátrapa de Frigia que se había sublevado contra el rey. Aristóteles conocía bien esta zona y sus circunstancias históricas; estuvo en Asos después de 347 como huésped del sucesor de Eubulo, Hermías, con cuya hermana se casó.

cantidad menor. Estas palabras hicieron que Autofrádates reflexionara y abandonara el asedio.

Es, desde luego, una medida conveniente que sean iguales las propiedades de los ciudadanos para que no haya revueltas entre unos y otros, pero no tiene gran importancia, por así decir. De hecho, los nobles se indignarían pensando que no es justo que fueran iguales²⁴¹, y por ello se les ve muchas veces en ataques y rebeliones. Además, la ambición de los hombres es insaciable: al principio basta con dos óbolos²⁴², pero cuando esto es ya una costumbre establecida, siempre necesitan más, hasta el infinito, porque la naturaleza del deseo no conoce límites, y la mayor parte de los hombres viven para colmarla.

El principio de la reforma consiste, más que en igualar las haciendas, en formar a los ciudadanos naturalmente superiores, de tal modo que no quieran obtener más, y a las clases bajas para que no puedan, es decir, que sean inferiores pero sin injusticia.

Tampoco ha hablado bien de la igualdad de la propiedad, pues sólo iguala la propiedad de la tierra, y existe también una riqueza de esclavos, ganados, dinero y la abundante provisión de los llamados bienes muebles²⁴³. Por tanto, hay que buscar la igualdad o una medida moderada

²⁴¹ Cf. *infra*, III 13, 1284a9, y Tucídides, VIII 89, 4.

²⁴² Se trata de una circunstancia histórica muy concreta de Atenas del s. V a. C. El gobierno de la ciudad concedía, a expensas del *teórico*, a cada ciudadano que lo pedía, dos óbolos para poder asistir a las representaciones públicas. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G., 70, Madrid, 1984, pág. 157 y nota 379 a pie de página, para el *theorikón*, «fondo público», para subvencionar a los ciudadanos pobres.

²⁴³ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica*, I 5, 1361a12. JENOFONTE, *Económicos* IX 6-10.

- 22 de todas estas cosas, o bien dejarlo ir todo. Es evidente, a partir de esta legislación, que Faleas organiza una ciudad pequeña, si todos los artesanos ²⁴⁴ han de ser esclavos públicos, en vez de constituir un complemento de la ciudad ²⁴⁵.
- 23 Pero si han de ser esclavos de la ciudad los que trabajan en obras públicas, deben serlo como en Epidamo ²⁴⁶ y de la forma en que Diofanto ²⁴⁷ dispuso en una ocasión en Atenas. Sobre el régimen político de Faleas, a partir de estas consideraciones, se podrá juzgar sin demasiada dificultad si tuvo errores o aciertos en lo propuesto.

8 Hipodamo ²⁴⁸, hijo de Eurifonte, de Mileto (que inventó el trazado de las ciudades y diseñó los planos del Pireo, mostrándose en todo lo demás de su vida en exceso original por afán de distinguirse, hasta el punto de que algunos consideraban que vivía de una manera demasiado afectada con sus cabellos largos y sus lujosos adornos, y

*El régimen político
de Hipodamo
de Mileto.
La inmutabilidad
de las leyes*

²⁴⁴ Sobre la consideración de los artesanos, cf. *infra* III 5, 1278a6 ss. Hipodamo de Mileto, que era uno de ellos, los hace ciudadanos de su Estado; cf. *infra*, II 8, 276b32. Faleas, en cambio, parece opuesto a ellos.

²⁴⁵ Cf. PLATÓN, *República* II 371e.

²⁴⁶ Epidamno, ciudad de gran importancia para el comercio, situada en Iliria, en la costa adriática, enfrente de Brindis, más tarde llamada Dirraquio, fue una colonia de Corinto y de Corcira, fundada en el s. VII a. C.

²⁴⁷ Sobre este proyecto de Diofanto no se conocen otras circunstancias; debió ser muy impopular en Atenas, que tenía muchos ciudadanos artesanos.

²⁴⁸ Hipodamo fue un famoso arquitecto en tiempo de Pericles. Su ciudad natal, Mileto, situada en la costa Jonia de Asia Menor, fue reedificada después de 480 a. C. según un plano geométrico. Hipodamo aprendió en su ciudad los métodos de urbanismo y los introdujo en Atenas. Pericles le encargó el trazado de la colonia de Turios, en el año 443 a. C. — Hipodamo, según se ve en este pasaje, pertenece a la generación innova-

además su vestido barato y de abrigo, no sólo en invierno sino también en la temporada de verano) con la pretensión de ser entendido en la naturaleza entera, fue el primero que, sin ser político, intentó hablar sobre el régimen mejor.

Proyectaba una ciudad de diez mil hombres ²⁴⁹, dividida en tres grupos ²⁵⁰: uno de artesanos; otro de agricultores, y el tercero, de defensores en posesión de las armas. Dividía también el territorio en tres partes ²⁵¹: una sagrada, otra pública y otra privada. Sagrada, aquélla de donde se hicieran los dones acostumbrados a los dioses; pública, aquélla de la que vivieran los defensores, y privada, la de los agricultores. Pensaba también que eran sólo tres los tipos de leyes ²⁵², ya que las causas por las que tienen lugar los procesos son tres en número: injurias, daños y muer-

dora y joven que siguió a las Guerras Médicas. Los ricos ornamentos a que se hace referencia tal vez indican su origen jonio y su influencia persa. Para las excentricidades de los milesios, cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VII 9, 1151a9.

²⁴⁹ ISÓCRATES, en *Panatenaico* 257, opone Esparta, que, según él, tenía dos mil ciudadanos, a los estados de diez mil. Hipodamo quería un estado grande pero mucho más pequeño que Atenas, que tenía aproximadamente veinte mil.

²⁵⁰ Tal vez esta idea se deba a una influencia recibida de Egipto; cf. *infra*, VII 10, 1329a40 ss. PLATÓN, *Timeo* 24a ss. ISÓCRATES, *Busiris* 15 ss. Ese interés por la división tal vez le venga de Ión de Quios; cf. ISÓCRATES, *Sobre el cambio de las fortunas* 268. Los Pitagóricos preferían también el número tres; pensaban que todo lo que era divisible por tres era perfecto. Aristóteles no está de acuerdo con esta división tripartita en la división de las tres partes de la ciudad; cf. *infra*, IV 4; VII 8, 9.

²⁵¹ Esta división del territorio se veía en muchos estados griegos, por ejemplo en Creta, en Lacedemonia y en Atenas. Para la división que hace Aristóteles, véase *infra*, VII 10, 1330a9 ss.

²⁵² Para Hipodamo, el dominio de las leyes parece reducirse al de los tribunales. Lo que piensa Aristóteles sobre la clasificación de los tribunales, véase *infra*, IV 16, 1300b18 ss.

tes. Establecía por ley también un tribunal supremo, al que debían remitirse todos los procesos que parecieran mal juz-
 1268a5 gados. Y lo constituyó con algunos ancianos elegidos. En cuanto a las sentencias de los tribunales, creía que no debían hacerse votando con guijarros, sino llevando cada uno una tablilla ²⁵³ en la que escribiría la sentencia, si era simplemente condenatoria; y la dejaría en blanco, si era una simple absolución. Y si en parte condenaba y en parte absolvía, eso lo explicaría. Pues pensaba que no era buena la actual legislación, pues obligaba a los jueces a perjurar al sentenciar lo uno o lo otro.

6 Establecía también una ley para honrar a los que inventaran algo útil para la ciudad, y para que los hijos de los muertos en la guerra recibieran su alimento por cuenta del erario público, como si eso no estuviese aún legislado
 7 en otras partes. Esa ley existe actualmente en Atenas y en otras ciudades. Todos los magistrados serían elegidos por el pueblo y consideraba pueblo a las tres partes de la ciudad. Los elegidos debían cuidar de los asuntos de la ciudad, de los extranjeros y de los huérfanos ²⁵⁴. Estas son las disposiciones principales y más dignas de mención de la ordenación de Hipodamo.

8 Se podría discutir en primer lugar la división del conjunto de ciudadanos. En efecto, los artesanos, los labradores y los que tienen armas participan todos en el gobierno de la ciudad, pero los agricultores no tienen armas, y los

²⁵³ Es un sistema semejante al descrito por PLATÓN, *Leyes* VI 753c, para la elección de los magistrados.

²⁵⁴ Para los asuntos del extranjero estaba el polemenco. La clasificación de Hipodamo da gran importancia a los asuntos del extranjero y a los huérfanos. Aristóteles da otras responsabilidades a los magistrados; cf. *infra* IV 15, 1299b10 ss.; VI 8.

artesanos ni tierra ni armas, de modo que llegan a ser casi esclavos de los poseedores de armas. Es imposible, así pues, 9 que participen de todos los cargos, ya que es necesario que los estrategos, los guardianes de la ciudad ²⁵⁵ y, en general, los magistrados supremos sean nombrados de entre los poseedores de armas. Y si no participan del gobierno, ¿cómo podrán sentirse afectos a él? Por otra parte, es necesario que los que poseen las armas sean más fuertes que las 10 otras dos partes, y eso no es fácil si no son muchos. Y si lo son, ¿por qué los otros han de participar en el régimen y ser dueños del nombramiento de los magistrados? Además, los agricultores, ¿en qué serán útiles a la ciudad? Artesanos han de existir necesariamente (pues toda ciudad necesita artesanos), y pueden vivir de su oficio como en las otras ciudades. Los agricultores, si proporcionaran el alimento a los poseedores de armas, serían con buena razón una parte de la ciudad, pero la realidad es que poseen su tierra propia y la trabajan particularmente. Además, 11 la tierra comunal de la que los defensores han de obtener su alimento, si la cultivan ellos mismos, no sería diferente la clase combatiente y la agricultora, como quiere el legislador. Y si son otros distintos de los que cultivan sus campos privados y de los combatientes, ese grupo será una cuarta parte de la ciudad, sin participación en nada, sino ajena al régimen. Y si uno supone que los mismos cultivan 12 la tierra privada y la pública, la cantidad de frutos cosechados será insuficiente para que cada uno cultive la tie- 1268b rra para dos casas ²⁵⁶. Y, ¿por qué no han de sacar simplemente de la tierra y de sus lotes el alimento para sí

²⁵⁵ Había una magistratura semejante en Larisa; cf. *infra*, VI 6, 1305b29. Era un cargo militar cuya función era proteger la ciudad de los enemigos del exterior.

²⁵⁶ Pasaje dudoso y que puede tener otras interpretaciones.

mismos y para los combatientes? Ciertamente, todas estas cosas resultan muy confusas.

13 No está bien tampoco la ley sobre la resolución de los jueces, lo de juzgar con distinciones, aún para una causa formulada en términos absolutos, y hacer del juez un árbitro. Eso se admite en el arbitraje, incluso con varios árbitros (pues se comunican entre sí acerca del fallo); pero en los tribunales no es posible, sino que la mayoría de los legisladores establecen lo contrario a esto: que los jueces no se comuniquen entre sí.

14 En segundo lugar, ¿cómo no va a ser confuso el fallo cuando el juez opine que el acusado debe pagar, pero no tanto como reclama el demandante? Si éste pide veinte minas, y el juez falla que diez (o un juez más y otro menos), o uno cinco y otro cuatro. De este modo es evidente que se dividirán: unos lo condenarán en todo y otros en
15 nada. ¿Cuál será el modo del cómputo de los votos? Además, nadie obliga a perjurar al que absuelve o condena de un modo absoluto, si la denuncia se ha formulado de modo absoluto y justo. Pues el que absuelve no juzga que el acusado no debe nada, sino que no debe las veinte minas. En cambio perjura aquel que lo condena si considera que no debe pagar las veinte minas.

16 En cuanto a que se debe reconocer cierto honor a los que descubren algo útil para la ciudad, no carece de riesgos el legislarlo, si bien es grato aunque sólo sea de oídas. Puede llevar a falsas denuncias y a cambios políticos en algún caso. Y conduce a otro problema y a diferente investigación.

Algunos se preguntan, en efecto, si es perjudicial o útil para las ciudades cambiar las leyes tradicionales, si hay
17 otra mejor. Por ello no es fácil asentir precipitadamente a lo dicho. si no conviene cambiarlas. Y puede ocurrir que

algunos propongan la abolición de las leyes o del régimen como un bien común. Puesto que hemos hecho mención de este tema, es mejor extenderse acerca de él un poco más. Tiene, como hemos dicho, una dificultad, y podría 18 parecer que es mejor el cambio. Al menos en las demás ciencias está admitido como conveniente; por ejemplo, la medicina, la gimnasia y, en general, todas las artes y facultades se han alejado de sus formas tradicionales, de modo que si la política ha de considerarse una de ellas, es evidente que necesariamente sucede lo mismo con ella. Una señal 19 podría decirse que se da en los mismos hechos. Las leyes antiguas son demasiado simples y bárbaras: los griegos llevaban armas ²⁵⁷ y se compraban las mujeres unos a otros ²⁵⁸. Y todo lo que queda de la legislación antigua 20 es de algún modo totalmente simple, como la ley que hay en Cime sobre el asesinato: si el acusador presenta una 1269a cierta cantidad de testigos en el asesinato de uno de sus parientes, el acusado es reo del crimen.

Pero, en general, todos buscan no lo tradicional, sino 21 lo bueno. Y es verosímil que los primeros hombres, ya fueran nacidos de la tierra o salvados de algún cataclismo ²⁵⁹ fueran semejantes a los hombres ordinarios e insensatos.

²⁵⁷ Cf. para este pasaje, por la semejanza de la descripción, TUCÍDIDES, I 5; I 6, 7.

²⁵⁸ La costumbre de comprarse las mujeres existía entre los tracios; cf. HERÓDOTO, V 6. Cf. también PLATÓN, *Leyes* VIII 841d.

²⁵⁹ Aristóteles se refiere a dos opiniones corrientes sobre el origen de los humanos: una era la que creía en la autoctonía, cf. HESÍODO, *Tra- bajos y días* 108; PÍNDARO, *Nemea* 6, 1; PLATÓN, *Menéxeno* 137d; *Ban- quete* 191b ss.; *Leyes* VI 782a ss. Aristóteles creía también que el mundo y la humanidad habían existido desde siempre; véase *Sobre la generación de los animales* II 1, 732a1 ss.; III 11, 764b28 ss. La otra opinión que Platón expone en *Leyes* III 677a ss. y en *Timeo* 22c, consideraba que los primeros hombres eran los supervivientes de algún gran cataclismo.

como se dice de los que nacieron de la tierra; de modo que es absurdo perseverar en sus opiniones. Pero además de esto, tampoco es mejor dejar inmutables las leyes escritas, porque, como en las demás artes, también en la normativa política es imposible escribirlo todo exactamente, ya que es forzoso que lo escrito sea general, y en la práctica son casos particulares.

De estos razonamientos es manifiesto que algunas leyes, y en ciertas ocasiones, se deben cambiar; pero para los que examinan el tema de manera diferente puede parecerles que exige mucha precaución. Cuando la mejora sea pequeña y, en cambio, sea malo el acostumbrar a abrogar con facilidad las leyes, es evidente que hay que permitir algunos errores de los legisladores y de los gobernantes. Pues el cambio no beneficiará tanto como dañará la costumbre de desobedecer a los gobernantes²⁶⁰. Es también engañosa la comparación con las artes; no es igual modificar un arte que una ley, ya que la ley no tiene ninguna otra fuerza más que hacerse obedecer, a no ser la costumbre²⁶¹, y eso no se produce sino con el paso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras nuevas debilita la fuerza de la ley. Y aun si se pueden cambiar, ¿se podrán cambiar todas y en todo régimen, o no?, ¿y a juicio de cualquiera o de quiénes²⁶²? Todas estas cuestiones comportan gran diferencia.

Dejemos, por ahora, esta investigación, pues no es el momento oportuno.

²⁶⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I 15, 1375b22. TUCÍDIDES III 37.

²⁶¹ La costumbre aparece como un tipo de fuerza que obliga; cf. *infra*, III 15, 1286b29; V 9, 1310a14 ss.

²⁶² Cf. PLATÓN, *Leyes* I 634d-e.

Acerca del régimen de Lacedemonia 9

La constitución de los lacedemonios y del de Creta y, más o menos, de todos los regímenes, hay dos cuestiones a examinar: una, si algo esta bien o mal legislado en relación con la ordenación mejor; la otra, si hay algo contrario al principio de base y al carácter del régimen establecido por ellos.

Que es necesario para una ciudad que pretende estar bien gobernada tener desahogo de las primeras necesidades ²⁶³, es un punto de común acuerdo. Pero no es fácil comprender de qué modo se logra. Los penestas de Tesalia ²⁶⁴ se han rebelado muchas veces contra los tesalios, e igualmente los hilotas contra los laconios (pasan la vida acechando sus infortunios). A los cretenses, en cambio, ³ no les ha sucedido nada semejante. La razón, probablemente, es que las ciudades vecinas, aunque están en guerra ^{1269b} entre sí, no se alían nunca con los rebeldes, porque no les conviene, por tener ellas también poblaciones sometidas ²⁶⁵. En cambio, todos los vecinos de los laconios eran

²⁶³ Cf. PLATÓN, *Timeo* 18b.

²⁶⁴ Aristóteles se refiere a tres sistemas de servidumbre que eran bien conocidos. En el presente pasaje cita dos: los penestas de Tesalia y los hilotas de Esparta. Los siervos, en Grecia, estaban a mitad de camino entre la libertad y la esclavitud; solían ser antiguos habitantes sometidos por los invasores vencedores. En el caso de Esparta, los inmigrantes dorios someten a la población originaria. — Aristóteles, en contra de otros que los defendían, pensaba que los siervos como los penestas y los hilotas son peligrosos en un estado, especialmente si los vecinos no son seguros; cf. *supra*, II 5, 1264a34 ss.; *infra*, VII 10, 1330a25 ss. Los siervos cretenses, debido a la lejanía de la isla, eran más tranquilos; cf. *infra*, II 10, 1272b18; *supra*, II 5, 1264a25 ss. Aristóteles en su estado ideal prefiere los esclavos a los siervos; cf. *infra*, VII 10, 1330a25 ss.

²⁶⁵ Debe aludir a los periecos; éstos pertenecían a la tierra más que al hombre. Su situación era menos dura que la de los esclavos. No poseían derechos políticos pero sí libertad personal. Véase R. MAISCH - F.

enemigos suyos: los argivos, los mesenios y los arcadios ²⁶⁶. Y entre los tesalios, al principio, hubo sublevaciones por estar en guerra con los colindantes aqueos, perrebos y magnesios.

4 Parece incluso que, sin otra dificultad, es arduo ya el tener que ocuparse de la manera como hay que tratar a los sometidos. Si se les deja sueltos se insolentan y se creen dignos de los mismos derechos que sus señores; si llevan una vida miserable, conspiran y odian. Es evidente que no se ha encontrado la mejor manera, cuando ocurre esto con el cuerpo de los hilotas.

5 Además, la licencia de las mujeres ²⁶⁷ es perjudicial tanto para el propósito del régimen como para la felicidad de la ciudad. Pues así como el hombre y la mujer son parte esencial ²⁶⁸ de la casa es evidente que también la ciudad debe considerarse dividida en dos partes aproximadamente iguales: el conjunto de los hombres y el de las mujeres; de suerte que en todos los regímenes en que va mal lo referente a las mujeres, hay que considerar que la mitad
6 de la ciudad está como sin leyes. Es lo que precisamente sucede en Lacedemonia: el legislador, queriendo que toda la ciudad fuese resistente ²⁶⁹, se ve que lo logró en cuanto

POHLHAMMER, *Instituciones griegas*, Madrid, 1951, pág. 18: «Periecos e hilotas».

²⁶⁶ La situación de estos pueblos es la siguiente: argivos al nordeste, mesenios al oeste y arcadios al noroeste de Laconia (Esparta). Perrebos al norte y magnesios al este de Tesalia.

²⁶⁷ Cf. una idea semejante en PLATÓN, *Leyes* I 637c; VI 781a-b.

²⁶⁸ Para las partes de una casa familiar, cf. *infra*, III 4, 1277a7, en donde los elementos de la familia son el hombre y la mujer. Pero *supra*, I 3, 1253b4-7, el hombre y la mujer son las partes más importantes, pero hay otras.

²⁶⁹ Puede compararse la descripción de la educación lacedemonia con *Leyes* I 633 ss.

LIBRO II

a los hombres, pero se ha descuidado con las mujeres, pues viven sin freno toda clase de intemperancia y molicie. Así, ⁷ es forzoso en un régimen de tal tipo que la riqueza sea estimada, especialmente si los hombres son dominados por las mujeres, como la mayor parte de los pueblos militarizados y belicosos, excepto los celtas ²⁷⁰ y algunos otros que estiman abiertamente el amor entre varones. Parece, ⁸ en efecto, que el primer mitólogo ²⁷¹, no sin razón, unió a Ares con Afrodita, pues todos los guerreros parecen inclinados al trato amoroso, ya al de los hombres, ya al de las mujeres. Por eso así sucedió entre los laconios ²⁷², y muchas cosas eran administradas por las mujeres en la época de la hegemonía ²⁷³. Por lo demás, ¿en qué difiere que ⁹ gobiernen las mujeres o que los gobernantes sean gobernados por las mujeres? El resultado es el mismo. Incluso para la audacia que no tiene ninguna utilidad en las cosas corrientes, y sólo, si acaso, en la guerra, fueron muy perjudiciales para ella las mujeres de los laconios. Lo demos- ¹⁰

²⁷⁰ Sobre el presente tema, cf. ATENEO, *Deipnosophistas* XIII 603a. DIODORO, V 32, 7. PLATÓN, *Leyes* I 637d ss., presenta a los celtas como guerreros a quienes les gusta el vino. Parece que habitan toda Europa occidental, cf. ARISTÓTELES, *Meteorología* I 13, 350a36 ss.; *Ética a Nicómaco* III 10, 1115b26 ss.; *Ética a Eudemo* III 1, 1229b28 ss. Aristóteles parece que no piensa sólo en pueblos bárbaros, puede aludir a los tebanos y también a los cretenses, cf. II 10, 1272a24; y también a los calcidios, cf. ARISTÓTELES, *fragmento* 93, 1492b22 ss.

²⁷¹ Para Aristóteles los mitos, igual que las leyes y las costumbres, son invención de unos hombres que quieren presentar bajo una forma imaginaria ciertas ideas; cf. *infra*, VIII 6, 1341b2. Para él los mitos contienen fragmentos de verdad salvados de períodos anteriores en los que florecía la filosofía y el arte; cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 8, 1074 1-14.

²⁷² Cf. PLUTARCO, *Agis* 7; *Licurgo* 14.

²⁷³ Parece referirse al período comprendido entre el fin de la Guerra del Peloponeso y la Batalla de Leuctra (403-371 a. C.).

traron durante la invasión de los tebanos ²⁷⁴; no fueron útiles para nada, como en otras ciudades, y causaron más confusión que los enemigos.

Parece verosímil que se haya dado esta licencia de las
 1270a11 mujeres entre los laconios desde el principio, pues, a causa de expediciones militares, los hombres pasaban mucho tiempo lejos de su país, guerreando contra los argivos y después contra los arcadios y mesenios. En su descanso de la guerra se ponían a disposición del legislador bien preparados por su vida de campaña (pues comporta muchos elementos de la virtud). En cambio a las mujeres se dice que Licurgo intentó someterlas a las leyes, pero como se
 12 le resistieron, desistió de ello. Estas son las causas de lo ocurrido y también evidentemente de este defecto del régimen. Pero nosotros no examinamos en qué se debe disculpar o en qué no, sino lo que está bien y lo que no lo está.

13 El que no esté bien dispuesto en lo referente a las mujeres parece, como ya se dijo antes ²⁷⁵, que no sólo produce un cierto indecoro del régimen mismo, sino que fomenta de algún modo la avaricia ²⁷⁶. Después de lo que se acaba de decir, podría alguien censurar la desigualdad de la
 14 propiedad, ya que sucede que unos poseen una hacienda excesivamente grande, y otros una totalmente pequeña; por eso la tierra ha pasado a unos pocos. Esto también está mal regulado por las leyes: el legislador desaprobó comprar o vender la tierra propia, y lo hizo con razón, pero dio

²⁷⁴ Después de la batalla de Leuctra, los tebanos, mandados por Epaminondas, invadieron varias veces Lacedemonia. Cf. JENOFONTE, *Helénicas* VI 5, 28. PLUTARCO, *Agis* 31.

²⁷⁵ Cf. *supra*, II 9, 1269b23 ss.; 1269b12-14.

²⁷⁶ La avaricia en los espartanos era un hecho conocido; cf. EURÍPIDES, *Andrómaca* 446.

la posibilidad de donarla o legarla a los que quisieran, y el resultado es necesariamente el mismo en ambos casos. Es 15 de las mujeres casi las dos quintas partes del país por haber muchas herederas ²⁷⁷ y porque se dan grandes dotes. Hubiera sido mejor haber ordenado no dar ninguna dote a una pequeña o moderada. En la actualidad es posible dar en matrimonio a la heredera a quien su padre quiera, y si muere sin testar, al que deje como tutor, ése la entrega en matrimonio a quien le plazca.

Así pues, pudiendo el país alimentar a mil quinientos 16 jinetes y a treinta mil hoplitas, el número de ciudadanos llegó a menos de mil ²⁷⁸. Los hechos mismos han mostrado con evidencia lo mala que era esa legislación. La ciudad no pudo soportar un solo revés ²⁷⁹, y pereció por falta de hombres ²⁸⁰. Cuentan que en tiempo de los primeros reyes 17 concedían la ciudadanía a extranjeros, de modo que en

²⁷⁷ Las guerras de Esparta, frecuentes y muy largas, ocasionan la muerte de muchos ciudadanos. Para la riqueza de las mujeres cf. PLUTARCO, *Agis* 4, 7. Para el sistema de transmitir la herencia más aceptado por Aristóteles cf. *infra*, V 8, 1309a23 ss. Y PLATÓN, *Leyes* XI 922e ss. Sobre el tutor, cf. PLATÓN, *Leyes* V 740b; es el pariente varón más próximo, y si hay varios el de más edad. Cf. DEMÓSTENES, *Contra Eubúlides* 41. Sobre las hijas herederas, según el derecho ático, cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G., 70, Madrid, 1984, párrafos, 9, 2; 42, 5; 43, 4; 56, 6; 58, 3, con notas a pie de página.

²⁷⁸ Aristóteles habla del tiempo anterior a la Batalla de Leuctra (371 a. C.). Se trata de Laconia y Mesenia unidas. En tiempos de Agis (241 a. C.) los esparciatas no eran más que 700 y sólo 100 conservaban el lote primitivo; cf. PLUTARCO, *Agis* 5.

²⁷⁹ Se refiere sin duda a la batalla de Leuctra, Cf. ISÓCRATES, *Arquídamo* 56.

²⁸⁰ Para la escasez de hombres, véase *infra*, III 5, 1278a31. En el presente pasaje parece referirse a los esparciatas propiamente dichos, no a los periecos ni a los hilotas.

esa época no hubo escasez de hombres, aunque estaban en guerra mucho tiempo y se dice que los esparciatas llegaron a ser incluso diez mil. Sin embargo, sea esto verdad o no, es mejor que la ciudad aumente en hombres gracias a una repartición igual de la propiedad.

18 También es opuesta a la corrección de este problema
1270b la ley sobre la natalidad. El legislador, queriendo que los espartanos sean los más posibles, impulsa a los ciudadanos a tener el mayor número de hijos posible; en efecto, tienen una ley que deja libre del servicio militar al padre de
19 tres hijos, y al de cuatro de todo impuesto. Luego es evidente que si el número aumenta y la tierra está así dividida, necesariamente habrá muchos pobres.

Por otro lado, también está mal la legislación sobre el eforado. Esta magistratura suya es soberana en los asuntos más importantes. Todos los éforos proceden del pueblo, de modo que muchas veces llegan al cargo hombres
20 muy pobres que por su indigencia son venales. Esto lo demostraron muchas veces en un tiempo anterior, y recientemente en lo de Andros ²⁸¹, cuando algunos corrompidos por dinero hicieron cuanto pudieron para arruinar la ciudad entera. Por ser una autoridad excesiva y tiránica ²⁸², incluso los reyes se veían obligados a hacerles halagos demagógicos, de suerte que también de este modo se perjudicaba al régimen que de aristocracia se convertía en demo-
21 cracia. Esta magistratura, sin duda, consolida el régimen; el pueblo está tranquilo porque participa del poder supremo, de modo que eso tanto si sucede por obra del legisla-

²⁸¹ No se sabe concretamente a qué asuntos de los andrios se refiere. Cf. W. L. NEWMAN, *The Politics*, II, pág. 333.

²⁸² Cf. *supra*, II 6, 1265b40; PLATÓN, *Leyes* IV 712d; JENOFONTE, *República de los lacedemonios* VIII 3-4.

dor ²⁸³ o por azar viene bien para los asuntos. En efecto, ²²
 si un gobierno pretende sostenerse, es necesario que todas
 las partes de la ciudad ²⁸⁴ quieran que exista y que permanezca. Los reyes así lo desean por la dignidad que tienen, los nobles por la *gerusía* (esta magistratura es un premio a la virtud ²⁸⁵), y el pueblo por el eforado (que se elige de entre todos). Era necesario, sin duda, que esta magistratura fuera electiva de entre todos, pero no del modo como es ahora pues es demasiado pueril ²⁸⁶. Además, puesto que son soberanos de decisiones importantes, siendo unos ciudadanos cualesquiera, por eso precisamente sería mejor que no juzgaran sino de acuerdo con normas escritas y con las leyes. Y el modo de vida de los éforos tampoco ²⁴
 está de acuerdo con el propósito de la ciudad; éste es relajado en exceso, mientras que el de los demás cae en un exceso de autoridad, hasta el punto de no poder resistirlo y escapan furtivamente para gozar de los placeres corporales.

Tampoco está bien lo relacionado con la magistratura de los ancianos. Siendo hombres de bien ²⁸⁷ y suficientemente educados en las virtudes de hombría, podría decirse de pronto que es conveniente para la ciudad. Sin embargo,

²⁸³ No de Licurgo, sino de Teopompo, según parece por el pasaje que se encuentra *infra*, V 11, 1313a26 ss.

²⁸⁴ «Todas las partes» se refiere en el presente pasaje a los reyes, las clases altas, el pueblo, enumeración muy diferente de la que hace en los libros IV 4; VII 8.

²⁸⁵ Cf. JENOFONTE, *La República de los lacedemonios* 1-3. DEMÓSTENES, *Contra Leptines* 107.

²⁸⁶ No se conoce cuál era ese modo de elección de los éforos. Algunos, después del pasaje de PLATÓN, *Leyes* 692a, piensan que era de una o de otra manera según determinasen los auspicios.

²⁸⁷ Cf. JENOFONTE, *La República de los lacedemonios* 10, 1.

el que de por vida sean soberanos de decisiones importantes es discutible, pues hay tanto como la vejez del cuerpo: la de la mente. Educados de tal modo que incluso el legislador desconfía de ellos como de hombres no virtuosos, es cosa que no deja de ser arriesgada. Y es notorio que los participantes de esta magistratura se dejan sobornar y ceder al favoritismo en muchos asuntos públicos. Por ello, sería mejor que no estuvieran exentos de rendición de cuentas, como ahora lo están. Podría creerse que la magistratura de los éforos controla todas las magistraturas, pero eso es una prerrogativa demasiado grande para el eforado, y no es ese el modo que nosotros decimos de cómo deben rendirse cuentas. Además la elección que hacen de los ancianos y el criterio que siguen es pueril, y no está bien que el mismo que va a ser merecedor del cargo lo solicite. Debe ejercer el cargo el digno de él, quiera o no quiera. En esto, el legislador se muestra actuando como para lo demás del régimen: procurando que los ciudadanos sean ambiciosos, se sirve de este medio para la elección de los Ancianos, ya que nadie solicitará el cargo si no es ambicioso. Sin embargo, la mayoría de los delitos voluntarios ocurren sin duda a causa de la ambición y de la avaricia de los hombres.

En cuanto a la realeza, si es mejor o no para las ciudades que exista, quede para otra discusión²⁸⁸. En todo caso, es mejor no como ahora, sino que cada uno de los reyes sea elegido según su propia vida²⁸⁹. Es evidente que ni

²⁸⁸ Cf. *infra*, III 14, 1285a35 ss.; 1288a29.

²⁸⁹ En Esparta reinaban a la vez dos reyes, pertenecientes a la familia de los Ágidas y a la de los Euripóntidas, que se consideraban descendientes de Heracles. La realeza era hereditaria. En el s. iv a. C., Lisandro, general lacedemonio, pretendía que la función real fuese como una clase de presidencia accesible según los méritos. Cf. PLUTARCO, *Lisandro* 30.

el legislador, tampoco él, puede hacerlos perfectos; por lo menos desconfía de que no sean hombres suficientemente buenos ²⁹⁰. Por eso los hacían acompañar en embajada por otros embajadores ²⁹¹ enemigos suyos, y creían que era una seguridad para la ciudad que los reyes estuvieran en discordia.

No es buena legislación tampoco la de las comidas ³¹ en común, llamadas *fidítia*, debida al que las instituyó en un principio. El gasto de las reuniones debía ser a expensas del erario público, como en Creta ²⁹². Pero entre los laconios cada uno tiene que contribuir, aunque algunos sean pobres y no puedan costear ese gasto, de modo que ocurre lo contrario del propósito del legislador. Pretende, en ³² efecto, que la institución de las comidas en común sea democrática, pero, así legislado, no resultan en absoluto democráticas, pues no es fácil para los muy pobres participar, y ésta es la definición tradicional de la ciudadanía: que el que no puede aportar esa contribución no participe de ella.

Algunos otros critican la ley referente a los almirantes ³³ y lo hacen con razón, pues es causa de discordias ²⁹³: además de los reyes, que son generales vitalicios, el almirantazgo constituye como una segunda realeza.

Y así se podría criticar el principio de base del legisla- ^{1271b34} dor, lo que precisamente ha criticado Platón en las *Le-*

²⁹⁰ Cf. *supra*, II 11, 1273a1-3.

²⁹¹ Dos éforos solían acompañar al rey.

²⁹² Cf. *supra*, II 10, 1272a13 ss. El tema de las comidas en común era de carácter político, puesto que la participación en ellas daba carta de ciudadanía.

²⁹³ Como en el caso de Lisandro, cf. *infra*, V 1, 1301b19 ss.; V 7, 1306b33.

yes ²⁹⁴: toda la ordenación de las leyes está orientada hacia una parte de la virtud, la bélica, ya que ésta es la útil para vencer. Por consiguiente, los lacedemonios se mantuvieron mientras guerrearon, pero sucumbieron al alcanzar el mando, porque no sabían estar ociosos ni habían practicado
 35 ningún otro ejercicio superior al de la guerra ²⁹⁵. Otro error ²⁹⁶, no menor que éste, es que creen que los bienes ²⁹⁷ por los que hay que luchar se consiguen más por la virtud que por el vicio, y en eso tienen razón; pero suponen que esos bienes son superiores a la virtud, y en eso se equivocan.
 36 También está mal lo regulado sobre las finanzas públicas entre los espartanos. No hay nada en el tesoro de la ciudad, aunque se ven obligados a mantener grandes guerras, y las contribuciones se pagan mal; como la mayor parte de la tierra es de los esparciatas, no se comprueban
 37 recíprocamente las contribuciones ²⁹⁸. Así ha resultado lo contrario a lo conveniente según el legislador: ha dejado a la ciudad sin recursos, y ha hecho avaros a los particulares. Sobre el régimen de los lacedemonios, baste con lo dicho. Esto es lo que principalmente uno podría criticar.

²⁹⁴ Cf. PLATÓN, *Leyes* 625c-638b; II 660 ss.; 666e; III 688a ss.; IV 705d. *República* VII 547e ss. Véase también *infra*, VII 2, 1324b7 ss.; VII 3, 1325a6 ss.; VII 14, 1333b12 ss.

²⁹⁵ Otra causa de la ruina del Estado fue la falta de hombres; cf. *supra*, II 9, 1270a34.

²⁹⁶ Cf. *infra*, VII 14, 133b9. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* VII, 15, 1248b37 ss. Respecto a Cartago menciona otro error semejante, cf. *infra*, II 11, 1273a37 ss. Ideas parecidas son expresadas por PLATÓN, *Leyes* II 661d-662b; ISÓCRATES, *Panatenáico* 187, 8; 228.

²⁹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I 6, 1363a8 ss.; son bienes como la riqueza, los honores, los placeres del cuerpo; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX 8, 1168b16 ss.

²⁹⁸ Este pasaje recuerda lo que Arquidamo y Pericles dicen en TUCÍDIDES, I 80, 4; I 141, 3, respectivamente.

El régimen político de Creta es muy parecido a éste²⁹⁹; en pequeñas cosas no es inferior, pero en conjunto es menos acabado. En efecto, parece, y así se dice, que el régimen de los laconios imita, en la mayor parte de los puntos, al de Creta; pero que la mayoría de las instituciones antiguas están menos elaboradas que las más modernas. Se dice³⁰⁰ que Licurgo, cuando emigró después de abandonar la tutela del rey Carilo, pasó la mayor parte del tiempo en Creta, a causa de la comunidad de su origen³⁰¹. Pues los licios eran colonos de los laconios, y los que llegaron para fundar la colonia adoptaron la ordenación legal que existía entre los que habitaban el país. Por eso incluso ahora los periecos utilizan el mismo tipo de leyes, cuyo sistema pasa por haber sido establecido por Minos en un principio. La isla parece estar naturalmente dispuesta y bien situada para la dominación de la

²⁹⁹ La semejanza de las constituciones de Creta y de Lacedemonia se vio pronto entre los griegos; cf. HERÓDOTO, I 65. Platón considera las dos constituciones timocráticas y hace una buena descripción de ellas. Cf. *República* VIII 544c; VIII 547a ss.; *Leyes* I 631b ss.; 634, 635 ss.; VII 780e ss.; IV 712e. Véase POLIBIO, VI 45 ss. La constitución cretense debe ser común a un número de ciudades de la isla, ya que Creta no forma un Estado único.

³⁰⁰ Cf. HERÓDOTO, I 65; según él Licurgo sacó sus leyes de Creta. Otros atribuyen las leyes a los consejos dados por la Pitia. Jenofonte en *República de los lacedemonios* 8, 5, y Platón no dicen nada de un origen cretense; cf. *Leyes* I 624a; I 632d; 634a. Isócrates las considera como un préstamo de Atenas en tiempos de Teseo. Cf. *Panatenáico* 152-153. — Carilo, según HERÓDOTO, VIII 131, habría vivido hacia 825 a. C.

³⁰¹ Cf. *supra*, I 2, 1252b21 ss. Esta comunidad de origen señala los lazos de una colonia con su metrópoli. Los habitantes de Licios constituyen una ciudad próxima a Cnosos y colonia de Lacedemonia.

Hélade. Ella controla todo el mar ³⁰², en cuyas costas están establecidos casi todos los griegos, pues dista poco, por un lado, del Peloponeso, y, por otro, de Asia a la altura del cabo Triopio y de Rodas. Por eso también Minos logró el dominio del mar ³⁰³, y sometió unas islas y colonizó otras, y, por último, atacando a Sicilia, terminó su vida allí cerca de Cámico.

5 La organización cretense es análoga a la de Laconia.
 1272a A los laconios les trabajan las tierras los hilotas ³⁰⁴, y a los cretenses los periecos, y unos y otros tienen comidas en común. En tiempos antiguos, los laconios las llamaban no *fidítia*, sino *ándria* como los cretenses, lo que prueba
 6 que esta institución vino de Creta. También la ordenación del régimen, pues los éforos ³⁰⁵ tienen el mismo poder que los llamados *kósmoi* en Creta, excepto que los éforos son cinco y los *kósmoi* diez. Los *gerontes* son iguales a los que los cretenses llaman Consejo. En cuanto a la realeza, antes existía ³⁰⁶, pero luego la abolieron los cretenses, y los
 7 *kósmoi* llevan la dirección de la guerra. De la asamblea

³⁰² Se refiere al Mediterráneo oriental, el mar Egeo.

³⁰³ Después de la invasión doria, Creta perdió su flota y su supremacía en el mar; cf. TUCÍDIDES, I 4.

³⁰⁴ Hace una separación entre la clase campesina y la clase militar. Esta situación se ve en los Estados de Creta, Lacedemonia y en Egipto; cf. *infra*, VII 10, 1329a40 ss. Las comidas en común parecen ser una institución con fines militares en su origen, cf. HERÓDOTO, I 65.

³⁰⁵ Cf. *infra*, V 11, 1313a25 ss., pasaje en el que Aristóteles atribuye la institución de los éforos a Teopompo y, por tanto, no se debería a un préstamo de Creta como pretende en el presente pasaje. Las funciones de los éforos son diferentes de la de los *kósmoi*, estos últimos están al frente de las tropas en campaña, cf. *infra*, II 10, 1272a9, cosa que no hacían los éforos.

³⁰⁶ Heródoto menciona un rey de Axos en Creta como abuelo del fundador de Cirene, según la tradición de esta colonia, cf. IV 154.

participan todos, pero no tiene otra facultad que la de ratificar con su voto las decisiones de los Ancianos y de los *kósmoi*.

Lo referente a las comidas en común está mejor entre los cretenses que entre los laconios. En Lacedemonia cada uno aporta lo fijado por cabeza, y si no lo hace, la ley le impide participar de la ciudadanía, como se ha dicho antes ³⁰⁷. En cambio, en Creta tienen un carácter más comunal, pues de todas las cosechas habidas, del ganado comunal y de las contribuciones que aportan los periecos, queda fijada una parte para los dioses y los servicios públicos y otra para las comidas en común, de modo que todos, mujeres, niños y hombres se alimentan a expensas del erario público. Respecto a la moderación de la comida que ⁹ consideraba beneficiosa ³⁰⁸, el legislador se dedicó a idear medios; y para la separación de las mujeres ³⁰⁹, para que no tengan muchos hijos, permitió las relaciones entre los varones ³¹⁰, acerca de las cuales, si son malas o no lo son,

³⁰⁷ Cf. *supra*, II 9, 1271a26-37.

³⁰⁸ Sobre este fin del legislador, véase JENOFONTE, *República de los lacedemonios* II 5-6; PLUTARCO, *Licurgo* 10.

³⁰⁹ Sobre la separación de las mujeres, Aristóteles aprueba el fin pero no los medios empleados en Creta; cf. *infra*, VII 16, 1335a36-b2.

³¹⁰ En tiempo de Aristóteles se creía que los cretenses habían sido los primeros en practicar la homosexualidad. PLATÓN en *Leyes* I 836c, afirma que fueron los cretenses quienes inventaron el mito de Ganimedes para encontrar una excusa divina a su inclinación. El escoliasta de Esquilo en *Siete contra Tebas* 81, pretende que Layo, padre de Edipo, fue el primero que la practicó (pues un oráculo le predijo que sería matado por su hijo) y que su muerte y las desgracias de su familia fueron el castigo de su falta. En la antigüedad esta práctica fue reservada a los hombres libres y prohibida a los esclavos. Esquines en su discurso *Contra Timarco* se vanagloria de ello. Platón en muchísimos pasajes lo proscribe con gran energía, cf. *Leyes* VIII 836c, y hace a los gimnasios responsables del origen de la pederastia en Creta y en Lacedemonia; cf. *Leyes*

habrá otra oportunidad de examinarlo; que lo referente a las comidas en común está mejor organizado en Creta que en Laconia, es evidente.

La institución de los *kósmoi* es aún peor que la de los 10 éforos. Pues lo malo que tiene la magistratura de los éforos existe también en éstos: cualquiera puede llegar a ella; pero la conveniencia que hay allí para el régimen no existe aquí. Allí, en efecto, por hacerse la elección entre todos, el pueblo participa en el poder supremo y desea la permanencia del régimen; aquí, en cambio, los *kósmoi* no se eligen de entre todos, sino de entre algunos linajes, y los An- 11 cianos de entre los que han sido *kósmoi*. Sobre los Ancianos podrían hacerse las mismas críticas que sobre los lacedemonios ³¹¹: el no rendir cuentas y el carácter vitalicio es una recompensa superior a sus méritos, y que manden no según leyes escritas, sino de acuerdo con su propio juicio, 12 es arriesgado. El que el pueblo esté tranquilo aunque no participe del poder no es ninguna señal de buena organización. Pues los *kósmoi* no sacan ningún provecho de su 1272b cargo, como los éforos, y por vivir en una isla están lejos de los que les pueden corromper ³¹².

13 El remedio que ponen a este defecto es absurdo y no de un régimen constitucional sino propio de un poder tiránico ³¹³: con frecuencia expulsan a los *kósmoi* por medio

I 636b. Sobre este tema véase H. I MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad*, Buenos Aires, 1965, capítulo III, «De la pederastia como educación», pág. 31 y ss.

³¹¹ Cf. *supra*, II 9, 1270b35-71a18.

³¹² Aristóteles consideraba el mundo persa y los estados continentales griegos como grandes fuentes de corrupción, cf. también HERÓDOTO, V 51; las islas griegas, al contrario, eran pobres, cf. ISÓCRATES, *Panegírico* 132; JENOFONTE, *Helénicas* VI 1, 2.

³¹³ El poder tiránico, *dynasteía*, descrito *infra*, IV 5, 1292b5; IV 6, 1293a30, es la forma extrema y la peor de la oligarquía. Es la tiranía

de una conspiración de sus colegas en el gobierno o de particulares. Y los *kósmoi* durante su cargo pueden renunciar a él. Ciertamente, es mejor que todo eso se haga legalmente y no según la voluntad de los hombres, pues no es una norma segura. Pero lo peor de todo es la suspensión ¹⁴ de esta magistratura que provocan con frecuencia los poderosos cuando no quieren someterse a la justicia. De modo que está claro que esta ordenación tiene algo de constitucional, pero no es un régimen constitucional, sino más bien una oligarquía tiránica. Tienen la costumbre de, dividiendo en facciones al pueblo y a sus amigos, establecer como una especie de monarquía, suscitar revueltas y luchar unos contra otros. Y ¿en qué difiere tal situación de ¹⁵ la desaparición de esa ciudad durante un tiempo y de una disolución de la comunidad política? Una ciudad en estas condiciones está en peligro frente a quienes quieren y pueden atacarla. Pero, como se ha dicho ³¹⁴, Creta se salva por su emplazamiento: su alejamiento ha ocasionado la expulsión de extranjeros ³¹⁵. Por eso, también los periecos ¹⁶ permanecen fieles a los cretenses, pero los hilotas se sublevaron con frecuencia ³¹⁶. Los cretenses no tienen dominios en el exterior y sólo recientemente ³¹⁷ una guerra con el

de un pequeño grupo de hombres poderosos y que toman medidas arbitrarias.

³¹⁴ Cf. *supra*, II 10, 1272a41.

³¹⁵ Como se acostumbraba a hacer en Esparta: los extranjeros que pasaban un tiempo allí eran rigurosamente vigilados y cuando los éforos lo consideraban conveniente eran expulsados.

³¹⁶ Sobre la tranquilidad y fidelidad de los periecos, cf. *supra*, II 9, 1269a40 ss.; en este pasaje nos da otra razón: los Estados de Creta, incluso en guerra, se prestan ayuda mutua contra los periecos sublevados. Sobre las revueltas de los hilotas, cf. PLATÓN, *Leyes* 777b.

³¹⁷ Según unos se trataría de la conquista de gran parte de la isla después de la batalla de Isos por Agis III, rey de Esparta, secundado

Tiene instituciones parecidas a las del régimen de Laco- 3
nia: las comidas en común de las asociaciones políticas ³²¹
son semejantes a las *fidítia*, y la magistratura de los Cien-
to Cuatro a los éforos (pero mejor: mientras los éforos
se eligen entre cualesquiera, esta magistratura se elige por
las cualidades). Los reyes y el Consejo de Ancianos son
análogos a los reyes y Ancianos de Esparta. Y también 4
con la ventaja de que los reyes no son del mismo linaje,
ni de uno cualquiera; si hay algún linaje que se distinga,
se eligen de él, más que atendiendo a la edad; pues una
vez establecidos con plenos poderes sobre asuntos impor-
tantes, si son gente simple ³²² pueden causar grandes da-
ños, como ya los causaron a la ciudad de los lacedemo- 1273a
nios.

La mayoría de los puntos que pueden ser criticados, 5
por ser desviaciones ³²³, son comunes a todos los regímen-
es de que hemos hablado. Respecto al principio de base
de la aristocracia o de la «república» ³²⁴ se inclina en unas
cosas hacia la democracia y en otras hacia la oligarquía.
Pues los reyes ³²⁵, junto con los Ancianos, si están todos
de acuerdo, son dueños de presentar un asunto y de no

³²¹ Las «asociaciones políticas» o «compañías» son términos para recoger el vocablo griego *hetairíai*. Según algunos son corporaciones de oficios o clubs, o bien secciones de voto con un carácter político.

³²² Cf. *infra*, VII 18, 1336b30; *Retórica* II 15, 1390b24.

³²³ Se refiere a las desviaciones de la mejor constitución (cf. *infra*, IV 3, 1290a24 ss.) y no a las desviaciones de las constituciones buenas como *infra*, III 7. Para entender bien el presente pasaje, debe leerse teniendo en cuenta el comienzo del capítulo 9.

³²⁴ La mejor constitución es una aristocracia mixta, es decir, una mezcla de aristocracia, oligarquía y democracia; o bien una *politeia*, en términos aristotélicos, mezcla de oligarquía y de democracia, que recogemos en el texto con la palabra «república».

³²⁵ Los reyes o sufetas parece que fueron dos como en Esparta.

presentar otro ante el pueblo; si no están de acuerdo también decide el pueblo sobre tales asuntos. Cuando éstos los presentan, conceden al pueblo no sólo el derecho de oír la opinión de los gobernantes, sino de decidir soberanamente, y a quienquiera le es posible oponerse a las propuestas, cosa que no ocurre en los otros regímenes ³²⁶.
 7 El que los pentarcas ³²⁷, que deciden soberanamente de muchos e importantes asuntos, sean elegidos por ellos mismos y elijan ellos la magistratura suprema de los Cien, y además ejerzan el poder más tiempo ³²⁸ que los demás (de hecho lo ejercen después de salir del cargo y desde su designación), son rasgos oligárquicos. En cambio, que no reciban un sueldo, ni se elijan por sorteo ³²⁹ debe ser considerado aristocrático, y cualquier otra disposición semejante, como la de que todas las causas sean juzgadas por los magistrados ³³⁰, y no unos unas y otros otras, como en Lacedemonia.

³²⁶ Se refiere a los de Lacedemonia y de Creta.

³²⁷ No se sabe nada de estos cuerpos de cinco magistrados. Sobre los Cien y los Ciento Cuatro, véase W. L. NEWMAN, *The politics of Aristotle*, Oxford, 1887-1902, II apéndice B, pág. 405.

³²⁸ Las magistraturas de corta duración son un signo de la democracia; cf. *infra*, VI 2, 1317b24.

³²⁹ Que los magistrados reciban un sueldo es democrático; cf. *infra*, VI 2, 1317b35-38. El no pagarles un sueldo es compatible con la aristocracia y con la oligarquía. Y lo mismo se puede decir del procedimiento de designarlos si es por elección y no por sorteo; cf. *infra*, IV 9, 1294b7-13, 32-33, etc. En estas disposiciones no hay ninguna desviación del principio de base de la constitución.

³³⁰ En Cartago y en Lacedemonia todos los procesos son juzgados por los magistrados y no por la asamblea popular, de la que en otros Estados un número de miembros es elegido anualmente para formar los tribunales; cf. *infra*, III 1, 1275b8 ss. En Lacedemonia cada cuerpo de magistrados tiene su competencia en determinadas cuestiones; cf. *infra*, IV 9, 1294b33. En Cartago, en cambio, todos los cuerpos de magistrados

Pero, sobre todo, la organización de los cartagineses 8 se desvía de la democracia hacia la oligarquía por cierta idea que es opinión de la mayoría: creen que debe elegirse a los magistrados no sólo por sus méritos sino también por su riqueza, pues es imposible que el que carece de recursos gobierne bien y tenga tiempo libre ³³¹. Si el elegir 9 a los gobernantes según su riqueza es oligárquico, y el hacerlo según su mérito es aristocrático, el sistema según el cual los cartagineses regulan su organización política sería un tercer modo, ya que mirando a estas dos condiciones los magistrados son elegidos, y especialmente los supremos, los reyes y los generales.

Pero hay que pensar que esta desviación de la aristocracia es un error del legislador ³³²; pues desde un principio una de las cosas más necesarias es procurar que los mejores puedan tener tiempo libre y no caigan en ignominia, no sólo en el ejercicio de su cargo, sino tampoco como particulares. Pero si hay que tener en cuenta la abundancia con vistas al ocio, es malo que puedan comprarse las magistraturas supremas ³³³, la realeza y el generalato. Esa ley 11 estima más la riqueza que la virtud y hace a la ciudad entera codiciosa. Lo que los dirigentes tomen como honroso ³³⁴, lo acogerá necesariamente la opinión de los demás

tienen una competencia general. Y Aristóteles considera esto último más propio de una aristocracia; tal vez porque en Cartago hay menos cuestiones que estén en manos de un pequeño número.

³³¹ Cf. *infra*, VII 5, 1326b30. PLATÓN, *Leyes* VI 763d.

³³² Cf. *supra*, II 9, 1269a35. Aristóteles corrige este error en su Estado ideal. Cf. *infra*, VII 9, 1329a17 ss.

³³³ La misma afirmación sobre la venalidad de las magistraturas la hace POLIBIO, VI 56, 4. Platón lo menciona a propósito de la realeza; cf. *República* VIII 544d.

³³⁴ Cf. PLATÓN, *Leyes* IV 711b ss. JENOFONTE, *Ciropedia* VIII 8, 5. ISÓCRATES, *Aeropagítico* 22; *Nicocles* 37.

- 1273b ciudadanos, y donde no se estima sobre todo la virtud no es posible que el régimen sea sólidamente aristocrático ³³⁵.
- 12 Es lógico que los que han comprado su cargo se acostumbren a lucrarse, cuando lo ejercen a costa de sus dispendios; pues es absurdo que uno que es pobre pero honrado quiera lucrarse, y no lo quiera un hombre inferior después de haber hecho sus gastos. Por eso los que son capaces de gobernar mejor, esos deben hacerlo. Y sería mejor que, aunque el legislador hubiera dejado a un lado la abundancia de las clases superiores, se hubiese cuidado del ocio de los gobernantes.
- 13 Puede parecer también mal que una misma persona ejerza varios cargos ³³⁶, práctica que es muy bien vista entre los cartagineses; pues cada labor se realiza mejor al cuidado de uno solo, y el legislador debe velar por ello y no ordenar que la misma persona toque la flauta y haga
- 14 zapatos. De modo que cuando la ciudad no es pequeña es constitucional y más democrático que participen muchos de las magistraturas, pues la participación común es mayor, como dijimos ³³⁷, y cada una de ellas ³³⁸ se cumple mejor y más rápidamente. Esto es evidente en los asuntos

³³⁵ Hay divergencia en la tradición textual; seguimos la lección que adopta J. Aubonnet. Aristóteles parece pensar que el dar demasiada importancia a la riqueza puede poner en peligro el carácter aristocrático de la constitución cartaginesa y transformaría finalmente en oligarquía.

³³⁶ Es semejante el principio platónico sobre la división del trabajo. Cf. *República* II 370c, 374c. Aristóteles considera que algunas tiranías han tenido su origen en la costumbre de ciertas oligarquías de confiar las más importantes magistraturas a una sola persona. Cf. *infra*, V 10, 1310b22.

³³⁷ Cf. *supra*, II 2, 1261b1 ss.

³³⁸ Cf. *supra*, I 2, 1252b3 ss. PLATÓN, *República* II 370c. ISÓCRATES, *Busiris* 16; *Nicoles* 18.

de la guerra y de la marina: en una y otra, el mando y la obediencia se distribuyen, por así decirlo, entre todos.

Aunque éste es un régimen oligárquico ³³⁹, los cartagineses rehúyen muy bien los peligros por el enriquecimiento de los ciudadanos ³⁴⁰: enviando periódicamente una parte del pueblo a las colonias. Con este remedio curan y hacen estable el régimen. Sin embargo, esto es obra del azar, cuando es el legislador el que debería hacer imposibles las revueltas civiles. Ahora, en cambio, si sobreviene algún infortunio y la masa del pueblo se rebela contra los gobernantes, no hay ningún remedio, dentro de las leyes ³⁴¹, para mantener la paz.

Este es el carácter ³⁴² de los regímenes de Laconia, de Creta y de Cartago, que tienen con justicia buena reputación.

Entre los que han expuesto alguna idea sobre la forma de gobierno, algunos no participaron en actividades políticas de ningún tipo, sino que pasaron toda su vida como particulares, y de casi todos ellos ya se ha dicho ³⁴³ lo que puede haber digno de mención.

*Solón. Otros
legisladores*

³³⁹ Cf. *infra*, V 12, 1315b11; V 1, 1302a4 ss. Sobre el remedio empleado en Cartago para dar estabilidad a la oligarquía, cf. *infra*, VI 5, 1320a35-b16.

³⁴⁰ Cf. *infra*, VI 5, 1320b4. Véase también POLIBIO, I 72, 2.

³⁴¹ Véase POLIBIO, VI 51, acerca del juicio que da sobre la Segunda Guerra Púnica.

³⁴² El final del capítulo 11 y todo el 12 algunos los consideran inauténticos, otros creen que son de Aristóteles pero su lugar no debía ser el que actualmente tienen. Y otros defienden su autenticidad y su lugar actual. Es verdad que el contenido del capítulo 12 encaja mal con el plan establecido al comienzo del libro II, según el cual el estudio de la constitución cartaginesa podía dar fin al presente libro.

³⁴³ Cf. *supra*, II 1, 1261a4; II 8, 1269a27.

Otros han sido legisladores, bien en sus propias ciudades, bien en algunas del extranjero después de haber sido admitidos, a título personal, en el cuerpo cívico ³⁴⁴; y entre éstos, unos fueron solamente autores de leyes, otros, además, de una constitución, como Licurgo y Solón; éstos establecieron a la vez leyes y constituciones.

2 Sobre la de los lacedemonios ya se ha hablado ³⁴⁵. En cuanto a Solón, algunos creen que fue un legislador respetable: abolió la oligarquía por ser demasiado absoluta, terminó con la esclavitud del pueblo y estableció la democracia tradicional, mezclando bien los elementos de la constitución, pues el Consejo del Areópago era un elemento oligárquico, las magistraturas electivas, aristocrático, y los tribunales, democrático. Parece ³⁴⁶ que Solón no abolió las instituciones que antes existían, el Consejo y la elección

³⁴⁴ En este pasaje nos parece correcta la interpretación de F. Martín Ferrero en la que se da al participio *politeuthéntes* valor pasivo, después de presentar razones muy justificadas para ello, en *El libro II de la Política de Aristóteles. La autenticidad del capítulo 12*, Salamanca, 1984, sobre todo pág. 45 ss.

³⁴⁵ Cf. *supra*, II 9, 1269a29-1271b17. Sobre la opinión de algunos a propósito de Solón, que se cita a continuación, cf. PLATÓN, *República* X 599b. Otros hacen a Solón creador del Areópago; cf. PLUTARCO, *Solón* 19. Aristóteles, recurriendo a la opinión de otros, hace a Solón responsable de la democracia extrema actual. La postura de Aristóteles claramente favorable a la legislación de Solón se ve *infra*, III 11, 1281b21-1282b41; IV 11, 1296a18 ss.; VI 4, 1318b27 ss. — La exposición que Aristóteles presenta aquí de la constitución de Solón es muy breve y la crítica que le hace también es menos detallada que la de las precedentes. Un desarrollo del mismo autor más amplio puede encontrarse en *Constitución de los atenienses* 6-11; 13, 3. Véase la traducción que hemos hecho para la Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1984, en donde presentamos numerosas notas explicativas a pie de página a las que haremos referencia en muchos pasajes.

³⁴⁶ En este punto parece que comienza la opinión propia de Aristóteles.

de los magistrados, sino que estableció la democracia al hacer que todos los ciudadanos formasen parte de los tribunales. Por eso, precisamente, algunos le reprochan ³⁴⁷ haber anulado el otro elemento al hacer al tribunal, designado por sorteo ³⁴⁸, dueño soberano de todas las decisiones. En efecto, una vez que éste tuvo fuerza, halagando al pueblo como a un tirano ³⁴⁹, transformaron la constitución en la democracia actual. Efiltes ³⁵⁰, con Pericles, disminuyó la competencia del Consejo del Areópago. Pericles ³⁵¹ estableció la retribución de los tribunales, y de este modo cada demagogo avanzó progresivamente hacia la democracia actual ³⁵².

Parece claro que esto no sucedió según el propósito de Solón, sino más bien por una coincidencia (el pueblo, en efecto, al llegar a ser causa del poderío naval en las Guerras Médicas ³⁵³, adquirió confianza en sí mismo y aceptó

³⁴⁷ Estos críticos eran opuestos a la democracia extrema; querían una constitución mixta como los defensores de Solón que arriba se mencionan.

³⁴⁸ La elección por sorteo que da paso a que todos puedan acceder a los tribunales, acentúa el carácter popular de la constitución.

³⁴⁹ En otros pasajes también Aristóteles compara la democracia extrema a la tiranía; cf. *infra*, IV 14, 1298a31 ss. Es una forma colectiva de tiranía; cf. IV 4, 1292a11.

³⁵⁰ Efiltes es un político ateniense, del partido democrático bajo el arcontado de Conón en 462-1 a. C.; redujo, en gran parte, las atribuciones del Consejo del Areópago; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, pág. 25 ss., y notas a pie de página, sobre la reforma de Efiltes. Fue asesinado en 461 a. C. y le sucedió en el partido democrático Pericles.

³⁵¹ Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, pág. 119 ss. y notas correspondientes a pie de página.

³⁵² Cf. *infra*, VI 4, 1319b21. Resulta curioso que Aristóteles evita mencionar Atenas cuando critica la democracia actual.

³⁵³ Es un tema muy repetido por los autores. Cf. *infra*, V 4, 1304a20; VIII 6, 1341a30. TUCÍDIDES, I 96. PLATÓN, *Leyes* IV 707 ss. y 708e. ISÓCRATES, *Sobre el cambio de fortunas* 316 ss. Sobre el papel del pueblo

a viles demagogos, a pesar de la oposición política de las gentes de bien ³⁵⁴). Puesto que parece que Solón concedió al pueblo la facultad, absolutamente necesaria, de elegir a los magistrados y pedirles cuentas ³⁵⁵ (pues si el pueblo no fuera soberano de esto, resultaría esclavo y hostil), pero proveyó todas las magistraturas con los notables y los ricos, pentacosíomedimnos ³⁵⁶ y zeugitas, y la tercera clase llamada de los caballeros; la cuarta clase era la de los jornaleros, que no participaban de ninguna magistratura.

y del Areópago, cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 23, 1, y notas correspondientes a pie de página. La exaltación del papel del Areópago la hace especialmente en el pasaje 23, 2.

³⁵⁴ En el presente pasaje, Aristóteles parece inclinarse a favor de los que se oponían a la democracia extrema, es decir, de los moderados que habían tenido como jefe a Aristides, Cimón, Tucídides, hijo de Melesias, Nicias y Terámenes, que se opusieron a los jefes democráticos desde Temístocles hasta Cleofonte.

³⁵⁵ Durante el ejercicio del cargo, los magistrados podían ser llevados ante un tribunal popular o ante la asamblea del pueblo, pero especialmente al dejar su cargo para rendir cuentas de su conducta. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 4, 2; 27, 1; 31, 1; 39, 6; 48, 4; 54, 2; 56, 1; 59, 2.

³⁵⁶ Los *pentacosíomedimnos*, en Ática eran los grandes propietarios que cosechaban como mínimo 500 *medimnos* o medidas de trigo. La extensión de terreno necesaria para cosechar 500 medimnos debía ser de unas 16 hectáreas. El medimno equivalía a unos 52 kgs. Los *zeugitas*, yunteros o yugeros, son los propietarios de una junta de bueyes, los que tienen recursos para poder mantenerlos. El término implica posesión de tierras. Son los que cosechan 200 medimnos. Los *caballeros* son los que cosechan 300 medimnos. Aunque los menciona en tercer lugar, en dignidad ocupan el segundo. La cuarta clase es la de los jornaleros, *thétes*; son los más humildes de los hombres libres. Poseen una renta inferior a 200 medimnos. Para sus derechos y participación en el cuerpo político, cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 26, 2; 47, 1. Y sobre estas cuatro clases véase el pasaje 7, 1-3 y notas a pie de página.

Fueron legisladores también Zaleuco ³⁵⁷, entre los locrios occidentales, y Carondas ³⁵⁸ de Catania, entre sus conciudadanos y en las demás ciudades calcídicas de Italia y Sicilia. Algunos ³⁵⁹ tratan de demostrar que Onomácritos ³⁶⁰, ⁷ que fue el primer experto en legislación, la practicó en Creta, aunque era locrio y vivía allí ejerciendo el arte adivinatoria; que Tales fue compañero suyo; Licurgo y Zaleuco, discípulos de Tales, y Carondas, discípulo de Zaleuco. Pero al decir esto hablan sin atender a la cronología ³⁶¹. ⁸

Filolao de Corinto ³⁶² fue también legislador de los tebanos. Filolao era de la familia de los Baquíadas y, siendo el amante de Diocles, el vencedor de los Juegos Olímpicos ³⁶³, cuando éste abandonó su ciudad horrorizado del amor de su madre Alcíone, marchó a Tebas, y allí acabaron su vida ambos. Todavía ahora se enseñan sus sepulcros, fácilmente visibles uno desde el otro, pero sólo uno es visible desde el territorio corintio, el otro no. Y cuenta la leyenda que ellos mismos dispusieron así su tumba: Dio- ⁹

³⁵⁷ Zaleuco vivió en torno a 664 a. C.; fue legislador de los locrios del sur de Italia. Su constitución era de tipo aristocrático.

³⁵⁸ Carondas fue legislador de las ciudades calcídicas. Su legislación tuvo mucho éxito y fue modelo para las leyes de las ciudades calcídicas de la Magna Grecia, Sicilia y Tracia. Parece que imitó el código de Zaleuco, pero dándole un carácter más democrático. Cf. *infra*, IV 12, 1297a7 ss.; IV 11, 1296a21; IV 13, 1297a21 ss.

³⁵⁹ Parece que uno de ellos fue el historiador Éforo. Véase nota de J. Aubonnet al pasaje en la edición que seguimos.

³⁶⁰ Probablemente se refiere al poeta y adivino de Atenas de fines del s. vi a. C.; si bien él es muy posterior a los demás legisladores que cita. Tales de Creta, llamado también Taletas, vivió en el siglo vii a. C.

³⁶¹ El anacronismo es claro para el legislador espartano Licurgo, que vivió en torno a 776 a. C. como una fecha más tardía.

³⁶² Aristóteles subraya el hecho de que fue legislador de su ciudad natal, y explica cómo llega a establecerse en Tebas.

³⁶³ En la 13ª Olimpiada, año 728 a. C.

- cles, por aversión a aquella pasión, para que la tierra de Corinto no fuera visible desde su tumba, y Filolao para que fuera visible. Esta es la causa por la que vivieron en Tebas, y Filolao fue legislador de los tebanos sobre diversas cuestiones, entre ellas sobre la natalidad, que algunos llaman leyes sobre la adopción. Y eso está legislado de manera peculiar por él, para conservar el número de lotes.
- 11 De Carondas no hay nada peculiar, excepto los procesos por falso testimonio (pues fue el primero en instituir su denuncia), pero en la precisión de las leyes afina aún más que los legisladores actuales.
- 12 Lo peculiar de Faleas es la igualación de las haciendas; de Platón, la comunidad de mujeres, hijos y hacienda, las comidas en común de las mujeres ³⁶⁴, y la ley sobre la bebida ³⁶⁵, que da a los sobrios la presidencia de los banquetes, y el entrenamiento en la milicia ³⁶⁶, para que los soldados lleguen a ser ambidextros mediante el ejercicio, en la idea de que no debe ser una mano útil y otra inútil.
- 13 Hay leyes de Dracón ³⁶⁷, pero las adaptó a la constitución existente; y no hay nada peculiar en ellas digno de mención, excepto su dureza por la magnitud de las penas. Pítaco ³⁶⁸ fue también autor de leyes pero no de consti-

³⁶⁴ Cf. *supra*, II 6, 1265a9 ss.

³⁶⁵ Cf. PLATÓN, *Leyes* I 637 ss.; 643 ss.; II 664; 666; 671-672.

³⁶⁶ Cf. PLATÓN, *Leyes* VII 794-795d.

³⁶⁷ Dracón fue legislador ateniense; publicó en 621 a. C. un código de leyes y no una constitución como Aristóteles pretende en la *Constitución de los atenienses* 4, pág. 60 y nota 20 a pie de página. Sobre la dureza de sus leyes, cf. ARISTÓTELES, *Retórica* II 23, 1400b21. A pesar de su dureza, Dracón sustituye la venganza de sangre por una sentencia judicial en caso de delito.

³⁶⁸ Pítaco de Mitilene, en la isla de Lesbos, vivió entre 650-570 a. C., aproximadamente. Gobernó su ciudad durante diez años. Cf. *infra*,

tución. Es una ley peculiar suya: que los borrachos, si delinquen en algo, paguen una pena mayor que los sobrios; como son más los que cometen actos de violencia estando borrachos que sobrios, no prestó atención a la indulgencia ³⁶⁹ mayor que se debe tener con los borrachos, sino a lo conveniente. Androdamante de Regio fue también le-¹⁴ gislador para los calcidios de Tracia; son suyas las leyes sobre el asesinato y las herederas; sin embargo, no se podría decir nada peculiar de él.

Queden examinados así los regímenes, los vigentes y los propuestos por algunos.

III 14, 1285a35 ss. Es considerado uno de los Siete Sabios. Practicó una política moderada como su contemporáneo Solón.

³⁶⁹ Aristóteles da dos opiniones distintas sobre la indulgencia que ha de tenerse con las faltas cometidas por los borrachos. Cf. *Ética a Nicómaco*, III 2, 1110b24 ss., y III 7, 1113b30 ss.

LIBRO III

TEORÍA GENERAL DE LAS CONSTITUCIONES A PARTIR DE UN ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS DE CIUDAD Y CIUDADANO

Definición de ciudadano

Para quien examina los regímenes po- 1 1274b
líticos, qué es cada uno y cómo son sus
cualidades, la primera cuestión a exami-
nar, en general, sobre la ciudad es: ¿qué
es la ciudad? Pues actualmente están
divididas las opiniones; unos dicen que la ciudad ha reali-
zado tal acción; otros, en cambio, dicen que no fue la ciu-
dad, sino la oligarquía o el tirano ³⁷⁰. Vemos que toda la
actividad del político y del legislador se refiere a la ciudad.
Y el régimen político es cierta ordenación ³⁷¹ de los habi-
tantes de la ciudad.

Puesto que la ciudad está compuesta de elementos, co- 2
mo cualquier otro todo compuesto de muchas partes, es
evidente que lo que primero debe estudiarse es al ciudada-

³⁷⁰ Cf. *infra*, III 3, 1, 1276a6 ss., y TUCÍDIDES, III 62, 4 ss.

³⁷¹ De qué ordenación se trata se ve en los pasajes siguientes: III
6, 1, 1278b8 ss.; IV 1, 10, 1282a15 ss.; IV 3, 5, 1290a7 ss.

no. La ciudad, en efecto, es una cierta multitud de ciudadanos, de modo que hemos de examinar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano. Pues también frecuentemente hay discusiones sobre el ciudadano y no están todos de acuerdo en llamar ciudadano a la misma persona. El que es ciudadano en una democracia, muchas veces no lo es en una oligarquía ³⁷².

- 3 Dejemos de lado a los que de un modo excepcional reciben esa denominación ³⁷³, como los ciudadanos naturalizados. El ciudadano no lo es por habitar en un lugar determinado (de hecho los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni tampoco los que participan de ciertos derechos como para ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; éstos, en efecto, lo tienen, mientras en muchas partes ni siquiera los metecos participan de él plenamente, sino que les es necesario designar un patrono, de modo que participan no plenamente de tal comunidad). Es el caso de los niños aún no inscritos ³⁷⁴ a causa de su edad y de los ancianos liberados de

³⁷² Por ejemplo, el artesano no era un ciudadano con todos los derechos en la oligarquía tebana. Cf. *infra*, III 5, 7, 1278a25; VI 7, 4, 1321a28; y sin embargo lo era en las oligarquías con base censitaria; cf. *infra*, III 5, 6, 1278a21.

³⁷³ Reciben esa denominación no por el modo normal de nacimiento. Los ciudadanos naturalizados en Atenas gozaban de la plenitud de derechos civiles y políticos, pero se les excluía del arcontado y del sacerdocio. Y frecuentemente no vivían en el Estado que les había dado el derecho de ciudadanía; así Dión era ciudadano naturalizado de Lacedemonia; véase, PLUTARCO, *Dión* 17, 49. E *infra*, V 10, 22, 1312a4.

³⁷⁴ En Atenas se refiere concretamente al registro de cada demo o la lista de ciudadanos conservada por el demarco. Los jóvenes llegaban a ser ciudadanos a los dieciocho años. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 41, 1, págs. 154-157, y notas a pie de página correspon-

todo servicio; se deberá decir que son ciudadanos en cierto modo, pero no en un sentido demasiado absoluto, sino añadiendo alguna determinación, a unos «imperfectos», a otros «excedentes por la edad» o cualquier otra semejante (no importa una que otra, pues está claro lo que se quiere decir).

Buscamos, pues, al ciudadano sin más y que por no tener ningún apelativo tal no necesita corrección ³⁷⁵ alguna, puesto que también hay que plantearse y resolver tales dificultades a propósito de los privados de derechos de ciudadanía y de los desterrados.

Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define ⁶ mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno. De las magistraturas, unas son limitadas en su duración, de modo que algunas no pueden en absoluto ser desempeñadas por la misma persona dos veces ³⁷⁶, o sólo después de determinados intervalos; otras, en cambio, pueden serlo sin limitación de tiempo, como las de juez y miembro de la asamblea. Tal vez podría alegarse que esos no ⁷ son magistrados ³⁷⁷ ni participan por ello del poder, pero

dientes. El servicio militar duraba dos años, por tanto sus derechos de ciudadano los alcanzaba al acabar el servicio. Respecto a los ancianos liberados de toda obligación y derecho ciudadanos, cf. PLATÓN, *República* VI 498c.

³⁷⁵ La corrección se refiere a añadir una precisión como la de ciudadanos que no tienen la edad, o ciudadanos que ya han pasado de la edad.

³⁷⁶ En Lacedemonia, la misma persona no podía ser dos veces navarco. Cf. JENOFONTE, *Helénicas* II 1, 7. En Atenas, esta circunstancia se aplica a muchos cargos. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 62, 3, pág. 201. En Turios, no se podía ejercer el cargo de estratego de nuevo más que después de cinco años. Cf. *infra*, V 7, 12, 1307b7 ss.

³⁷⁷ Cf. *infra*, III 11, 17, 1282a34; Aristóteles dice que los miembros de los tribunales y los miembros del consejo y de la asamblea no son magistrados individualmente, sino miembros de un cuerpo que es una

es ridículo considerar privados de poder a los que ejercen los poderes má altos ³⁷⁸. Pero no demos ninguna importancia a esto, pues es una cuestión de denominación, y no hay un término para lo que es común al juez y al miembro de la asamblea, no se sabe cómo debemos llamar a ambos. Digamos, para distinguirla, magistratura indefinida. Entonces establecemos que los que participan de ella son ciudadanos. Tal es la definición de ciudadano que mejor se adapta a todos los así llamados.

No debemos olvidar que las realidades cuyos supuestos difieren específicamente ³⁷⁹ —y uno de ellos es primero, otro segundo, y otro el siguiente— o no tienen absolutamente nada en común en cuanto tales, o escasamente. Y vemos que los regímenes políticos difieren unos de otros específicamente, y que unos son posteriores y otros anteriores. Los defectuosos y degenerados serán forzosamente posteriores a los perfectos. (En qué sentido decimos degenera-

magistratura. Sobre esta cuestión, véase ARISTÓFANES, *Avispas* 548-551, 575, 619 ss. PLATÓN, *Leyes* VI 767A; 768C. ARISTÓTELES, *infra*, IV 14, 2; 1297b41 ss.

³⁷⁸ Cf. *infra*, III 11, 15, 1282a25 ss.; *supra*, II 12, 3, 1274a4 ss. El poder deliberativo es el poder soberano de la constitución. Cf. *infra*, IV 14, 16, 1299a1; VI 1, 1, 1316b31 ss.

³⁷⁹ Para demostrar que el concepto de ciudadano no admite una definición común y que la naturaleza de ciudadano varía según los regímenes diversamente jerarquizados, Aristóteles recurre a las nociones de «anterior» y «posterior», como en otros muchos pasajes. Cf. *Ética a Nicómaco* I 4, 1096a17; *Ética a Eudemo* I 8, 1218a1-10. Y ve la misma relación entre «anterior» y «posterior» y «mejor» y «peor» en el campo del conocimiento o del ser. La misma subordinación caracteriza a los regímenes políticos, ya que existen constituciones buenas necesariamente «anteriores» a las malas que son desviaciones o degeneraciones de las primeras. Cf. notas complementarias a este pasaje de J. AUBONNET, *Aristote, Politique*, tomo II, libro III, París, 1971, pág. 213.

dos, quedará claro más adelante.) De modo que también el ciudadano será forzosamente distinto en cada régimen. Por eso el ciudadano que hemos definido ³⁸⁰ es sobre todo 10 el de una democracia; puede ser el de otros regímenes, pero no necesariamente. En algunos, el pueblo no existe ni celebran regularmente una asamblea, sino las que se convocan expresamente ³⁸¹, y los procesos se juzgan repartiéndolos entre los magistrados. Por ejemplo, en Lacedemonia los éforos juzgan los referentes a los contratos, los gerontes los de asesinato, e igualmente otros magistrados otros procesos ³⁸². Del mismo modo ocurre en Cartago ³⁸³; algunas 11 magistraturas juzgan todos los procesos.

Pero la definición del ciudadano admite una corrección; en los demás regímenes el magistrado indefinido no es miembro de la asamblea y juez, sino el que corresponde a una magistratura determinada; pues a todos éstos o a algunos de ellos ³⁸⁴ se les ha confiado el poder de deliberar y juzgar sobre todas las materias o sobre algunas. Después 12 de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o ju-

³⁸⁰ Cf. *supra*, III 1, 8, 1275a32.

³⁸¹ Aristóteles señala el contraste que existe entre la asamblea democrática, reunida con carácter ordinario a intervalos de tiempo regulares, y una asamblea reunida solamente para ocasiones extraordinarias, como ocurrió en Atenas, en 411 a. C.. con los Cinco Mil que los Cuatrocientos reunían cuando querían. Cf. TUCÍDIDES, VIII 67, 3.

³⁸² Por ejemplo los reyes. Cf. HERÓDOTO, VI 57.

³⁸³ Eran los tribunales especializados que en Esparta y en Cartago tenían ellos solos competencia en cuestiones judiciales. Cf. *supra*, II 11, 7, 1273a19.

³⁸⁴ Como en Cartago, para el poder judicial, pues la asamblea del pueblo tenía una cierta participación en las funciones deliberativas. Cf. *supra*, II 11, 5, 1273a6 ss.

dicial, a ése llamamos ciudadano ³⁸⁵ de esa ciudad ³⁸⁶; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía ³⁸⁷.

- 2 En la práctica se define al ciudadano como el nacido de dos padres ciudadanos y no de uno solo, el padre o la madre. Otros incluso piden más en tal sentido, por ejemplo dos, tres o más antepasados. Pero dada tal definición de orden cívico y conciso, algunos ³⁹⁸ se preguntan cómo será ciudadano ese
- 2 tercer o cuarto antepasado. Gorgias de Leontinos ³⁸⁹, quizá por no saberlo o por ironía, dijo: igual que son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, así también son lariseos los hechos por sus artesanos, pues
- 3 hay algunos que fabrican lariseos. Sin embargo, la cosa es sencilla; si, conforme a la definición dada, participaban de la ciudadanía, eran ciudadanos, ya que no es posible aplicar lo de «hijo de ciudadano o ciudadana» a los primeros habitantes o fundadores de una ciudad.

³⁸⁵ Así se expresa Aristóteles *infra*, IV 4, 14, 1291a24 ss., al decir que los poderes deliberativo y judicial son las partes verdaderas del Estado. Pero en III 5, 9, 1278a35 Aristóteles dice que el perfecto ciudadano es aquel que no sólo participa de los poderes deliberativo y judicial, sino también de las magistraturas.

³⁸⁶ Es decir, del Estado donde ese ciudadano posee tales derechos.

³⁸⁷ Cf. *supra*, I 2, 8, 1252b28.

³⁸⁸ Probablemente hace referencia a Antístenes, que fue discípulo de Gorgias del que habla seguidamente.

³⁸⁹ Gorgias de Leontinos (en Sicilia) vive en torno a 483-375 a. C. Fue un célebre sofista; su oratoria causó impresión entre los atenienses cuando en 427 a. C. fue enviado por los leontinos como embajador a Atenas. Viajó por muchas ciudades griegas y murió en Larisa, en Tesalia, a la que dio una constitución. Larisa fue famosa por la fabricación de vasos llamados «lariseos». Por eso en el texto hay un juego de palabras difícil de traducir. Sobre Larisa, cf. *infra*, V 6, 6, 1305b29.

Quizá el tema presenta una dificultad mayor en el caso de cuantos participaron de la ciudadanía mediante una revolución; por ejemplo, los que hizo ciudadanos Clístenes ³⁹⁰ en Atenas después de la expulsión de los tiranos. Introdujo en las tribus a muchos extranjeros y esclavos metecos. Pero la discusión respecto a éstos no es quién es ciudadano, sino si lo es justa o injustamente. Aunque también uno podría preguntarse esto: ¿si alguien es ciudadano injustamente, no dejará de ser ciudadano, en la idea de que lo injusto equivale a lo falso? Pero, una vez que vemos que algunos gobiernan injustamente y de éstos afirmamos que gobiernan, aunque no sea justamente, y el ciudadano ha sido definido por cierto ejercicio del poder ³⁹¹ (pues, como hemos dicho, el que participa de tal poder es ciudadano), es evidente que hay que llamar ciudadanos también a éstos. 1276a

La cuestión de si son ciudadanos justa o injustamente está en relación con la discusión mencionada antes ³⁹². Algunos, en efecto, se preguntan cuándo la ciudad ha actuado y cuándo no, por ejemplo, cuando una oligarquía o una tiranía se convierte en una democracia. Entonces hay algunos que quieren rescindir 2

Definición de la ciudad-estado. Su perennidad

³⁹⁰ Sobre las reformas de Clístenes en Atenas, nombrado arconte en 508/7 a. C., cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 21, página 99 y ss., y notas explicativas correspondientes. La alusión que hace a la expulsión de los tiranos se refiere a los Pisistrátidas, en 509 a. C. Sobre la incorporación de extranjeros y de esclavos, cf. en la misma obra, 21, 4, y nota 5 complementaria de J. AUBONNET, *Aristote, Politique...*, pág. 216.

³⁹¹ Es decir, del poder deliberativo y judicial. Cf. *supra*, III 1, 8, 1275a22; III 1, 12, 1275b18.

³⁹² Cf. *supra*, III 1, 1, 1274b34 ss.

los contratos ³⁹³, bajo pretexto de que no los tomó la ciudad sino el tirano, y otras muchas obligaciones semejantes, en la idea de que algunos regímenes existen por la fuerza y no por ser convenientes a la comunidad. Y si algunos se gobiernan democráticamente según el mismo procedimiento, habrá que afirmar de igual modo que las acciones de tal régimen son acciones propias de la ciudad como las
 3 realizadas por la oligarquía y la tiranía. Este tema parece emparentado con esta dificultad: ¿cuándo y cómo hay que decir que la ciudad es la misma o que no es la misma sino otra diferente?

El examen más trivial de la dificultad es el que tiene en cuenta el lugar y los habitantes, pues es posible que el lugar y los habitantes estén separados ³⁹⁴, y que unos
 4 habiten en un lugar y otros en otro. Esta dificultad debe considerarse bastante sencilla (pues el que la palabra ciudad tenga varias acepciones hace fácil la cuestión). Igualmente en el caso de que la población habite el mismo lugar, podemos preguntarnos ¿cuándo debe considerarse que
 5 la ciudad es una? No será, ciertamente, por sus murallas, pues una sola muralla podría rodear el Peloponeso. Tal es quizá el caso de Babilonia ³⁹⁵ y de toda población que tiene el perímetro más bien de una nación que de una ciudad. De Babilonia dicen que al tercer día de haber sido
 6 tomada, una parte de la ciudad no se había enterado. Pero

³⁹³ Problema muy de actualidad en Atenas después de la expulsión de los Treinta, en 403 a. C.

³⁹⁴ Un ejemplo puede ser el que se da cuando el rey persa Jerjes devastó el Ática, después de la batalla de las Termópilas en 480 a. C.; en ese tiempo los atenienses refugiados quedaron dispersos en Salamina, Egina y el Peloponeso.

³⁹⁵ Babilonia, tomada por Ciro en 538 a. C., cf. HERÓDOTO, I 191, tenía un perímetro de 480 estadios, unos 70 km.²; cf. HERÓDOTO, I 178.

el examen de esta dificultad será más oportuno en otra ocasión.

En cuanto al tamaño de la ciudad, el político no debe olvidar qué extensión ³⁹⁶ conviene y si debe tener una sola raza o más. Y en el caso de que unos mismos habitantes pueblen el mismo lugar, hay que afirmar que la ciudad es la misma ³⁹⁷ mientras sea el mismo el linaje de los que la habitan, aunque continuamente unos mueren y otros nacen, como acostumbramos a decir que los ríos y las fuentes son los mismos, aunque su corriente surge y pasa continuamente, ¿o hay que decir que los hombres son los mismos por esa razón ³⁹⁸, pero la ciudad es otra? 1276b

Pues si la ciudad es una cierta comunidad, y es una ⁷ comunidad de ciudadanos en un régimen, cuando el régimen se altera específicamente y se hace diferente, parecerá forzoso pensar que la ciudad tampoco es la misma, así como decimos de un coro que es diferente, unas veces cómico y otras veces trágico, aunque a menudo lo componen las mismas personas. Igualmente, decimos que toda otra ⁸ comunidad, y composición es distinta cuando es distinto el tipo de su composición; por ejemplo, decimos que la armonía de los mismos sonidos es distinta cuando el modo es dorio y cuando es frigio. Si esto es así, es evidente que ⁹ se debe decir de una ciudad que es la misma atendiendo principalmente a su régimen, y es posible llamarla con un nombre distinto o el mismo ³⁹⁹ ya sean los que la habitan

³⁹⁶ El tema de la extensión de la ciudad está tratado, en parte, *infra*, VII 4, 4, 1326a8 ss. Respecto a las razas que deben formarla hay una breve indicación en V 3, 11, 1303a25 ss.

³⁹⁷ Para Aristóteles la identidad del Estado sólo desaparece por cambio de constitución.

³⁹⁸ Por la permanencia de la raza de los habitantes.

³⁹⁹ Véanse ejemplos en TUCÍDIDES, VI 4, 5. JENOFONTE, *Helénicas* IV 4, 6.

lo es conforme a una única virtud perfecta ⁴⁰⁴. Así que es 4
claro que se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud
por la cual el hombre es bueno.

No obstante, se puede abordar el mismo tema de otro
modo, planteando el problema desde el punto de vista del
régimen mejor. En efecto, es imposible que la ciudad se 5
componga enteramente de hombres buenos, pero cada uno
debe realizar bien su propia actividad, y esto depende de
la virtud ⁴⁰⁵. Por otra parte, puesto que es imposible que
todos los ciudadanos sean iguales, no podría ser una mis- 1277a
ma la virtud del ciudadano y la del hombre de bien. La
virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así
la ciudad será necesariamente la mejor); pero es imposible
que tengan la del hombre de bien, ya que no todos los
ciudadanos de la ciudad perfecta son necesariamente hom- 6
bres buenos. Además, la ciudad está compuesta de elemen- 6
tos distintos, como el ser vivo, por de pronto, de alma
y cuerpo; y el alma, de razón y de apetito; y la casa, de
marido y de mujer, y la propiedad, de amo y de esclavo.
De igual modo, también la ciudad está compuesta de todos
estos elementos, y, además, de otros de distintas clases.
Por tanto, necesariamente no es única la virtud de todos
los ciudadanos, como no lo es la del corifeo de los coreutas,
y la del simple coreuta. Por ello, de lo dicho resulta claro 7
que, sencillamente, no es la misma virtud.

Pero, ¿será posible que coincidan en alguien la virtud
del buen ciudadano y la del hombre de bien? Decimos que
el buen gobernante debe ser bueno y sensato ⁴⁰⁶, y

⁴⁰⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 5, 1106b34; *Ética a Eude-
mo* VII 2, 1237a30.

⁴⁰⁵ Cf. *infra*, VII 13, 6, 1332a12; *Ética a Nicómaco* II 5, 1106a22 ss.

⁴⁰⁶ Parece emplear esta expresión para recordar algunos principios muy
conocidos en su filosofía; cf. *supra*, I 2, 10, 1253a9. O bien para decir

8 que el político ha de ser sensato. Y algunos dicen incluso que la educación del gobernante debe ser distinta; así se ve que a los hijos de los reyes se les adiestra en la equitación y en la guerra; y Eurípides dice ⁴⁰⁷:

*Lejos de mí los refinamientos, sino lo que la ciudad
[requiere,*

queriendo decir que hay una educación propia del gobernante.

9 Si la virtud del buen gobernante y la del hombre de bien fuera la misma, como también el gobernado es ciudadano, no sería absolutamente la misma la del ciudadano y la del hombre de bien, aunque pueda serlo en el caso de algún ciudadano; porque no es la misma la virtud del gobernante y la del ciudadano. Quizá por eso dijo Jasón ⁴⁰⁸ que tenía hambre cuando no era tirano, significando que no sabía ser un simple particular.

10 Por otra parte, se elogia el ser capaz de mandar y de obedecer, y la virtud de un ciudadano digno parece que es el ser capaz de mandar y de obedecer bien ⁴⁰⁹. Así pues, si establecemos que la virtud del hombre de bien es de mando, y la del ciudadano de mando y de obediencia, no pueden ser igualmente laudables. Puesto que es de opinión
11 común que el gobernante y el gobernado deben aprender

algo que va a repetir; cf. III 8, 1, 1288a3; VII 13, 5, 1332a7; o bien algo generalmente admitido, como es éste el caso; cf. JENOFONTE, *Ciropeya* I 6, 22; PLATÓN, *República* IV 433C; *Político* 299D.

⁴⁰⁷ Es la cita de una tragedia que no se conserva, *Eolo*; véase *fragmento* 16 de la edición de НАУСК².

⁴⁰⁸ Jasón, tirano de Feras en Tesalia, fue asesinado en el año 370 a. C. Lo cita también en *Retórica* I 12, 1373a25. Véase también JENOFONTE, *Helénicas* 6, 1, 6, donde le reconoce unas dotes militares grandes.

⁴⁰⁹ Cf. PLATÓN, *Leyes* I 643E.

cosas diferentes y no las mismas, y el ciudadano debe saber y participar de una y otra; de ahí se puede ver fácilmente la consecuencia.

Existe, en efecto, un gobierno propio del amo, y llamamos tal al que se refiere a las tareas necesarias, que el que manda no necesita saber hacer, sino más bien utilizar. Lo otro sería servil. Llamo lo otro a ser capaz de desempeñar las actividades del servicio. Decimos que hay varias ¹² clases de esclavos, ya que sus actividades son varias. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales. Éstos son, como lo indica su nombre, los que viven del trabajo ^{1277b} bajo de sus manos, entre los cuales está el obrero artesano ⁴¹⁰. Por eso, en algunas ciudades antiguamente los artesanos no participaban de las magistraturas ⁴¹¹, hasta que llegó la democracia en su forma extrema.

Así pues, ni el hombre de bien, ni el político, ni el ¹³ buen ciudadano deben aprender los trabajos de tales subordinados, a no ser ocasionalmente para su servicio enteramente personal. De lo contrario, dejaría de ser el uno amo y el otro esclavo. Pero existe un cierto mando según el cual se manda a los de la misma clase y a los libres ⁴¹². Ése decimos que es el mando político, que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser

⁴¹⁰ El obrero artesano, *ho bánausos tekhnítēs*, es un trabajador especializado, diferente del término general arriba mencionado, *hoi kherntēs*, que hemos traducido por trabajadores manuales en general. Véase también *supra* nota a pie de página 101.

⁴¹¹ En la constitución de Solón, en Atenas, la cuarta clase del censo, *tó thetikón*, la jornalera, estaba excluida de las magistraturas; cf. *supra*, II 12, 6, 1274a21. Véase, no obstante, ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 13, 2, pág. 79; el colegio de los arcontes que fue nombrado después del arcontado de Damasias comprendía dos artesanos.

⁴¹² Cf. *supra*, I 7, 2, 1255b20.

jefe de caballería habiendo servido en la misma, y general de infantería sirviendo a las órdenes de otro y habiendo sido jefe de regimiento y jefe de compañía ⁴¹³. Por eso se dice y con razón que no puede mandar bien quien no
 15 ha obedecido. La virtud de éstos es distinta, pero el buen ciudadano debe saber y ser capaz de obedecer y mandar; y ésa es la virtud del ciudadano: conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos aspectos a la vez.

16 Ambas cosas son propias del hombre de bien; y si la templanza y la justicia son de una forma distinta en el que manda y en el que obedece pero es libre, es evidente que no puede ser una sola virtud del hombre de bien, por ejemplo su justicia, sino que tendrá formas distintas según las cuales gobernará y obedecerá, como son distintas la
 17 templanza y la fortaleza del hombre y de la mujer ⁴¹⁴. (El hombre parecería cobarde si es valiente como es valiente la mujer, y la mujer parecería habladora si fuera discreta como lo es el hombre bueno. Pues también es distinta la administración doméstica del hombre y la de la mujer ⁴¹⁵; la función del primero es adquirir, la de ella guardar.)

La prudencia es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a
 18 gobernados y a gobernantes. Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa ⁴¹⁶.

⁴¹³ Aristóteles está teniendo en cuenta la organización militar de Atenas. Cf. *infra*, VI 8, 15, 1322b1. Y *Constitución de los atenienses* 61, 3.

⁴¹⁴ Cf. *supra*, I 13, 9, 1260a21 ss.

⁴¹⁵ Véase, PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos...* I 6. PLATÓN, *Menón* 71E. JENOFONTE, *Económico* IV 15; VIII 16-43.

⁴¹⁶ Cf. *supra*, I 8, 1, 1256a5 ss. Sobre el ejemplo del flautista y el fabricante de la flauta, cf. PLATÓN, *República* X 601D; *Crátilo* 388 ss.

De estas consideraciones queda claro si la virtud del hombre de bien y la del buen ciudadano son la misma o distintas, y de qué manera son una misma y cómo son distintas.

*La ciudadanía
de los artesanos*

Acerca del ciudadano queda aún uno 5 de los problemas. Realmente, ¿es ciudadano sólo el que puede participar del poder o también hay que considerar ciudadanos a los trabajadores manuales? Si han de considerarse ciudadanos incluso los que no participan de las magistraturas, no es posible que aquella virtud mencionada sea propia de todo ciudadano (pues el trabajador manual sería ciudadano). Y si ninguno de ellos es ciudadano, ¿en qué grupo debemos colocar a cada uno? No son, en efecto, metecos ni extranjeros. ¿O diremos que de esa 2 argumentación no resulta ningún absurdo? Pues tampoco 1278a los esclavos ni los libertos pertenecen a ninguna de las clases mencionadas. La verdad es que no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad ⁴¹⁷, puesto que tampoco los niños son ciudadanos de la misma manera que los hombres, sino que éstos lo son absolutamente, y aquéllos, bajo condición, pues son ciudadanos, pero incompletos.

En los tiempos antiguos y en algunos lugares, los tra- 3 bajadores manuales eran esclavos o extranjeros ⁴¹⁸, y por

⁴¹⁷ Este punto de vista está más desarrollado a propósito del Estado ideal, cf. *infra*, VII 8, 1, 1328a21 ss.

⁴¹⁸ Homero lo deja suponer para los tiempos antiguos. Cf. *Odisea*, XVII 382 ss. Solón rompió con esta costumbre. Cf. PLUTARCO, *Solón* 24. El desprecio por los trabajadores de oficios era común a los egipcios, persas, lidios y tracios. Cf. HERÓDOTO, II 167. Los griegos son continuadores de ese punto de vista.

eso aún hoy lo son la mayoría ⁴¹⁹. La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador. En el caso de que éste también sea ciudadano, la virtud del ciudadano de la que antes hablamos no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que están exentos de los trabajos necesarios. De los que realizan esos trabajos necesarios, unos los hacen para servicio de un individuo solo y son esclavos, otros los hacen para servicio de la comunidad y son trabajadores y jornaleros. Un breve examen a partir de aquí mostrará claramente cuál es la situación de éstos, pues lo que hemos dicho ⁴²⁰, una vez explicado, se hace evidente.

5 Puesto que hay varios regímenes políticos, es forzoso que haya también varias clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados ⁴²¹, de suerte que en algún régimen habrán de ser ciudadanos el obrero manual y el jornalero, en otros será imposible. Por ejemplo, si es un régimen de los llamados aristocráticos ⁴²², en el que las dignidades se conceden según las cualidades y los méritos; pues no es posible que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de trabajador o de jornalero.

6 En las oligarquías el jornalero no puede ser ciudadano (ya que la participación en las magistraturas depende del pago de impuestos elevados), pero un trabajador manual sí pue-

⁴¹⁹ Cf. PLATÓN, *Leyes* VIII 848A, donde lo deja suponer. Incluso en Atenas hasta el tiempo de Aristóteles la mayoría de los artesanos eran esclavos o extranjeros.

⁴²⁰ Cf. *supra*, III 1, 9, 1275a38 ss., donde habla de constituciones diferentes.

⁴²¹ Cf. *supra*, I 13, 5, 1260a3 ss.

⁴²² En una verdadera aristocracia, se exige una cosa más: todos los ciudadanos, o al menos todos los capaces de mandar, son hombres virtuosos. Cf. *infra*, IV 7, 2, 1293b1 ss.

de serlo, porque la mayoría de los artesanos se enriquecen. En Tebas ⁴²³ había una ley según la cual no podía partici- 7
par del poder el que no llevara diez años retirado del comercio.

Pero en muchos regímenes ⁴²⁴ la ley admite incluso a los extranjeros. En algunas democracias el hijo de una ciudadana es ciudadano, y en muchos países están en la misma situación los hijos ilegítimos. Sin embargo, como 8 hacen ciudadanos a tales personas sólo por falta de ciudadanos legítimos (pues debido a la escasez de hombres se sirven de estas leyes), cuando la población aumenta los van poco a poco excluyendo, primero a los hijos de esclavo o esclava, luego a los de mujeres ciudadanas, y finalmente sólo tienen por ciudadanos a los hijos de padre y madre ciudadanos.

De lo anterior está claro que hay varias clases de ciuda- 9
danos y que se llama principalmente ciudadano al que participa de los honores públicos; así también dijo Homero:

como a un extranjero privado de honores ⁴²⁵,

pues el que no participa de los honores es como un mete-
co. Y donde esto se hace de modo encubierto es con el fin de engañar al resto de la población.

⁴²³ Se refiere a un tiempo en que había en Tebas una constitución oligárquica. La misma ley la cita como estando en vigor, *infra*, VI 7, 1321a26 ss.

⁴²⁴ Los regímenes a los que hace referencia son las democracias extremas. Cf. *infra*, VI 4, 16, 1319b6-19. Pero se trata siempre de determinados extranjeros. Cf. *supra*, I 13, 1259b25; 1260b2; *infra*, III 13, 1284b11; IV 14, 1297b31; VIII 4, 1338b30.

⁴²⁵ Cf. HOMERO, *Ilíada* IX 648; XVI 59. Aquiles se queja del trato que recibe de parte de Agamenón. El término *timai*, honores, implica «cargo y honor».

278b10 Si se debe considerar distinta o la misma virtud la del hombre de bien y la del buen ciudadano, queda claro por lo dicho: en alguna ciudad uno y otro son el mismo y en otras no, y ese último no es cualquiera, sino el político y con autoridad o capaz de tenerla, por sí mismo o con la ayuda de otros, en la administración de los asuntos de la comunidad.

6 *Pluralidad de regímenes y de formas de autoridad. El fin de la ciudad* Una vez definidos estos puntos, hay que examinar a continuación si se debe admitir un solo régimen o más, y si más, cuáles y cuántos, y qué diferencias hay entre ellos ⁴²⁶. Un régimen político ⁴²⁷ es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. Digo, por ejemplo, que en las democracias es soberano el pueblo, y, por el contrario, en las oligarquías la minoría. Y así afirmamos que su régimen es distinto, y aplicaremos ese mismo argumento respecto de los demás.

Hay que establecer primero con qué fin está constituida la ciudad, y cuántas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la comunidad de vida. Se ha dicho ⁴²⁸ en las primeras exposiciones, en las que se ha definido la administración doméstica y la autoridad del amo, que el hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa

⁴²⁶ Tema tratado *infra*, III 7; III 8, 7, 1279b39 ss.; y también IV 13, 12, 1297b31.

⁴²⁷ Definición semejante pero más completa en IV 1, 10, 1289a15 ss.

⁴²⁸ Cf. *supra*, I 2, 9, 1253a2; I 3, 3, 1253b11 ss.

la participación en el bienestar. Éste es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir ⁴²⁹, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades ⁴³⁰. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural.

Pero también es fácil distinguir las clases de autoridad de las que hablamos. De hecho, en los tratados exotéricos ⁴³¹ hemos dado a menudo precisiones de ellas. La autoridad del amo, aunque haya en verdad un mismo interés para el esclavo por naturaleza y para el amo por naturaleza, sin embargo no menos se ejerce atendiendo a la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente a la del esclavo, pues si el esclavo parece no puede subsistir la autoridad del amo.

El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica, o se ejerce en interés de los gobernados o por algún bien común a ambas partes, pero esencialmente en interés de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, en la medicina y en la gimnasia ⁴³², aunque accidentalmente

⁴²⁹ Sobre esta idea véase *supra*, I 2, 8, 1252b29.

⁴³⁰ Cf. también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX 9, 1170b1, donde trata este tema.

⁴³¹ Los tratados *exotéricos* son destinados al gran público, por oposición a los tratados o discursos destinados a los que acudían al Liceo, llamados *esotéricos*. Aquí proplamente se refiere, según algunos, al *Político*, *Sobre la realeza* y *Sobre la Justicia*. Cf. Introducción de J. AUBONNET en su edición de la *Política* I, pág. XXV.

⁴³² Véase la comparación del médico y del piloto en PLATÓN, *República* I 341C, D. Cf. *infra*, III 15, 4, 1286a11.

sea en provecho de los que las ejercen, pues nada impide que el maestro de gimnasia sea a veces también uno de los que la practican, así como el piloto es siempre uno de los navegantes. El maestro de gimnasia o el piloto miran el bien de los dirigidos, pero cuando personalmente se convierten en uno de ellos, accidentalmente participan del beneficio. Pues entonces el uno se convierte en navegante, y el otro, aún siendo maestro de gimnasio, en uno de los que la ejercitan.

9 Por eso también en las magistraturas políticas, cuando la ciudad está constituida sobre la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que estos ejerzan la autoridad por turno. En una época anterior ⁴³³, juzgaban digno cumplir un servicio público ⁴³⁴ turnándose, como es natural, y que otro, a su vez, velara por su interés, como antes él, cuando gobernaba, miraba por el interés de aquél. Mas ahora, a causa de las ventajas ⁴³⁵ que se obtienen de los cargos públicos y del poder, los hombres quieren mandar continuamente, como si el poder procurase siempre la salud a los gobernantes en estado enfermizo. En esas circunstancias, sin duda perseguirían los cargos.

11 Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia

⁴³³ Aristóteles probablemente recuerda la descripción del tiempo del poderío del Areópago que hace Isócrates, *Areopagítico* 24-25; *Panatenáico* 145; *Sobre el cambio de fortunas* 145. Cf. HERÓDOTO, I 97, 2.

⁴³⁴ *Cumplir un servicio público*, en griego *leitourgeîn*, es concretamente encargarse de una *liturgia*. Las liturgias son todos los servicios públicos de los que los ciudadanos ricos se debían hacer cargo. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses...* 61, pág. 197.

⁴³⁵ Cf. *infra*, V 8, 20, 1309a20 ss. En las oligarquías, al ser los cargos lucrativos reservados al pueblo, parece que el ejercicio de las magistraturas no era de ningún provecho para los oligarcas.

absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.

Una vez hechas estas precisiones, hay 7
Clasificación que examinar a continuación cuántas en
de los regímenes. número y cuáles son las formas de go-
Regímenes rectos bierno; y en primer lugar las rectas, pues,
y regímenes definidas éstas, resultarán claras las des-
desviados viaciones.

Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y 2
 gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesari-
 amente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría;
 cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendi-
 endo al interés común, esos regímenes serán necesaria-
 mente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo
 al interés particular ⁴³⁶ del uno o de la minoría o de la
 masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciuda-
 danos a los que participan en el gobierno, o deben partici-
 par en las ventajas de la comunidad ⁴³⁷.

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monar- 3
 quía a la que mira al interés común ⁴³⁸; aristocracia al go-
 bierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque go-
 biernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor
 para la ciudad y para los que pertenecen a ella ⁴³⁹. Cuando
 la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés
 común recibe el nombre común a todos los regímenes: re-

⁴³⁶ Cf. PLATÓN, *Leyes* VI 712E; VIII 832B-D.

⁴³⁷ Ventajas de la comunidad que contribuyen a la felicidad que es un fin de la ciudad. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 9, 1160a12.

⁴³⁸ Sobre la monarquía, cf. *infra*, V 10, 3, 1310b9 ss.

⁴³⁹ Cf. *infra*, IV 7, 4, 1293b12 ss.

4 pública ⁴⁴⁰. Y es así con razón, pues uno solo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número
 1279b mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud, pero puede destacar especialmente en la virtud guerrera, pues ésta se da en la masa. Por ello precisamente en este régimen la clase combatiente tiene el poder supremo y participan en él los que poseen las armas ⁴⁴¹.

5 Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía ⁴⁴² de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad.

8 Es necesario hablar un poco más ampliamente de en qué consiste cada uno de estos regímenes. En efecto, la materia tiene algunas dificultades, y es propio del que filosofa desde todos los puntos de vista y no sólo tiene en cuenta el aspecto práctico no descuidar ni dejar de lado nada, sino poner en claro la verdad sobre cada uno de ellos.

2 La tiranía es, como se ha dicho ⁴⁴³, una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política. Hay

⁴⁴⁰ Con el término *república* recogemos el vocablo griego *politela*, que significa el gobierno de las clases medias bajo una constitución y de acuerdo con la ley. Es el régimen que Aristóteles prefiere. Cf. *supra*, I 1, 2, 1252a15 y nota 138; y especialmente *infra* IV 8; 9.

⁴⁴¹ *Los que poseen armas* son los que son capaces, por su cuenta, de equiparse a sí mismos de armas pesadas y de dedicar el tiempo a este servicio; eran ciudadanos con una tributación censitaria bastante alta. Cf. *supra*, II 6, 16, 1265b28; III 17, 4, 1288a12; IV 13, 7, 1297b1.

⁴⁴² Cf. *infra*, V 10, 9, 1311a2 ss. TUCÍDIDES, I 17.

⁴⁴³ Cf. *supra*, III 7, 5, 1279b6; III 6, 11, 1279a21.

oligarquía⁴⁴⁴ cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen; y, por el contrario, democracia⁴⁴⁵ cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres. Una primera dificultad concierne a la definición. En efecto, si la mayoría fuese rica y ejerciera el poder de la ciudad, y si, igualmente, en alguna parte ocurriera que los pobres fueran menos que los ricos, pero por ser más fuertes ejercieran la soberanía en el régimen, podría parecer que no se han definido bien los regímenes, puesto que hemos dicho que hay democracia cuando la mayoría es soberana, y oligarquía cuando es soberano un número pequeño.

Por otro lado, si se combina la minoría con la riqueza, y el gran número con la pobreza para definir así los regímenes, y se llama oligarquía a aquel en que los ricos, que son pocos, tienen las magistraturas, y democracia a aquel en que las tienen los pobres, que son muchos en número, eso implica otra dificultad. Pues, ¿cómo llamaremos a los regímenes recién mencionados: aquel en que los ricos sean más numerosos y aquel en que los pobres sean menos, pero unos y otros sean dueños de sus respectivos gobiernos, si no hay ningún otro régimen fuera de los mencionados?

Este razonamiento parece hacer evidente que el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es algo accidental, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo de las democracias, porque el hecho es que en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por ello sucede que las causas citadas no son el origen de esa diferencia). Lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza. Y necesariamente cuando ejer-

⁴⁴⁴ Véase la misma idea en PLATÓN, *República* VIII 550C, D.

⁴⁴⁵ Cf. *infra*, IV 4, 22, 1291b31-38.

cen el poder en virtud de la riqueza ⁴⁴⁶ ya sean pocos o muchos, es una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia. Pero sucede, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos viven en la abundancia, mientras que de la libertad participan todos. Por estas causas unos y otros se disputan el poder.

9 Hay que comprender, primero, qué definiciones se dan de la oligarquía y de la democracia y en qué consiste la justicia oligárquica y democrática, pues todos se adhieren a una cierta justicia, pero avanzan sólo hasta cierto punto, y no expresan en su totalidad la justicia suprema. Por ejemplo, parece que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales. Y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Pero se prescinde de «para quienes», y se juzga mal. La causa de ello es que el juicio es acerca de sí mismo y, por lo general, la mayoría son malos jueces acerca de las cosas propias ⁴⁴⁷. De manera que, como la justicia lo es para algunos y la distribución debe hacerse del mismo modo para las cosas y para quienes son, como se ha dicho antes en la *Ética* ⁴⁴⁸, están de acuerdo sobre la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas, sobre todo por lo que acabamos de decir, porque juzgan mal lo que se refiere a ellos mismos, pero además porque unos y otros hablan de una justicia hasta cierto punto pero

⁴⁴⁶ Riqueza e influencia política son, en una oligarquía, un criterio para acceder al poder. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 12, 1161a2.

⁴⁴⁷ Los hombres son jueces malos de sus causas propias. Cf. *infra*, III 16, 8, 1287b2 ss. JENOFONTE, *Helénicas* V 3, 10.

⁴⁴⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 6, 1131a14-b8, en donde expone el concepto que tiene de la justicia distributiva.

creen hablar de la justicia absoluta. Los unos ⁴⁴⁹, en efec- 4
to, si son desiguales en algo, por ejemplo en riquezas, creen
que son totalmente desiguales; los otros si son iguales en
algo, por ejemplo en libertad, creen que son totalmente igua-
les. Pero no dicen lo más importante ⁴⁵⁰: si los hombres 5
han formado una comunidad y se han reunido por las ri-
quezas, participan de la ciudad en la misma medida en
que participan de la riqueza, de modo que el argumento
de los oligárquicos ⁴⁵¹ parecería tener fuerza (pues no es
justo que participe de las cien minas el que ha aportado
una igual que el que ha dado todo el resto, ni de las minas
primitivas ni de sus intereses). Pero no han formado una 6
comunidad sólo para vivir ⁴⁵² sino para vivir bien ⁴⁵³ (pues,
en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de
los demás animales, pero no las hay porque no participan
de la felicidad ni de la vida de su elección). Tampoco se
han asociado para formar una alianza de guerra para no
sufrir injusticia de nadie, ni para los intercambios comer-
ciales ⁴⁵⁴ y la ayuda mutua, pues entonces los tirrenos ⁴⁵⁵

⁴⁴⁹ Cf. *infra*, V 1, 3, 1301a28 ss. PLATÓN, *Protágoras* 331E.

⁴⁵⁰ Lo más importante que es el fin para el que la ciudad fue consti-
tuida.

⁴⁵¹ Cf. *infra*, IV 12, 14, 1316a39 ss.

⁴⁵² *Supra*, III 6, 4, 1278b24; I 2, 1252b29, Aristóteles dice que la
ciudad se forma para asegurar la vida de sus miembros.

⁴⁵³ Cf. *supra*, I 2, 8, 1252b30; I 9, 16, 1258a1.

⁴⁵⁴ Es el origen que Platón señala para la ciudad. Cf. *República* II
369A ss.; y *supra*, VI 8, 3, 1321b14 ss.

⁴⁵⁵ *Los tirrenos* es el nombre que los antiguos dan a los etruscos.
Un tratado entre etruscos y cartagineses debe remontarse al período mo-
nárquico en que todo el territorio etrusco (aproximadamente la Toscana
y la Umbría actuales) estaba bajo la autoridad de un único lucumón;
desde fines del s. VI a. C., lo que hay es una federación de doce ciuda-
des. — Sobre Cartago cf. *supra*, II 11, 1272b24 ss. Para alejar a los grie-

y los cartagineses, y todos los que tienen contratos entre 7 sí, serían como ciudadanos de una única ciudad. Hay, en efecto, entre ellos convenios ⁴⁵⁶ sobre las importaciones y acuerdos de no faltar a la justicia y pactos escritos de alian- 1280b za. Pero ni tienen magistraturas comunes para estos asuntos, sino son distintas en cada uno de ellos, ni tienen que preocuparse unos de cómo son los otros ⁴⁵⁷, ni de que ninguno de los sujetos a los tratados sea injusto ni cometa ninguna maldad, sino sólo de que no se falte a la justicia en sus relaciones mutuas.

8 En cambio, todos los que se preocupan por una buena legislación ⁴⁵⁸ indagan sobre la virtud y la maldad cívicas ⁴⁵⁹. Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista ⁴⁶⁰, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos.

gos del Mediterráneo occidental, Cartago hizo un tratado con los etruscos y gracias a esta alianza obtuvo una victoria naval en Alalia, en 535 a. C. Cf. HERÓDOTO, I 165-166.

⁴⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I 4, 1360a12; y *supra*, III 1, 4, 1275a10.

⁴⁵⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 10, 1099b29.

⁴⁵⁸ Cf. *supra*, II 5, 6, 1263a31 ss.; y *Retórica* I-1, 1354a18 ss. La buena legislación es el fin de la ciencia política y de toda verdadera ciudad; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* III 5, 1112b14; *Ética a Eudemo* I 5, 1216b18; y *supra*, I 2. 16, 1253a37.

⁴⁵⁹ Sobre la virtud cívica, *aretē politikē*, cf. *infra*, III 9, 15, 1281a6; VIII 6, 5, 1340b42.

⁴⁶⁰ Licofrón es un sofista de la escuela de Gorgias. Solamente es conocido por las citas de las obras de Aristóteles.

Que es de este modo, es evidente ⁴⁶¹. En efecto, si al- 9
 guien pudiera reunir los lugares en uno solo, de suerte que
 la ciudad de Mégara y la de Corinto ⁴⁶² fueran abarcadas
 por las mismas murallas, a pesar de eso no habría una
 sola ciudad. Tampoco la habría aunque se celebraran ma-
 trimonios entre unos y otros, si bien este es uno de los
 lazos de comunidad propios de las ciudades. Igualmente, 10
 tampoco si los habitantes vivieran separados, aunque no
 tanto que no fuera posible la comunidad, y tuvieran leyes
 para impedir que faltaran a la justicia en sus intercambios,
 y uno fuera carpintero ⁴⁶³, otro campesino, otro zapatero,
 y otros un oficio de tal tipo, y en número fuesen unos
 diez mil, pero no tuvieran en común ninguna otra cosa
 que éstas, tales como intercambios y alianzas militares, tam-
 poco así habría una ciudad. ¿Cuál es la causa? Cierta- 11
 mente, no por la dispersión de la comunidad. Pues incluso
 si se reunieran los miembros de una comunidad así (cada
 uno se sirviera de su propia casa como de una ciudad) y
 se prestaran ayuda mutuamente como si tuvieran una alian-
 za defensiva sólo contra los que los atacaran injustamente,
 ni siquiera así a quien investiga con rigor le parecería que
 hay una ciudad, si se relacionaban igualmente una vez reu-
 nidos que cuando estaban separados.

Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad 12
 de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas
 al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesaria-

⁴⁶¹ Véase el mismo método *supra*, III 1, 3, 1275a7 ss.; III 3, 5, 1276a3
 siguientes.

⁴⁶² Mégara está a unos 30 kms. al noroeste de Corinto.

⁴⁶³ Sobre la necesidad de la división del trabajo impuesta por la di-
 versidad de las necesidades, cf. PLATÓN, *República* II 369A ss.; *infra*,
 IV 4, 12, 1291a10 ss.

mente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica. Sin embargo, no será posible esto si no habitan un mismo lugar y contraen entre sí matrimonios. Por eso surgieron en las ciudades los parentescos, las fraternías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad ⁴⁶⁴. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien ⁴⁶⁵, y esas cosas son para ese fin.

¹⁴ Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una ^{1281a} vida perfecta y autosuficiente ⁴⁶⁶, y ésta es, según decimos ⁴⁶⁷, la vida feliz y buena.

Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia. Por eso precisamente a cuantos contribuyen en mayor grado a una comunidad tal les corresponde una parte mayor de la ciudad que a los que son iguales o superiores en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riqueza, pero son superados por aquéllos en virtud. Que todos los que disputan sobre los regímenes políticos hablan sólo de una parte de la justicia, queda claro a partir de lo que hemos dicho.

⁴⁶⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VII 7, 1157b18.

⁴⁶⁵ Cf. *supra*, II 4, 2, 1262b7 ss. El vivir bien supone la convivencia y ésta es obra de la amistad. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII. Sobre la amistad en la política y en la moral de Aristóteles, véase M. HAMBURGER, *Morals and Law*, Oxford, 1951.

⁴⁶⁶ Cf. *supra*, I 2, 8, 1252b27. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 5, 1097b6.

⁴⁶⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* II 1, 1219a38.

*Lo que debe
ser soberano
en la ciudad.
Diferentes
soluciones*

Se plantea un problema: ¿quién debe 10 ejercer la soberanía en la ciudad? ¿Acaso la masa, o los ricos, o los ilustres, o el mejor de todos, o un tirano? Pues todas estas posibilidades parecen claramente presentar dificultades. ¿Quién, pues? Si los pobres por el hecho de ser más se reparten los bienes de los ricos, ¿no es eso injusto? —¡Por Zeus, lo estimé justo el poder soberano!—. Entonces, ¿a qué hay que lla- 2 mar la suprema injusticia? O de otro modo, si tomamos toda la población y los más se reparten los bienes de los menos, es evidente que destruyen la ciudad. Pero la virtud no destruye al que la posee ⁴⁶⁸, ni la justicia es destructora de la ciudad, de modo que es claro que esa ley no puede ser justa. Además, también serían necesariamente justas 3 todas las acciones que el tirano ⁴⁶⁹ hace, pues por ser más fuerte se impone por la violencia, como la masa hace con los ricos.

¿Acaso será justo que manden la minoría y los ricos? Si también ellos hacen lo mismo y arrebatan y despojan al pueblo de sus bienes, ¿es esto justo? Entonces también 4 lo sería lo otro. Es, pues, evidente que todas esas soluciones son malas e injustas.

¿Deben mandar los ilustres y ser soberanos en todo? Entonces necesariamente todos los demás estarán privados de honores ⁴⁷⁰ al no ser honrados con los cargos políticos,

⁴⁶⁸ Cf. *supra*, II 2, 4, 1261a30; cf. también PLATÓN, *República* X 608E ss.

⁴⁶⁹ Un tirano es considerado como la encarnación de la injusticia. Cf. *infra*, VII 2, 5, 1324a25 ss.; PLATÓN, *República* I 344A.

⁴⁷⁰ Sobre el peligro que representa para la ciudad la presencia de una masa excluida de los honores, cf. *infra*, III 11, 7, 1281b29; III 15, 12, 1286b18 ss.; y *supra*, II 12, 5, 1274a17.

pues decimos que los cargos públicos son honores, y si siempre son los mismos los que los ejercen, los demás necesariamente quedan privados de honores.

5 ¿Será mejor que mande uno solo, el más digno? Pero esto es todavía más oligárquico, pues serán más los privados de honores. Quizá podría decirse que, de todos modos, es malo que sea un hombre y no la ley quien ejerza la soberanía, estando sujeto a las pasiones que afectan al alma ⁴⁷¹. Pero si la ley es oligárquica o democrática, ¿qué diferencia habrá respecto de las dificultades suscitadas? Su-
cederá lo mismo que lo que hemos dicho antes.

11 Queden los demás casos para otra discusión ⁴⁷². Pero el que la masa debe ser soberana más que los mejores, pero pocos, puede parecer una solución y, aunque tiene cierta dificultad, ofrece quizá

*La soberanía
del pueblo*

2 también algo de verdad. En efecto, los más, cada uno de
1281b los cuales es un hombre mediocre, pueden, sin embargo, reunidos, ser mejores ⁴⁷³ que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto ⁴⁷⁴. Lo mismo que los banquetes, en que han contribuido muchos ⁴⁷⁵, son mejores que los sufragados por uno solo. Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y

⁴⁷¹ Cf. *infra*, III 15, 5, 1286a16 ss.; PLATÓN, *Leyes* IV 713E ss.

⁴⁷² Véanse los capítulos 12-17 y los libros IV y VI.

⁴⁷³ Cf. HOMERO, *Ilíada* XIII 237.

⁴⁷⁴ Cf. TUCÍDIDES, VI 18, 6. HERÓDOTO, III 8. La capacidad superior del conjunto de ciudadanos está de acuerdo con la definición que Aristóteles da del ciudadano. Cf. *supra*, III 1, 12, 1275b18.

⁴⁷⁵ Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 722 ss.; *infra*, III 15, 7, 1286a29. JENOFONTE, *Ciropeida* 7, 1, 12.

la inteligencia ⁴⁷⁶. Por eso también las masas juzgan mejor ³ las obras musicales y las de los poetas: unos valoran una parte, otros otra y entre todos todas.

Pero en eso se diferencian los hombres de calidad de ⁴ cada uno de los de la masa —como dicen que se diferencian los hermosos de los que no lo son y las pinturas artísticas de los modelos verdaderos—: en que está reunido en uno solo lo que suele estar esparcido y separado, puesto que, por separado, los ojos de uno pueden ser más bellos que los de la pintura, y cualquiera otra parte de otro.

Sin embargo, no está claro que respecto del pueblo en ⁵ tero y de toda la masa sea ésta la diferencia que existe entre la mayoría y la minoría distinguida. Y tal vez, ¡por Zeus!, es claro que en algunos casos es imposible. (Pues el mismo razonamiento podría aplicarse a los animales: ¿en qué se distinguen, en resumidas cuentas, algunos hombres de los animales?). Pero para ciertas multitudes nada impide que lo dicho sea verdad.

Así también se resolvería la dificultad expuesta ante- ⁶ riormente ⁴⁷⁷ y la que le sigue: sobre qué materias deben ejercer la soberanía los hombres libres y la masa de los ciudadanos (es decir, todos aquellos que ni son ricos ni tienen ningún prestigio por su virtud). Su participación en ⁷ las magistraturas supremas no deja de ser arriesgada (pues a causa de su injusticia e insensatez pueden cometer unas veces injusticias y otras veces errores). Pero no darles acceso ni participación en ellas es temible ⁴⁷⁸, pues cuando son

⁴⁷⁶ La multitud reunida resulta como un solo hombre. Cf. *infra*, IV 4, 26, 1292a11 ss. PLATÓN, *República* VI 493A ss.

⁴⁷⁷ Cf. III 10, 1, 1281a11.

⁴⁷⁸ Sobre los riesgos ante un gran número de ciudadanos sin honores, cf. *supra*, III 10, 4, 1281a28.

muchos los privados de honores y pobres, forzosamente
 8 esa ciudad está llena de enemigos. Queda la salida de que
 participen en las funciones deliberativas y judiciales. Por
 eso precisamente Solón ⁴⁷⁹ y algunos otros legisladores ⁴⁸⁰
 les encargan de las elecciones de magistrados ⁴⁸¹ y de la
 9 rendición de sus cuentas, pero no les permiten ejercer indi-
 vidualmente el poder. Pues todos reunidos, tienen suficien-
 te sentido y, mezclados con los mejores ⁴⁸², son útiles a
 las ciudades, de la misma manera que el alimento no puro
 mezclado con el puro hace el conjunto más provechoso
 que una pequeña cantidad de alimento puro. Pero cada
 uno por separado es imperfecto para juzgar.

10 Esta ordenación del régimen político suscita una prime-
 ra dificultad: podría parecer que el juzgar quién es el que
 cura bien es propio de la misma persona que es capaz de
 curar y sanar al enfermo de la afección presente; es decir,
 1282a el médico. Y lo mismo podría decirse de las demás prácti-
 cas y artes. Como el médico debe rendir cuentas ante mé-
 11 dicos, así también los demás ante sus iguales. Pero el tér-
 mino médico significa a la vez el practicante ordinario, el
 que dirige un tratamiento y en tercer lugar el instruido en
 ese arte. (Tales categorías existen, por así decir, en todas
 las artes). Y concedemos la facultad de juzgar no menos
 a los instruidos que a los expertos ⁴⁸³.

⁴⁷⁹ Para Solón, cf. *supra*, II 12, 5, 1274a15. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses...* 7, pág. 65. Y PLUTARCO, *Solón* 18.

⁴⁸⁰ Además de los nombres de Dracón y Solón, se cita también como legislador en Atenas, en el s. v a. C., a Nicómaco. Lisias escribió el discurso XXX, de autenticidad dudosa, contra él.

⁴⁸¹ Véase *infra*, VI 6, 3, 1318a23. Aristóteles distingue claramente la elección de los magistrados del ejercicio de las funciones deliberativa y judicial que aquí aparecen referidas a un mismo poder.

⁴⁸² Cf. TUCÍDIDES, VI 18, 6, en boca de Alcibiades.

⁴⁸³ El derecho de juzgar en materia de medicina debe atribuirse no

Parece que puede aplicarse, entonces, el mismo principio a la elección: el elegir bien es misión de los expertos; por ejemplo, a un geómetra corresponde a los expertos en geometría, y a un piloto a los expertos en pilotaje. Aunque en algunos trabajos y artes participan también algunos profanos, no lo hacen mejor que los expertos. De modo que, según este razonamiento, no debe hacerse soberano al pueblo ni de la elección de magistrados ni de la rendición de cuentas.

Pero, quizá todo esto no sea correcto, a causa del argumento de antes, si la masa no está demasiado envilecida (pues cada uno será peor juez que los expertos, pero todos reunidos ⁴⁸⁴ serán mejores o al menos no peores); y porque en algunas cosas el que las hace no es el único juez ni el mejor; es el caso de aquellos de cuyas obras entienden también los que no poseen ese arte ⁴⁸⁵. Por ejemplo, apreciar una casa no es sólo propio del que la ha construido, sino que la juzga incluso mejor el que la usa (y la usa el dueño); y un piloto juzga mejor un timón que el carpintero, y un banquete el invitado y no el cocinero.

Esta dificultad podría parecer que ya está suficientemente resuelta. Pero hay otra relacionada con ella. Pues parece absurdo que los ciudadanos mediocres sean sobera-

sólo a los que saben, a los profesionales, sino también a los que, sin ser médicos, se interesan en ese arte por haberlo estudiado. Esta distinción que hace entre expertos, *eidósín*, y aficionados o instruidos, *pepai-deuménois*, en el arte, puede justificar el derecho del pueblo a examinar la conducta de los magistrados, puesto que el pueblo colectivamente tiene un conocimiento de los problemas.

⁴⁸⁴ El pueblo en conjunto juzga bien, no como masa de hombres, sino en tanto que asamblea que delibera. Esta cualidad del pueblo reunido ya se mencionó en III 11, 2, 1281b1; III 11, 9, 1281b35.

⁴⁸⁵ Cf. PLATÓN, *República* X 601D; y *Crátilo* 390B ss.

nos en asuntos más importantes que los ciudadanos de bien, y las rendiciones de cuentas y las elecciones de los magistrados es lo más importante. Estas funciones, como se ha dicho ⁴⁸⁶, en algunos regímenes se confían al pueblo, pues la asamblea es soberana en todas las materias de este tipo.

16 Y en verdad, participan de la asamblea y deliberan gentes de pequeñas rentas y cualquier edad; pero son tesoreros y generales y ejercen las magistraturas más altas los de rentas elevadas.

Podría resolverse también esta dificultad de manera semejante. Pues tal vez esas disposiciones son correctas. En efecto, no es el juez, ni el consejero, ni el miembro de la asamblea el que manda, sino el tribunal, el consejo y el pueblo; y cada uno de los mencionados ⁴⁸⁷ es sólo una parte de éstos (y llamo parte al consejero, al miembro de la asamblea y al juez). De modo que es justo que la masa ejerza la soberanía sobre asuntos más importantes, ya que el pueblo, el consejo y el tribunal están compuestos de muchos, y las rentas de todos ellos juntos es mayor que la de los que desempeñan las magistraturas altas individualmente o en pequeño número. Queden, pues, precisados de ^{1282b} este modo estos puntos.

La primera dificultad de que hemos hablado ninguna otra cosa pone de manifiesto sino que las leyes bien establecidas son las que deben ejercer la soberanía, y que el magistrado, ya sea uno o varios, debe ejercerla sólo en aquellas materias en que las leyes no pueden expresarse con exactitud, por no ser fácil dar definiciones generales para todos ²⁰ los casos ⁴⁸⁸. Sin embargo, qué leyes deben considerarse

⁴⁸⁶ Cf. *supra*, III 11, 8, 1281b32.

⁴⁸⁷ Es decir, los miembros del *démos*, del consejo y de los tribunales.

⁴⁸⁸ Cf. *infra*, III 15, 4, 1286a10; II 8, 22, 1269a9 ss. PLATÓN, *Político* 294-295.

bien establecidas, es una cuestión todavía nada clara, y la dificultad antes suscitada aún permanece. Pues las leyes, igualmente que los regímenes ⁴⁸⁹, necesariamente son malas o buenas, justas o injustas. Una cosa al menos es evidente: que las leyes deben establecerse de acuerdo con el régimen ⁴⁹⁰. Y si es así, es claro que las leyes que están concordes con los regímenes rectos son justas, y las concordes con los desviados no son justas.

En todas las ciencias y artes el bien ¹² es un bien; el mayor y en el más alto grado será el de la suprema entre todas ellas y ésta es la disciplina política. El bien político es la justicia, es decir, lo conveniente para la comunidad ⁴⁹¹. Es del parecer de todos que la justicia es una cierta igualdad ⁴⁹², y, hasta cierto punto al menos, se coincide con los tratados filosóficos en los que están precisadas cuestiones sobre *Ética* ⁴⁹³, pues dicen que la justicia es algo con referencia a personas y que debe haber igualdad para los iguales. Pero no hay que dejar ² en olvido en qué cosas hay igualdad y en cuáles desigualdad, pues esta cuestión presenta una dificultad y reclama una filosofía política.

⁴⁸⁹ Los regímenes a los que las leyes pertenecen.

⁴⁹⁰ Y no el régimen de acuerdo con las leyes. Sobre esta idea de que las leyes varían con los regímenes políticos, cf. PLATÓN, *Leyes*, IV 714B ss. ISÓCRATES, *Areopágico* 14. También *infra*, IV 1, 9, 1289a13.

⁴⁹¹ Sobre el tema de la justicia política, *politikòn díkaion*, cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 10, 1134a26 ss.

⁴⁹² Cf. *supra*, III 9, 1, 1280a11 ss., donde Aristóteles se refiere también a la *Ética*. Es sin duda la igualdad proporcional; cf. *infra*, V 1, 2, 1301a26.

⁴⁹³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 6, 1131a9 ss. Aristóteles, como en otros pasajes, presenta un gran respeto por la opinión general.

Quizá se podría decir ⁴⁹⁴ que las magistraturas deben distribuirse desigualmente según la superioridad en un bien cualquiera, si en los demás aspectos los ciudadanos no difiriesen en nada y fueran todos semejantes. Pues los que son diferentes tienen distintos derechos y méritos. Pero si esto es verdad, el color, la estatura o cualquier otra cualidad supondrá para los que sobresalen en ellos una cierta ventaja en los derechos políticos. ¿La falsedad de esto no es notoria? Queda en evidencia en las demás ciencias y disciplinas ⁴⁹⁵. Entre flautistas iguales en su arte no debe darse una superioridad en las flautas a los de mejor linaje, pues no tocarán mejor, sino que se debe dar el instrumento más excelente al que es superior en su ejecución.

Si aún no está claro este argumento, será evidente si nos adentramos aún más. Si uno sobresale en el arte de tocar la flauta, pero es inferior en su linaje y en belleza —aunque cada una de éstas (me refiero al buen linaje y a la belleza) sea un bien mayor que el arte de tocar la flauta, y sobrepasen al arte de la flauta en proporción mayor que aquel flautista a los demás—, no obstante se deben dar a ese flautista las mejores flautas; pues la superioridad en riqueza y nobleza debería contribuir a la ejecución, pero no contribuye en absoluto.

Además, según este razonamiento, cualquier bien sería comparable con cualquier otro ⁴⁹⁶, pues si el tener cierta estatura es mejor, la estatura en general ⁴⁹⁷ podría entrar

⁴⁹⁴ Aristóteles probablemente tiene en cuenta el análisis de la noción de superioridad en la discusión entre Sócrates y Calicles; cf. PLATÓN, *Gorgias* 490B ss.

⁴⁹⁵ Cf. *supra*, III 11, 1, 1282b14; III 13, 21, 1284b7.

⁴⁹⁶ Objetos demasiado diferentes no son comparables; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 8, 1133b18 y 1139a19.

⁴⁹⁷ La estatura en general, es decir, sin plantear como cuestión el grado de estatura.

en competencia con la riqueza y con la libertad. De suerte que si uno se distingue en estatura más que otro en virtud, y la estatura en general prevalece sobre la virtud, todas las cosas serían comparables, ya que si tal cantidad es superior a tal otra, es claro que había tal otra cantidad que le será igual. Puesto que esto es imposible ⁴⁹⁸, es evidente ⁷ que también ⁴⁹⁹ en las cosas de la política razonablemente no se disputan las magistraturas basándose en cualquier desigualdad (si los unos son lentos y los otros rápidos, no por eso deben tener unos más y otros menos; sólo en las competiciones gimnásticas esa diferencia recibe su recom- ⁸ pensa), sino que la discusión por ellas es necesario que se base en aquellas facultades ⁵⁰⁰ con las que se constituye la ciudad. Por eso, con razón, aspiran a los honores los nobles, los libres y los ricos. Es necesario, en efecto, que haya hombres libres y que aporten una contribución (pues una ciudad no puede componerse enteramente de pobres, como tampoco de esclavos ⁵⁰¹). Pero, si esas condiciones ⁵⁰² son ⁹ necesarias, es evidente que también lo son la justicia y el valor guerrero ⁵⁰³, pues tampoco sin ellas puede regirse una

⁴⁹⁸ Es imposible porque cosas como la riqueza, la fuerza física, la virtud difieren cualitativamente y no pueden ser tratadas en términos de cantidad, ni considerarse comparables.

⁴⁹⁹ En el dominio de la política y en materias que pertenecen a otras artes y ciencias, cf. *supra*, III 12, 4, 1282b30.

⁵⁰⁰ Estas facultades o elementos son los diferentes factores o partes de la sociedad cuya predominancia orienta en un determinado sentido la constitución y determina el tipo de condiciones que se exigen para participar en el gobierno. Cf. *infra*, IV 12, 1, 1296b17. Los elementos son: ser libre de nacimiento, riqueza, cultura y nobleza.

⁵⁰¹ Sobre la imposibilidad de una ciudad de esclavos, véase *supra*, III 9, 6, 1280a32.

⁵⁰² Es decir, riqueza y nacimiento.

⁵⁰³ Cf. *infra*, IV 4, 14, 1291a24 ss.; VII 15, 2, 1334a18 ss.

ciudad. A no ser que digamos que sin las primeras es imposible que exista la ciudad, y sin las últimas es imposible que se rija bien ⁵⁰⁴

13

*Se puede
pretender
el poder bajo
unas condiciones:
la riqueza,
el nacimiento
y el número.
El ostracismo*

En lo que respecta a la existencia de la ciudad puede parecer que todas esas condiciones ⁵⁰⁵ o algunas de ellas son correctas, pero en lo que respecta a la vida buena ⁵⁰⁶ serían principalmente justificadas la educación y la virtud, como se ha dicho antes ⁵⁰⁷. Pero, puesto que no deben tener una parte igual en todo los que son iguales sólo en un punto ⁵⁰⁸, ni una parte desigual los que son desiguales en un solo punto, todos los regímenes de este tipo ⁵⁰⁹ son forzosamente desviaciones.

2 Ya se ha dicho antes ⁵¹⁰ que en cierto sentido todos se disputan el poder justamente, pero de una manera absoluta no todos. Los ricos dicen que poseen más tierra — y la tierra es común ⁵¹¹— y que además en los contratos son

⁵⁰⁴ Hace notar un contraste entre existencia y buena dirección o administración. Cf. *infra*, VI 8, 1, 1321b6 ss.

⁵⁰⁵ Todas esas condiciones fundadas en el nacimiento o la riqueza.

⁵⁰⁶ Esta vida buena o feliz, *infra*, VII 2, 17, 1325a7 ss., se presenta como el fin del legislador. *Educación y virtud, paideía y areté*, están reunidas en PLATÓN, *Leyes* VI 757C. Cf. también *infra*, IV 4, 2, 1291b29.

⁵⁰⁷ Cf. *supra*, III 9, 15, 1281a4 ss.

⁵⁰⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, VII 10, 1242b30. Y *supra*, III 9, 3, 1280a21 ss.; también *infra*, V 1, 2, 1301a25 ss.

⁵⁰⁹ Es decir, que admiten igualdad o desigualdad en todo. Estos regímenes en tanto que no están conformes a la justicia absoluta son desviaciones. Cf. *supra*, III 6, 11, 1279a17 ss.

⁵¹⁰ Cf. *supra*, III 9, 1, 1280a9 ss.

⁵¹¹ Es decir, la tierra es una de las cosas que son esenciales a la ciudad. Según este pasaje, los ricos son sobre todo poseedores de tierras. Otras formas de riqueza se ven *supra*, II 7, 21, 1267b10 ss.

más fieles en general; los libres y los nobles porque una condición es vecina de la otra ⁵¹² (pues son más ciudadanos los nobles que los que no lo son, y el buen linaje, en todo país, es honroso para la patria. Y además porque ³ es natural que los hijos de padres mejores sean mejores ⁵¹³, ya que la nobleza es una virtud de familia ⁵¹⁴). Igualmente diremos que la virtud aspira al poder justamente, puesto que afirmamos que la justicia es una virtud de la comunidad ⁵¹⁵, a la que forzosamente acompañan todas las demás. Pero también aspiran justamente los más frente a los ⁴ menos ⁵¹⁶; de hecho son más fuertes, más ricos y mejores, tomados en su conjunto, que los menos.

¿Acaso si todos existieran en una misma ciudad ⁵¹⁷ ^{1283b} —me refiero a los buenos, los ricos, los nobles y además cualquier otro grupo ciudadano ⁵¹⁸— habría disputa sobre quiénes deben mandar o no? En cada uno de los regímenes mencionados, la decisión de quiénes deben mandar es indiscutible (pues se diferencian entre sí por los elementos soberanos: así, en uno por ejercer el poder los ricos, en otro los hombres virtuosos, y en cada uno de los demás, de la misma manera). Sin embargo, examinamos cómo se ha de dirimir la cuestión cuando esos diversos elementos están presentes al mismo tiempo.

⁵¹² Aunque la condición sea vecina, el noble predomina sobre el hombre libre. Cf. III 13, 7, 1283b19 ss.

⁵¹³ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I 9, 1367b29.

⁵¹⁴ Esta definición de la nobleza se encuentra en otros pasajes. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* II 15, 1390b22.

⁵¹⁵ La justicia es una virtud eminentemente social. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 3, 1129b25-1130a5.

⁵¹⁶ Cf. PLATÓN, *Gorgias* 488D.

⁵¹⁷ Probablemente Aristóteles tiene en cuenta a PLATÓN, *Gorgias* 490B.

⁵¹⁸ Queda excluida de esta masa la multitud de no ciudadanos. Cf. *infra*, VII 4, 6, 1326a18.

6 Si los que poseen la virtud son muy pocos en número, ¿de qué manera hay que resolverlo? ¿Se ha de considerar su pequeño número en relación a su tarea y ver si son capaces de administrar la ciudad, o si son tantos en conjunto que puedan constituir por sí solos una ciudad?

7 Pero hay una dificultad que concierne a todos los que disputan por los honores políticos. Podría parecer que no den razones justas los que consideran digno mandar a causa de sus riquezas, e igualmente los que se fundan en su linaje; pues es evidente que si a su vez un individuo es más rico que todos los demás, en virtud del mismo principio de justicia ⁵¹⁹, ese individuo deberá mandar sobre todos, e igualmente el que destaque por su nobleza deberá mandar sobre los que aspiran al poder a causa de su libertad. Y eso mismo sucederá sin duda en las aristocracias fundadas en la virtud, pues si un individuo cualquiera es mejor que los demás, aun siendo estos hombres buenos del cuerpo cívico, ése deberá por el mismo principio de justicia ser soberano. Por consiguiente, si la masa debe ejercer la soberanía, porque es mejor que la minoría ⁵²⁰, en el caso de que uno o más de uno, pero menos que la mayoría, sean mejores que los demás, éstos deberán ejercer la soberanía con preferencia a la masa.

9 Todo esto parece poner de manifiesto que ninguno de esos criterios, según los cuales unos consideran justo mandar y que los demás les obedezcan, es correcto. Pues, sin duda, a los que consideran digno ser soberanos del gobierno por su virtud, e igualmente a los que se basan en su riqueza, podrían replicarles las masas con un justo razonamiento: nada impide que a veces la masa sea mejor y más

⁵¹⁹ Cf. *infra*, III 17, 6, 1288a19 ss.

⁵²⁰ Cf. *supra*, III 13, 4, 1283a40 ss. PLATÓN, *Gorgias* 489E ss.

rica que la minoría, no cada individuo por separado, sino todos juntos.

Esto permite además afrontar de la manera siguiente ¹¹ la dificultad que algunos buscan y plantean: algunos se preguntan si el legislador, que desea establecer las leyes más justas ⁵²¹, debe legislar atendiendo a la conveniencia de los mejores o a la del mayor número, cuando se da la situación indicada ⁵²². Lo recto ha de entenderse equita- ¹² tivamente ⁵²³, y lo equitativamente recto tiene relación con lo conveniente a toda la ciudad y a la comunidad de los ciudadanos. Ciudadano ⁵²⁴ en general es el que participa del gobernar y del ser gobernado; en cada régimen es dis- ^{1284a} tinto, pero en el mejor ⁵²⁵ es el que puede y elige obedecer y mandar con miras a una vida conforme a la virtud ⁵²⁶.

Pero si hay un individuo —o más de uno, pero que ¹³ no sean suficientes para constituir la población de la ciudad— tan distinguido por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política ⁵²⁷ de todos los demás sean comparables con las de aquéllos, si son varios, y si es uno

⁵²¹ Es la respuesta a la cuestión planteada *supra*, III 11, 20, 1282b6.

⁵²² Es decir, cuando la masa tomada colectivamente es mejor que la minoría; en este caso, la élite debe compartir el poder con la masa, en una constitución mixta.

⁵²³ Sobre las relaciones de lo justo y de lo igual, cf. *supra*, III 9, 3, 1280a11.

⁵²⁴ La definición que da del ciudadano en el presente pasaje resume de modo claro todo lo que fue concluyendo en las discusiones de los capítulos 1 al 9.

⁵²⁵ Aristóteles anticipa aquí la conclusión a la que llega en III 7, 14, 1, 1332b12 ss.

⁵²⁶ Sobre la virtud se funda la vida feliz de los ciudadanos en el Estado mejor. Cf. *infra*, VII 1, 1, 1323a14 ss.; IV 2, 1, 1289a30 ss.

⁵²⁷ Para ver la diferencia entre virtud y capacidad política, cf. *infra*, V 9, 1, 1309a33 ss.; VII 3, 6, 1325b10.

solo, con la de aquél, no hay que considerarlos como una parte de la ciudad, pues se les tratará injustamente si se les juzga dignos de los mismos derechos, siendo tan desiguales en virtud y en capacidad política; es natural que tal individuo fuera como un dios entre los hombres ⁵²⁸.

14 De donde también resulta evidente que la legislación es forzosamente referida a los iguales en linaje y en capacidad, pero para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son ley. Ciertamente, sería ridículo que alguien intentara legislar para ellos. Quizá le dirían lo que Antístenes ⁵²⁹ atribuye a los leones, cuando las liebres hablando en la asamblea reclamaban los mismos derechos para todos.

15 Por esta causa precisamente las ciudades democráticas establecen el ostracismo ⁵³⁰. Éstas, en efecto, parecen perseguir la igualdad por encima de todo ⁵³¹; de modo que

⁵²⁸ Es una expresión proverbial; cf. TEOGNIS, 339; PLATÓN, *República* II 360C.

⁵²⁹ Antístenes fue discípulo de Sócrates y fundador de la escuela cínica a comienzos del s. IV a. C. Sobre lo que los leones dijeron, véase también la fábula 241 de Esopo. Cf. *infra*, VI 3, 6, 1318b4 y las palabras de Calicles en PLATÓN, *Gorgias* 483E. La respuesta de los leones a las liebres fue la siguiente: «¿Dónde están vuestras garras y vuestros dientes?»

⁵³⁰ Por desconfianza hacia estos ciudadanos que sobresalen en exceso se instituye el ostracismo. Como ciudad democrática, además de Atenas, se puede citar, entre otras, Argos, cf. *infra*, V 3, 3, 1302b18. El objeto del ostracismo lo trata también Aristóteles en la *Constitución de los atenienses* 22, 3, pág. 103. También, TUCÍDIDES, VIII 73, 3. PLUTARCO, *Arístides* 1; *Pericles* 7; *Temístocles* 22. En muchos casos y también en Atenas el ostracismo fue puesto al servicio de las facciones políticas; cf. *infra*, III 13, 23, 1284b20-22. Para una institución semejante en Siracusa llamada «pelalismo», cf. *infra*, V 10, 30, 1312b8. DIODORO, II 86, 5-87, 2.

⁵³¹ Cf. *infra*, IV 4, 23, 1291b34 ss.; VI 2, 9, 1318a3 ss.

a los que parecían sobresalir en poder por su riqueza o por sus muchas relaciones o por cualquier otra fuerza política los ostraquizaban y los desterraban de la ciudad por un tiempo determinado ⁵³². El mito cuenta también que ¹⁶ los Argonautas dejaron abandonado a Heracles por la misma causa: la nave Argo ⁵³³ no quería llevarlo con los demás porque era muy superior a los otros tripulantes. Por eso tampoco se ha de creer que son justas sin más las críticas de los que censuran la tiranía y el consejo de Periandro a Trasibulo. (Cuentan que Periandro no dijo nada al men- ¹⁷ sajero enviado para pedir consejo, sino que arrancando las espigas que sobresalían igualó el campo ⁵³⁴. El mensajero, aunque ignoraba la causa de esta acción, refirió lo ocurrido, y por ello Trasibulo comprendió que debía su- primir a los hombres que sobresalían.)

Esto no conviene sólo a los tiranos; no sólo los tiranos ¹⁸ lo hacen, sino que se encuentra igualmente en las oligarquías y en las democracias, pues el ostracismo tiene en cierto modo la misma eficacia, por eliminar y desterrar a los que sobresalen. Lo mismo hacen incluso con ciudades y pue- ¹⁹ blos los que son dueños del poder, como los atenienses,

⁵³² Cf. *infra*, III 14, 9, 1285a34; VII 16, 8, 1335a27.

⁵³³ La nave Argo se constituyó bajo la dirección de la diosa Atenea. El mástil fue hecho de una encina del bosque sagrado de Dodona y estaba dotado de la palabra. En esta nave se embarcan los Argonautas en su expedición a la Cólquide. Según Apolodoro (*Biblioteca* I 9, 19), cuando esta nave fabulosa iba a la altura de Afetas en Tesalia se expresó y dijo que no podía llevar a Heracles por su peso excesivo. Cf. también HERÓDOTO, VII 193.

⁵³⁴ Cf. EURÍPIDES, *Suplicantes* 447. Esta anécdota modificada se encuentra más ampliamente expuesta en HERÓDOTO, V 92. — Periandro fue tirano de Corinto entre 626 y 585 a. C.; cf. *infra*, V 11, 4, 1313a36. Trasibulo fue tirano de Mileto a fines del s. VII a. C.

por ejemplo, con los de Samos, Quíos, y Lesbos ⁵³⁵ (tan pronto como obtuvieron sólidamente su dominio, los humillaron en contra de lo pactado). El rey de Persia ⁵³⁶ abatió muchas veces a los medos, a los babilonios y a otros pueblos que se mostraban orgullosos por haber tenido en otro tiempo el imperio.

- 20 El problema es general y se da en todos los regímenes, incluso en los rectos. Los desviados actúan así atendiendo a su interés particular, pero en los que miran al bien común sucede de la misma manera. Es evidente que esto se da también en las demás artes y ciencias: el pintor no puede permitir que la figura de un animal tenga un pie que sobrepase de la simetría, por muy bello que fuera; ni un constructor de barcos lo permitirá a la popa o a cualquier otra parte de la nave; ni un maestro de coro dejará participar en él al que tenga más y mejor voz que todo el coro.
- 21
- 22 De modo que, por esta razón, nada impide que los monarcas estén en buena armonía con sus ciudades, si recurren a esto a condición de que su propio poder sea beneficioso para las ciudades. Por eso, en las superioridades reconocidas ⁵³⁷, el argumento en favor del ostracismo tiene cierta
- 23 justificación política. Ciertamente, sería mejor ⁵³⁸ que el

⁵³⁵ Samos, Quíos y Lesbos, estados muy potentes de la Confederación ático-délica, fueron humillados por los atenienses. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*. 24, 2, pág. 111 y nota 201 a pie de página. Véase también TUCÍDIDES, I 19; III 10 y 19. ARISTÓFANES, *Aves* 880. PLUTARCO, *Aristides* 23.

⁵³⁶ El rey de Persia lo hace por desconfianza. Cf. DIODORO, XI 6, 3. JENOFONTE, *Ciropedia* VII 5, 69. Para los babilonios citados a continuación, cf. HERÓDOTO, I 183; III 159.

⁵³⁷ Son superioridades en plural porque pueden ser según la virtud, la riqueza, las relaciones políticas o el nacimiento. Cf. PLATÓN, *República* VIII 569B; *Menón* 96B.

⁵³⁸ Véase la misma recomendación *infra*, V 3, 3, 1302b18 ss.; V 8, 12, 1302b11.

legislador desde un principio constituyera el régimen de modo que no necesitara de tal remedio. Sólo se haría una segunda navegación ⁵³⁹, llegado el caso, para intentar rectificar el rumbo con tal método de corrección. No era lo que precisamente ocurría en las ciudades, pues no miraban a lo conveniente para su propio régimen, sino que se servían del ostracismo con espíritu partidista ⁵⁴⁰. En los regímenes desviados es manifiesto que responde al ²⁴ interés particular y en cierto modo está justificado, pero es también manifiesto que no es justo en términos absolutos.

En el caso del régimen mejor, se plantea una gran dificultad; no la superioridad en otros bienes, como la fuerza, la riqueza o las muchas relaciones, sino si hay alguien que se destaque por la virtud ⁵⁴¹, ¿qué debe hacerse entonces? Ciertamente no se podría decir que se debe expulsar y des- ²⁵ terrar a un hombre de tal clase. Pero tampoco que se debe mandar sobre él, pues casi sería como pretender mandar en Zeus, repartiéndose sus poderes ⁵⁴². Queda, por lo tanto, lo que parece ser la solución natural: que todos obedezcan de buen grado a tal hombre, de modo que hombres como él sean reyes perpetuos en sus ciudades.

⁵³⁹ Es una frase proverbial; cf. MENANDRO, *fragmento* 241K. PLATÓN, *Fedón* 99D.

⁵⁴⁰ Sobre el tema de tales depuraciones, cf. PLATÓN, *Político* 293D; *Leyes* V 735D.

⁵⁴¹ Cf. *supra*, III 17, 5, 1288a16.

⁵⁴² Se encuentra la misma conclusión *supra*, III 17, 7, 1288a24; III 16, 3, 1287a16-18; e *infra*, VII 14, 8, 1332b23-27. La dificultad de estar por encima de Zeus o de los dioses era proverbial. Cf. HOMERO, *Ilíada* VIII 18 ss.; ESQUILO, *Prometeo encadenado* 40 y 356 ss.; *Persas* 749; ARISTÓFANES, *Pluto* 141; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI 13, 1145a10.

14

*La monarquía:
diferentes formas*

Quizá está bien después de los argumentos expuestos pasar a examinar la monarquía. Decimos, en efecto, que ése es uno de los regímenes rectos. Hay que examinar si conviene a la ciudad y al país

que tiende a ser bien administrado el ser gobernado por un rey o no, sino que sería preferible algún otro régimen, o si conviene a algunas ciudades, y a otras no conviene.

2 Primero debemos determinar si hay una sola clase de monarquía o tiene diferentes formas. Es fácil, sin duda, darse cuenta al menos de esto: que comprende varias especies y que el modo de gobierno no es el mismo en todas ellas.

3 La monarquía, en el régimen laconio ⁵⁴³, parece ser de las más fundamentadas en la ley, pero no es soberana en todos los asuntos; solamente cuando sale del país en campaña de guerra el rey es jefe supremo de lo concerniente a la guerra ⁵⁴⁴. También los asuntos referentes a los dioses

4 son encomendados a los reyes. Esta monarquía es como un generalato con plenos poderes y vitalicio. El rey no tiene poder de vida y muerte, a no ser en alguna forma de monarquía, como en los tiempos antiguos en las expediciones de guerra, por la ley de la fuerza ⁵⁴⁵. Homero ⁵⁴⁶ lo deja claro, pues Agamenón soportaba que se hablara mal

⁵⁴³ Sobre el régimen lacedemonio véase también *supra*, II 9. Aristóteles en este pasaje probablemente tiene en cuenta a PLATÓN, *Leyes* III 691D-692B, donde considera la realeza lacedemonia como la más perfecta de las realezas conforme a la ley.

⁵⁴⁴ Cf. *infra*, III 14, 13, 1285b18.

⁵⁴⁵ Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 189; HERÓDOTO, VIII 89.

⁵⁴⁶ Esta cita está sacada de HOMERO, *Ilíada* II 391-3. Las últimas palabras no figuran en el texto homérico transmitido por los manuscritos; esto ocurre en otras citas homéricas hechas por Aristóteles.

de él en las asambleas, pero en campaña tenía poder soberano para condenar a muerte. Y así dice: 5

a quien yo vea lejos del combate..., no tendrá seguridad de escapar a los perros y a las aves de rapiña, porque en mi mano está la muerte.

Esta es una clase de monarquía, el generalato vitalicio, y de éstas, unas son hereditarias y otras electivas.

Al lado de ésta hay otra forma de monarquía, como 6 son las monarquías de algunos pueblos bárbaros ⁵⁴⁷. Todas ellas tienen un poder casi igual al de las tiranías ⁵⁴⁸, pero son legales y hereditarias, pues al ser los bárbaros por su carácter naturalmente más serviles que los griegos, y los de Asia más que los de Europa, soportan el gobierno despótico sin ningún desagrado ⁵⁴⁹. Por eso estas monar- 7 quías son tiránicas, pero son firmes al ser hereditarias y legales. Y por la misma causa, su garantía es real y no tiránica, pues son ciudadanos armados ⁵⁵⁰ los que forman la guardia de los reyes, mientras que la de los tiranos es un cuerpo mercenario. Los primeros, en efecto, mandan de acuerdo con la ley y con el consentimiento de los súbditos, y los segundos mandan contra la voluntad de ellos, de manera que los unos tienen una guardia formada de ciudadanos, y los otros una contra los ciudadanos.

⁵⁴⁷ Cf. *infra*, IV 10, 3, 1295a7 ss.

⁵⁴⁸ Aristóteles considera la tiranía como no hereditaria. Cf. *infra*, V 10, 33, 1312b21 ss.

⁵⁴⁹ Sobre el poder de un rey bárbaro, cf. EURÍPIDES, *Helena* 275. Sobre la servidumbre de los bárbaros, cf. ISÓCRATES, *Filipo* 107. Sobre los asiáticos que eran especialmente serviles, cf. *infra*, VII 7, 2, 1327b27 ss. — El gobierno despótico no está en el sentido del que es ejercido para beneficio del amo, cf. *supra*, III 6, 6, 1278b32 ss., sino en el sentido que se encuentra en IV 11, 7, 1295b25.

⁵⁵⁰ Cf. *infra*, III 15, 41, 1286b27 ss.; ISÓCRATES, *Elogio de Elena* 37.

8 Estas son dos formas de monarquía, pero hay otra, la
 que existía entre los antiguos helenos, la de los que llaman
aisymnetas ⁵⁵¹. Esta es, por decirlo en breve, una tiranía
 electiva, que se diferencia de la de los bárbaros, no por
 9 no ser legal, sino sólo por no ser hereditaria. Unos ejercían
 esta magistratura durante toda la vida, y otros por períodos
 de tiempo determinados o para ciertas empresas. Así
 los Mitilénios eligieron en una ocasión a Pítaco contra los
 desterrados, al frente de los cuales estaban Antiménides
 10 y el poeta Alceo ⁵⁵². Alceo atestigua en uno de sus escolios

⁵⁵¹ Aristóteles considera como antiguos helenos a Pítaco además de Pisístrato, cf. *infra*, V 5, 6, 1305a7, pero no a Dionisio de Siracusa, cf. *infra*, III 15, 16, 1286b37 ss. — Los *aisymnetas* eran legisladores elegidos por los diversos partidos como árbitros para acabar con las discordias civiles y recibían poderes más amplios que un rey griego. De hecho, el *aisymneta* es presentado como un tirano; cf. *infra*, III 15, 16, 1286b38. Según Aristóteles hay una semejanza entre la *aisymnetía* y la monarquía de los bárbaros (véase una línea más abajo) y es posible que los griegos la hayan tomado de los bárbaros.

⁵⁵² Alceo de Mitilene (Lesbos), poeta lírico que vivió entre el s. VII y VI a. C., fue acérrimo enemigo de la tiranía establecida en su patria, a cuyo frente está Pítaco y ejerce su poder dictatorial entre 587 y 579 a. C. Cf. *supra*, II 12, 13, 1274b18. — Este canto de banquete se llamaba escolio, *skoliós*, *oblicuo*, *en zig-zag*; el nombre parece aludir al orden en que debían cantar cada uno de los que formaban parte de un banquete, pues debían sucederse en el canto no seguidos, sino saltando de uno a otro sentado lejos. En este canto trata a los ciudadanos mitilénios también de esclavos voluntarios, hecho que es un gran insulto para los griegos. Cf. HERÓDOTO, III 143; I 62 ss. — Sobre Mitilene y su historia política cf. *infra*, V 4, 6, 1304a6. — Pítaco debe ser de origen noble tracio: fue elegido *aisymneta* como hemos dicho a principios del s. VI a. C. Aristóteles lo considera legislador en II 12, 13, 1274b18 y *Retórica* II 25, 1402b20. Se le consideró uno de los Siete Sabios; cf. PLATÓN, *Hipias mayor* 281C; *República* I 335E. Murió hacia 580 en un combate en Asia Menor.

que los de Mitilene habían elegido tirano a Pítaco y les censura porque

establecieron como tirano de esta ciudad sin templo y malhadada al mal nacido Pítaco y a grandes voces todos reunidos le prodigan alabanzas. ^{1285b}

Estas formas de gobierno son y eran ⁵⁵³ tiránicas por ser despóticas, pero por ser electivas y contar con la voluntad de los súbditos son de tipo real.

Una cuarta ⁵⁵⁴ forma de monarquía real es la de los tiempos heroicos que contaba con la voluntad de los súbditos y eran hereditarias y legales. Porque los primeros de la dinastía habían sido benefactores del pueblo en las artes o en la guerra o por haber reunido a los ciudadanos o por haberles procurado tierras, llegaban a ser reyes con el consentimiento de los súbditos y transmitían la realeza a sus descendientes. Ejercían la soberanía como caudillos en la guerra y en los sacrificios no reservados a los sacerdotes, y además de esto juzgaban los procesos. Esto lo hacían unos sin prestar juramento, otros prestándolo. El juramento consistía en levantar el cetro ⁵⁵⁵. Los reyes, en

⁵⁵³ Parece que se refiere respectivamente a las monarquías de los bárbaros, cf. III 14, 6, 1285a17; y a las *aisymnetías*, cf. III 14, 18, 1285a30.

⁵⁵⁴ Se trata de monarquías griegas, ya que Aristóteles consideró las de los bárbaros como una forma particular. — Los tiempos heroicos a los que alude son los de la época de Heracles, de Príamo, de los héroes de la Guerra de Troya. Esta época parece acabar en torno a la invasión doria del Peloponeso.

⁵⁵⁵ El cetro es levantado en una particular dirección; cf. HOMERO, *Iliada* I 234; VII 412; X 321 ss. El cetro es símbolo siempre del cargo, real o judicial, y como instrumento del juramento tal vez es garante de la imparcialidad del juicio hecho y compromete el honor del rey; el rey actúa no sólo en nombre personal, sino también como intérprete de una comunidad que es la que detenta el poder.

los tiempos antiguos, ejercían su autoridad continuamente en los asuntos de la ciudad, en los del campo y en los exteriores. Más tarde ⁵⁵⁶, algunas de estas funciones fueron abandonadas por los propios reyes ⁵⁵⁷, otras se las arrebataron las muchedumbres. En otras ciudades sólo dejaron a los reyes los sacrificios ⁵⁵⁸, y donde todavía podía decirse que existía realeza, mantenía sólo el caudillaje de las guerras en el exterior.

- 14 Estas son las formas de monarquía, cuatro en número: una, la de los tiempos heroicos (esta se ejercía con el asentimiento de los súbditos, pero en asuntos determinados: el rey era general y juez y dueño soberano en los asuntos de los dioses); la segunda, la de los bárbaros (este es un poder despótico y legal basado en la estirpe); la tercera, es la que llaman *aisymnetía* (esta es una tiranía electiva); y la cuarta, la de Laconia (esta es, para decirlo brevemente, un generalato vitalicio basado en la estirpe).
 15 Estas formas difieren unas de otras de esa manera.

Pero hay una quinta forma de monarquía cuando un solo individuo es soberano de todo, como cada pueblo y cada ciudad lo es de los asuntos de la comunidad. Esta clase está situada en el mismo rango que la administración doméstica, pues como la administración doméstica es una especie de monarquía de la casa, así la monarquía de una ciudad o de un pueblo es una administración de uno o de varios.

⁵⁵⁶ Sobre la decadencia de la monarquía, cf. *infra*, V 10, 36, 1312b38 ss.

⁵⁵⁷ Probablemente alude a Teseo, cf. PLUTARCO, *Teseo* 24, 25, a Teopompo, cf. *infra*, V 11, 2, 1313a26 ss., y a los reyes de los molosos, cf. *infra*, V 11, 2, 1313a23 ss.

⁵⁵⁸ Así en Atenas, el segundo de los nueve arcontes se ocupaba de las cuestiones del culto y se le llamaba arconte-rey; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 3 y 57; HERÓDOTO, III 142; IV 161; VII 149, etc.

*La monarquía:
ventajas e
inconvenientes*

En suma, hay, por así decir, dos formas de monarquía que debemos examinar, ésta y la de los laconios; la mayoría de las otras están entre estas dos, pues los reyes en ellas tienen menos poderes que la monarquía absoluta y más que la de Laconia. Así que el examen viene a ser sobre dos puntos: uno, si les conviene o no a las ciudades tener un general vitalicio, y éste por linaje o por turno; y otro, si conviene que un solo individuo tenga poder soberano sobre todo, o si no conviene. El examen de un generalato de este tipo tiene un aspecto más relacionado con la legislación que con el régimen (pues éste puede darse en todos los regímenes políticos⁵⁵⁹); así que dejemos de lado esta primera cuestión. La otra forma de monarquía es un tipo de régimen, de modo que hay que examinarlo y recorrer las dificultades que entraña.⁵⁶⁰

El punto de partida⁵⁶¹ de esta investigación es si conviene más ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes. Los que consideran conveniente la monarquía opinan que las leyes hablan sólo en términos generales, y no dan disposiciones para los casos concretos, de modo que en cualquier arte es insensato mandar según la letra de las normas. Y en Egipto los médicos pueden cam-

⁵⁵⁹ Cf. *infra*, III 16, 1, 1287a4 ss.

⁵⁶⁰ Estas dificultades están tratadas en los capítulos 15-17.

⁵⁶¹ El punto de partida está en el presente pasaje; los siguientes puntos se exponen *infra*, III 17, 8, 1288a30 ss.

⁵⁶² Cf. PLATÓN, *Político* 294A ss. El tema de cómo la ley por su carácter general no puede resolver cuestiones concretas lo trata muchas veces Aristóteles; cf. *Ética a Nicómaco* V 14, 1137b13-32; y *supra*, II 8, 22, 1269a9 ss.; III 11, 19, 1282b1-6.

biar el tratamiento después de cuatro días ⁵⁶³, y si lo hacen antes es por su cuenta y riesgo. Es evidente, pues, por la misma causa, que el régimen basado en normas escritas y en leyes no es el mejor.

5 Sin embargo, ese razonamiento general deben poseerlo los que mandan, y es mejor aquello en que no se da en absoluto lo pasional ⁵⁶⁴ que aquello en que es innato. Esto, en efecto, no existe en la ley ⁵⁶⁵; en cambio toda alma humana ⁵⁶⁶ lo tiene necesariamente. Pero quizá se pueda decir que a cambio de eso un hombre decidirá mejor sobre los casos particulares.

6 Es evidente ⁵⁶⁷, por tanto, que ese hombre debe ser legislador y que ha de haber leyes, pero éstas no deben ser soberanas en lo que cae fuera de su alcance, aunque deben ser soberanas en los demás casos. En todo lo que no es posible que la ley juzgue en absoluto o que lo juzgue bien,
7 ¿debe gobernar uno solo, el mejor, o todos? De hecho, ahora, reunidos todos los ciudadanos juzgan, deliberan y deciden, y esas decisiones se refieren todas a casos concretos. Cada uno de ellos, en efecto, tomado individualmente, es por comparación inferior al mejor, pero la ciudad se compone de muchos, y, como un banquete al que con-

⁵⁶³ Hay alguna dificultad en la transmisión textual. El plazo concreto de cuatro días se interpreta de diferentes modos: puede ser debido según la medicina antigua a que el cuarto día se consideraba un día de crisis. O bien porque el verdadero efecto del tratamiento no se sentía hasta el cuarto día. Sobre la organización y sobre la práctica de la medicina en Egipto, cf. HERÓDOTO, II 77. DIODORO, I 82, 3.

⁵⁶⁴ Sobre el tema del factor afectivo o pasional, cf. *supra*, I 4, 6, 1254b8; *infra*, III 16, 5, 1287a28 ss. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b26 ss. PLATÓN, *Leyes* 713E ss.

⁵⁶⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X 9, 1180a21.

⁵⁶⁶ Cf. *supra*, III 10, 5, 1281a34 ss. JENOFONTE, *Ciropedia* I 3, 18.

⁵⁶⁷ Probablemente Aristóteles sigue a PLATÓN, *Político* 295D, E; 300C.

tribuyen muchos es mejor que el de una sola persona, por la misma razón juzga mejor muchas veces una multitud ⁵⁶⁸ que un individuo cualquiera.

Además una gran cantidad es más difícil de corromper: 8 lo mismo que con una cantidad grande de agua, así también la masa es más difícil de corromper que unos pocos. Cuando un individuo está dominado por la ira o por cualquier otra pasión semejante, necesariamente su juicio estará corrompido, mientras que, en el otro caso, es difícil admitir que se irriten y se equivoquen todos a la vez.

Supongamos que la multitud son hombres libres ⁵⁶⁹ que 9 no hacen nada fuera de la ley, excepto en los casos que ésta necesariamente no contempla. Y si esta condición no es fácil que se de en un gran número, sí al menos que una mayoría sean hombres de bien y buenos ciudadanos: ¿será más incorruptible el gobernante único o el número mayor de hombres todos buenos? Evidentemente el número mayor. Pero éstos se dividirán en facciones, mientras que eso no puede ocurrir en un solo individuo. Mas a esto 10 se debe replicar probablemente que son tan dignos de espíritu como aquel individuo solo. Y si hay que considerar aristocracia al gobierno de la mayoría de hombres todos buenos, y monarquía al de uno solo, la aristocracia será preferible que la monarquía para las ciudades, tanto si el gobierno se apoya en la fuerza como si no, a condición de que se pueda encontrar un gran número de hombres semejantes. 1286b

⁵⁶⁸ La argumentación y la comparación que preceden se encuentran también *supra*, III 11, 2, 1281b1 ss. La multitud es más difícil de corromper; cf. PLATÓN, *Leyes* 768B; ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 41, 2.

⁵⁶⁹ Cf. PLATÓN, *Leyes* III 701; y *supra*, III 11, 5, 1281b15 ss.; III 15, 15, 1286b31 ss.

11 Y tal vez por esta razón ⁵⁷⁰ eran monarquías al principio, porque era raro encontrar hombres que se distinguieran mucho por su virtud, especialmente entonces cuando habitaban en ciudades pequeñas. Además designaban a los reyes por los servicios realizados, lo cual es obra de hombres buenos. Pero cuando resultó que había muchos semejantes en virtud, ya no soportaban el gobierno de uno solo, sino que buscaban cierta comunidad y establecieron una
 12 constitución ciudadana ⁵⁷¹. Después, al hacerse peores, se enriquecían a expensas del tesoro público, y de ahí es razonable pensar surgieron las oligarquías, puesto que consideraron como honor la riqueza ⁵⁷². De las oligarquías pasaron primero a las tiranías, y de las tiranías a la democracia ⁵⁷³. Pues al reducir cada vez más el número por su vergonzosa codicia, hicieron más fuerte a la multitud hasta
 13 que se impuso y nació la democracia. Y desde que las ciudades han llegado a ser mayores, tal vez no es fácil ya que surja un régimen distinto de la democracia.

Y si alguien supone que la monarquía es el régimen mejor para las ciudades, ¿cuál será la situación de los hijos del rey? ¿Debe reinar también su descendencia? Pero esto
 14 será perjudicial si resultan como algunos han resultado. En ese caso, aún siendo el rey soberano, no transmitirá el poder a sus hijos. Pero tampoco eso es fácil de creer, pues

⁵⁷⁰ Una exposición totalmente diferente de las razones y de la sucesión de las constituciones se encuentra *infra*, IV 13, 10, 1297b16 ss., y una crítica de los puntos de vista de Platón, cf. *infra*, V, 12, 7, 1316a1 ss.

⁵⁷¹ Cf. PLATÓN, *Político* 301C; ISÓCRATES, *Elogio de Elena* 35.

⁵⁷² Cf. PLATÓN, *República* 8 550D ss.

⁵⁷³ En cambio, PLATÓN, *República* VIII, 555B ss., da otra sucesión de los regímenes: oligarquía → democracia → tiranía. Aristóteles invierte el orden: oligarquía → tiranía → democracia; cf. también *infra*, V 12, 12, 1316a32 ss.

es duro y es propio de una virtud muy por encima de la naturaleza humana

Hay también otra dificultad acerca de la fuerza militar: el que pretende reinar, ¿debe tener en torno suyo alguna fuerza de modo que pueda obligar a los que no quieran obedecer, o de qué modo puede administrar su reino? Aun- 15 que fuera un soberano de acuerdo con la ley y no hiciera nada por su propia voluntad en contra de lo legal, no obstante será necesario que tenga una fuerza con la que haga guardar las leyes. Tal vez con un rey de esta clase no es 16 difícil resolver la cuestión: debe tener una fuerza tal que sea justo superior a la de cada uno, individuo o grupo, pero menor que la del pueblo ⁵⁷⁴; así es como los antiguos concedían las guardias, cuando nombraban a alguien *aisymneta* o tirano ⁵⁷⁵. Así, cuando Dionsio ⁵⁷⁶ pidió una guardia, alguien aconsejó a los siracusanos que le concedieran un número determinado ⁵⁷⁷ de guardias.

La cuestión sobre el rey que actúa 16 1287a siempre según su propia voluntad ⁵⁷⁸ se presenta ahora y es necesario examinarla. La llamada monarquía conforme a la ley no es, como dijimos ⁵⁷⁹, una forma especial de régimen político (pues en todas puede existir

⁵⁷⁴ *El pueblo o la masa, plethos*, es el cuerpo entero de ciudadanos; cf. *infra*, VII 6, 9, 1327b18.

⁵⁷⁵ Sobre el sentido político del tirano, cf. *infra*, V 5, 6, 1305a7 siguientes.

⁵⁷⁶ Se trata de Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa de 405 a 367 a. C.

⁵⁷⁷ El número está determinado unas líneas más arriba, al comienzo del presente párrafo 16.

⁵⁷⁸ Probablemente Aristóteles tiene en cuenta la anécdota que cuenta HERÓDOTO, III 31, según la cual una ley habría permitido al rey de los persas hacer lo que quisiera.

⁵⁷⁹ Cf. *supra*, III 15, 2, 1286a2 ss.

un generalato vitalicio, por ejemplo, en la democracia y en la aristocracia, y muchos ponen a un solo hombre al frente de la administración ⁵⁸⁰. Una magistratura de tal tipo existe en Epidamno ⁵⁸¹, y en Opunte, pero con poder más limitado en algún aspecto).

- 2 En cuanto a la llamada monarquía absoluta, es decir, esa en la que el rey manda en todo según su propia voluntad, algunos piensan que no es natural que uno solo tenga poder soberano sobre todos los ciudadanos cuando la ciudad está compuesta de iguales. Porque quienes son iguales por naturaleza tienen los mismos derechos y la misma dignidad de acuerdo con lo natural. Y como es perjudicial para los cuerpos de seres desiguales tener el mismo alimento o vestido, así ocurre también con los honores, y lo mismo sucede, por tanto, con la desigualdad entre iguales ⁵⁸².
- 3 Por eso precisamente no es más justo gobernar que ser gobernado, y el hacerlo por turno es justo. Esto es ya una ley, pues el orden es una ley ⁵⁸³. Por consiguiente, es preferible que mande la ley antes que uno cualquiera de los

⁵⁸⁰ En el presente pasaje se opone la administración al generalato. También ARISTÓTELES en *Constitución de los atenienses* 43, 1, opone la administración ordinaria a las funciones militares. Véase también ISÓCRATES, *Panatenáico* 128.

⁵⁸¹ Epidamno está situada en Iliria; cf. *infra*, V 1, 10, 1301b21; y Opunte en Lócride oriental, al sur de las Termópilas; estas ciudades parecían ser Estados oligárquicos. En algunas oligarquías los principales cargos civiles y militares estaban en manos de un solo hombre; cf. *infra*, V 10, 5, 1310b22. Jenofonte habla del mal que ocasiona a los Estados el tener muchos jefes debido a las rivalidades incesantes entre ellos; cf. *Anábasis* VI 1, 18. Y también HOMERO, *Ilíada* II 204. PLUTARCO, *Camilo* 18.

⁵⁸² Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 5, 1106a36 ss. PLATÓN, *Leyes* III 691C.

⁵⁸³ Cf. *infra*, VII 4, 8, 1326a29.

ciudadanos, y por esa misma razón, aun si es mejor que 4 gobiernen varios, éstos deben ser establecidos como guardianes y servidores de las leyes. Pues es necesario que existan algunos magistrados, pero no es justo, se dice, que tenga el poder uno solo, al menos cuando todos son iguales.

Por otra parte, todo lo que la ley parece no poder definir, tampoco un hombre podría conocerlo. Pero la ley, al educar a propósito a los magistrados, les encarga juzgar y administrar las demás cosas con el criterio más justo. Y además, les permite rectificarla ⁵⁸⁴ en lo que, por experiencia, les parezca que es mejor que lo establecido. Así pues, el que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y de la inteligencia ⁵⁸⁵; en cambio el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento animal; pues tal es el impulso afecti-

⁵⁸⁴ Aristóteles en este pasaje recuerda probablemente un pasaje de PLATÓN, *Leyes* VI 772B. Puede referirse también a la práctica ateniense; después de las reformas de Pericles, cada año se hacía el examen y enmienda de las leyes existentes. Los seis *thesmothétēs*, que representaban el poder ejecutivo, revisaban cada año las leyes, haciendo notar las imperfecciones y proponían las leyes nuevas necesarias. La Asamblea, como poder deliberativo, examinaba el estado de las leyes después de la relación dada por los *tesmótetas*; y, si había leyes nuevas propuestas, el poder judicial, bajo la forma de un cuerpo especial, *nomothétēs*, *nomótetas*, tomado de entre los miembros de los tribunales, se pronunciaba sobre las leyes nuevas. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 3, 5; 59, sobre los *tesmótetas*.

⁵⁸⁵ Sobre la relación de las palabras, *noûs* - *nómos*, *inteligencia* - *ley*, o *lógos* - *nómos*, *razón* - *ley*, cf. PLATÓN, *Leyes* I 644D-645A; IV 713E-714A. Se explica la ley como una determinación fijada por la razón (*Leyes* 674B). La razón se identifica a menudo con un dios; cf. EURÍPIDES, *fragmento* 1007: *la razón es un dios en cada uno de nosotros*. Y ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b26 ss., siguiendo a Platón (*República* IX 7, 588C ss.), hace notar que en el hombre hay un elemento divino, la razón, unido a un elemento animal.

vo, y la pasión ⁵⁸⁶ pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores. La ley es, por tanto, razón sin deseo.

6 La comparación con las artes ⁵⁸⁷ parece ser falsa, porque es malo curarse según normas escritas, sino que es pre-
7 ferible valerse de los que poseen esas artes ⁵⁸⁸. Pues estos no hacen nada contra la razón por motivos de amistad, sino que perciben su paga después de haber curado a los enfermos. Mientras que los que ocupan cargos políticos suelen obrar muchas veces por despecho o por favor; también los enfermos cuando sospechan que los médicos, sobornados por sus enemigos, intentan matarlos por afán de lucro, entonces prefieren buscar el tratamiento en los li-
8 bros ⁵⁸⁹. Pero el hecho es que los médicos, cuando están
1287b enfermos, mandan llamar para sí mismos a otros médicos, y los maestros de gimnasia, cuando la practican ellos, a otros maestros de gimnasia, en la idea de que no son capaces de emitir un juicio verdadero al tener que juzgar sobre sus propios asuntos y sentirse afectados por ellos. De mo-

⁵⁸⁶ *El impulso afectivo, epithymía, es ese apetito irracional que busca el goce material. La pasión, thymós, es el vivo ardor del sentimiento que hace nacer la energía del querer. Son términos tomados de la psicología platónica; cf. República IX 588C ss. El impulso afectivo y la pasión son subdivisiones de la parte sensitiva y apetitiva del alma; cf. supra, I 5, 6, 1254b8. Aristóteles hace recordar el pasaje de la Ilíada IX 553: La cólera que hincha el corazón en el pecho de los más sabios.*

Véase también, PÍNDARO, *Olímpica* VII 27-31.

⁵⁸⁷ Argumento que se presenta también *infra*, III 15, 4, 1286a11 ss. La comparación con las artes, y entre ellas con la medicina, véase también en PLATÓN, *Político* 298A.

⁵⁸⁸ Es preferible recurrir a los médicos que a los preceptos de un código medical, pues los médicos perciben sus honorarios gracias a la curación de sus enfermos; su interés coincide normalmente con su arte.

⁵⁸⁹ Sobre las sospechas del enfermo sobre la corrupción del médico, cf. PLATÓN, *Político* 298B.

do que es evidente que al buscar lo justo buscan el término medio ⁵⁹⁰, pues la ley es el término medio.

Además, las leyes fundadas en las costumbres ⁵⁹¹ tienen mayor autoridad y conciernen a asuntos más importantes que las escritas, de modo que aun si un hombre es un gobernante más seguro que las leyes escritas, no lo es más que las consuetudinarias.

Por otra parte, tampoco es fácil que un solo hombre vigile muchas cosas ⁵⁹², y por tanto necesitará que los magistrados designados por él sean muchos. Así pues, ¿qué diferencia hay entre que estén en el cargo inmediatamente desde el principio o que el gobernante único los instale de ese modo? Además, cosa que ya se ha dicho antes, si ¹⁰ es justo que el hombre virtuoso mande, porque es mejor, dos hombres buenos son mejores que uno. Esto es, en efecto, lo de aquel verso:

cuando dos van juntos ⁵⁹³,

y el deseo de Agamenón:

ojalá tuviera conmigo diez consejeros semejantes.

⁵⁹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 7, 1132a19 ss., considera al juez como la justicia hecha presente y lo define como un mediador, un árbitro que está a igual distancia de las dos partes. Esta noción del justo medio es muy importante en la ética aristotélica, véase *Ética a Nicómaco* II 5, 1106a26 ss., en la política y en toda su filosofía; véase J. MOREAU, *Aristóteles y su escuela*, [trad. MARINO AYERRA], Buenos Aires, 1972, pág. 197 y ss.

⁵⁹¹ Sobre la distinción entre leyes escritas y leyes fundadas en las costumbres, véase PLATÓN, *Político* 299A. La ley basada en las costumbres equivale en este pasaje a la ley no escrita; cf. *infra*, VI 5, 2, 1319b40.

⁵⁹² Cf. EURÍPIDES, *Fenicias* 745. JENOFONTE, *Económico* IV 6; *Ciropeya* VIII 2, 11.

⁵⁹³ Cf. HOMERO, *Ilíada* X 224. Y para el deseo de Agamenón cf. *Ilíada* II 372, donde se refiere a Néstor.

También ahora hay magistraturas, como la del juez ⁵⁹⁴, que deciden soberanamente sobre algunos asuntos en los que la ley es incapaz de precisar, puesto que en los que es capaz, nadie duda que la ley mande y decida lo mejor.

- 11 Pero puesto que unas cosas pueden ser abarcadas por la ley y otras no lo pueden ser, esto es lo que hace que se planteen y se busque si es preferible que mande la mejor ley o el mejor hombre, pues es imposible legislar sobre lo que es materia de deliberación. Lo que objetan no es la necesidad de que sea un hombre el que juzgue en tales casos, sino
- 12 que no debe ser uno sólo sino muchos. Pues todo magistrado formado por la ley juzga bien; y parecería tal vez absurdo que cualquiera con dos ojos, dos oídos, dos pies y dos manos viera, juzgara y actuara mejor que muchos con muchos ⁵⁹⁵, cuando también ahora los monarcas se procuran muchos ojos, oídos, manos y pies, pues hacen partícipes del mando a los amigos de su poder y a sus amigos personales ⁵⁹⁶. Ciertamente, si no son amigos, no obra-

⁵⁹⁴ Cf. *supra*, III 16, 4, 1287a25 ss.; *infra*, IV 6, 31, 1292a32 ss.

⁵⁹⁵ Probablemente Aristóteles tiene en cuenta a JENOFONTE, *Cirope-día* VIII 2, 10-12, y HERÓDOTO, I 114. Los reyes de los medos y de los persas tenían por todo el país hombres de su confianza encargados de mirar y de escuchar, a quienes se les daba la designación oficial de *ojos del rey*. Esta institución persa está sin duda en el origen de los guardianes del Consejo Nocturno de Platón, cf. *Leyes* XII, 964E, y de los *escuchadores*, *otakoustaí*, de Hierón de Siracusa, cf. *infra*, V 11, 7, 1313b13 ss.

⁵⁹⁶ Estas palabras recuerdan al pasaje de la *Ilíada* IX 616, donde Aquiles habla a su amigo Fénix. Los reyes de Macedonia a los que daban la dignidad de *amigos del rey* los hacían copartícipes de su poder, les consultaban sobre cuestiones importantes y les encargaban las misiones más delicadas. Cf. DIODORO, XVII 54; ARRIANO, *Anábasis* I 25, 4. Sobre estos amigos, véase PLATÓN, *Epístola* VI 322D, donde recomienda a Hermias de Atarneo que considere a estos amigos como los mejores instrumentos de su poder. Cf. también ISÓCRATES, *Filipo* 80; e *infra*, V 11, 10, 1313b30.

rán según la intención del monarca; pero si son amigos de él y de su mando, el amigo es un igual y un semejante. De modo que si cree que éstos deben ejercer el mando, cree que deben hacerlo también los iguales y semejantes ⁵⁹⁷. Estas son más o menos las cosas que se discuten acerca de la monarquía.

*Casos
donde conviene
la monarquía
absoluta*

17 Pero tal vez estos argumentos son de este modo para unos casos ⁵⁹⁸, y para otros no son así. Pues hay pueblos dispuestos por naturaleza a un gobierno despótico ⁵⁹⁹, otros a un gobierno monárquico, otros a un gobierno republicano, y eso es justo y conveniente para ellos. Pero el gobierno tiránico no es conforme a la naturaleza, ni ninguno de los otros regímenes desviados; esas formas se producen en contra de la naturaleza. Pero de lo dicho resulta evidente que entre los seme- 1288a2 jantes e iguales no es conveniente ni justo que uno solo tenga la soberanía sobre todos, ni cuando no hay leyes y él hace las veces de ley, ni cuando las hay, ni cuando un monarca bueno manda sobre buenos, ni cuando el no bueno sobre no buenos, ni siquiera cuando fuera superior en virtud ⁶⁰⁰, a no ser de una cierta manera. Cuál es esa 3 manera, hay que decirlo, aunque en parte ya lo hemos dicho antes ⁶⁰¹.

⁵⁹⁷ Sobre la igualdad en la amistad, cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 6, 1159b1 ss.; PLATÓN, *Leyes* VIII 837A.

⁵⁹⁸ Cf. *infra*, III 17, 8, 1288a31 ss. Y *supra*, III 14, 1, 1284b40.

⁵⁹⁹ Es decir, de manera semejante al poder del amo sobre los esclavos. Respecto al *gobierno republicano*, que recoge el término griego *politikón*, es aquel que se relaciona con una *politeia*; cf. *infra*, III 16, 3, 1288a7, 12, y nota *supra*, 138 a pie de página.

⁶⁰⁰ Cf. JENOFONTE, *Ciropedia* VIII 1, 37.

⁶⁰¹ Cf. *supra*, III 13, 13, 1284a3 ss.; y III 13, 24, 1284b27 ss.

Pero, en primer lugar, se debe definir qué es eso de la disposición ⁶⁰² para el gobierno monárquico, el aristocrático y el republicano. Está dispuesto a un gobierno monárquico el pueblo que de modo natural produce una familia que sobresale por sus cualidades para la dirección política. Está hecho para un gobierno aristocrático el pueblo capaz por naturaleza de producir una multitud de ciudadanos capaces de ser gobernados como hombres libres por aquellos que, por su virtud, son jefes aptos para el poder político. Y es un pueblo republicano ⁶⁰³ aquel en el que se produce naturalmente una multitud de temperamento guerrero capaz de obedecer y de mandar conforme a la ley que distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados según sus méritos.

5 Cuando suceda, pues, que toda una familia o incluso cualquier individuo llegue a distinguirse por su virtud tanto que la suya sobresalga sobre la de todos los demás, entonces será justo que esa familia sea real y ejerza la sobe-

⁶⁰² Sobre este pasaje hay duda sobre su colocación e incluso sobre su autenticidad. Para unos, su doctrina es de origen aristotélico pero no está en su lugar. Para otros, parece claramente una interpolación, una adición posterior que tendría como fin hacer coherente el texto de modo que continuase en el libro VII y no en el IV. No obstante, está muy relacionado con el contenido de los libros I y III, y el tema de la sucesión de las formas de gobierno concuerda con los puntos de vista expresados más adelante en el libro IV 10, 1297b16 ss. La presente descripción de las aptitudes de estos pueblos diversos se justifica en este lugar; hacer resaltar las aptitudes propias del pueblo bien dispuesto al gobierno monárquico, acerca del cual se trata al final del capítulo. Sobre los problemas que presenta este pasaje puede verse la Introducción que hace J. AUBONNET al libro III, «Notice du livre III», y para este problema particularmente la nota 4 de la página 50.

⁶⁰³ El poder se ejerce sobre personas de la misma raza y libres; cf. *supra*, III 4, 13, 1277b7 ss.

ranía sobre todos, y que ese individuo único sea rey. Como se ha dicho antes ⁶⁰⁴, esto no sólo está de acuerdo con la justicia que suelen proclamar los que establecen los regímenes, tanto aristocráticos y oligárquicos, como democráticos (pues en todos lo consideran digno por su excelencia, pero esta excelencia no es la misma), sino también está de acuerdo con lo antes dicho ⁶⁰⁵. En efecto, no está bien matar o desterrar ni tampoco evidentemente condenar al ostracismo a un hombre así, ni pedir que obedezca a su vez. No es natural que la parte sobrepase al todo, y al que tuviera una superioridad tan grande le sucedería eso. De modo que sólo queda obedecer a tal hombre y que ejerza la soberanía no parcial, sino absolutamente.

Sobre la monarquía, qué variedades presenta, y si no conviene a las ciudades o conviene, a cuáles y en qué condiciones, baste con estas precisiones.

Puesto que hemos dicho que los regímenes rectos son tres, de estos será necesariamente el mejor el que esté administrado ⁶⁰⁶ por los mejores. Tal es aquel en el que sucede que hay un individuo o una familia entera o una multitud que destaca sobre todos en virtud, siendo unos capaces de obedecer y otros de mandar con vistas a lograr la vida más deseable. En la primera parte de este estudio se demostró que la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma. Es evidente que de la misma manera y por los mismos medios como un hombre se hace

⁶⁰⁴ Cf. *supra*, III 13, 8, 1283b20; III 13, 13, 1284a3 ss.; III 13, 25, 1284b25 ss.

⁶⁰⁵ Cf. *supra*, III 25, 1284b28 ss.

⁶⁰⁶ Se refiere a la totalidad del control ejercido. Cf. *supra*, III 14, 15. 1285b31.

1288b bueno, también se puede constituir una ciudad aristocrática o monárquica, de modo que la educación ⁶⁰⁷ y las costumbres que hacen a un hombre bueno serán más o menos las mismas que las que lo hacen apto para ser un hombre de Estado ⁶⁰⁸ o rey.

- 2 Una vez precisados estos puntos sobre el régimen político hemos de intentar hablar ya del mejor, cuáles son las condiciones naturales de su nacimiento y cómo se establece. [Es necesario que el que pretenda hacer de él un estudio adecuado ⁶⁰⁹ ...]

⁶⁰⁷ La educación que debe formarles no consiste en la comunicación de una ciencia, sino la que hace adquirir unos hábitos, una disposición natural, *héxis*; cf. PLATÓN, *Político* 292B, E; 259B. ARISTÓTELES, *supra*, I 7, 2, 1255b20. Educación y hábitos son dos factores que se vuelven a encontrar en V 9, 12, 1310a16. Cf. también VII 13, 13, 1332b10, donde la educación, *paidéia*, comprende un elemento de hábito.

⁶⁰⁸ *Hombre de Estado* o *gobernante* intenta recoger el término *politikón*, como en III 5, 10, 1278b3, donde lo traducimos por el *ciudadano* y unas líneas más abajo por el *político*.

⁶⁰⁹ Las palabras que están entre corchetes dan fin de una manera brusca al presente capítulo y se encuentran repetidas exactamente al principio del libro VII. Este final del capítulo según unos, o el capítulo entero según otros, sería una adición tardía de un editor que quería indicar con ello sin duda otro orden de los libros de este tratado. Así, algunos editores y comentaristas han colocado los libros VII y VIII inmediatamente a continuación del libro III. En cuanto al contenido del capítulo mismo, la afirmación de que el mejor Estado o el mejor tipo de constitución debe ser una aristocracia o una monarquía tiene poca relación con el desarrollo de los libros VII y VIII, donde no se habla de la monarquía y poco de la aristocracia. Sobre esta cuestión de la diferente colocación de los libros y las razones que hay para ello, remitimos a la Introducción de la presente traducción.

LIBRO IV

LAS DIVERSAS FORMAS DE LAS CONSTITUCIONES

*Objeto del libro:
problemas
relacionados
con los regímenes
que la ciencia
política debe
saber resolver*

En todas las artes y las ciencias ⁶¹⁰ que ¹ 1288b no se limitan a una parte, sino que abarcan por completo un género determinado de objetos, es propio de una sola considerar lo que corresponde a cada género: por ejemplo, qué ejercicio conviene a qué cuerpo y cuál es el mejor (pues al más perfecto y mejor dotado por naturaleza le corresponde necesariamente el mejor ejercicio), y qué ejercicio, en general, conviene a la mayoría (pues también esto es tarea de la gimnástica); más aún, si alguien no desea la constitución ² física ni el conocimiento adecuados para la competición, será igualmente tarea del profesor de gimnasia y del entrenador proporcionarle al menos esa capacidad. Y vemos que eso mismo ocurre con la medicina, la construcción de barcos, la confección de vestidos y todas las demás artes.

⁶¹⁰ La distinción entre *arte*, *tékhne*, y *ciencia*, *epístéme*, no es siempre clara; cf. *infra*, IV 1, 2, 1288b21 ss.; y *supra*, II 8, 18, 1268b34-38; III 12, 1, 1282b14; VII 13, 2, 1331b37.

- 3 Así que es evidente que también en el caso del régimen político es propio de la misma ciencia considerar cuál es el más perfecto y qué cualidades debería tener para adaptarse mejor a nuestros deseos si ningún obstáculo exterior lo impide, y qué régimen es apropiado para qué personas (porque para muchos es quizá imposible alcanzar el mejor, de modo que al buen legislador y al verdadero político ⁶¹¹ no debe pasarles inadvertido el régimen que es el mejor en absoluto y el que es el mejor dadas unas circunstancias); y además, en tercer lugar, el régimen que parte de
- 4 un supuesto previo (pues también esta ciencia debe poder considerar respecto de un régimen dado cómo se formó desde un principio ⁶¹² y de qué modo, una vez establecido, puede conservarse más tiempo. Me refiero, por ejemplo, al caso de una ciudad que no esté gobernada por el mejor régimen y que no esté dotada de los recursos necesarios y tampoco tenga el régimen dadas sus circunstancias, sino uno inferior).
- 5 Además de todo eso, debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades, porque la mayoría de los que exponen sus ideas sobre sistemas políticos, aunque
- 6 en lo demás tienen razón, fallan en su aplicación. No sólo, en efecto, se debe considerar el mejor régimen, sino también el posible ⁶¹³, e igualmente el que es más fácil y el

⁶¹¹ Cf. *infra*, IV 14, 1, 1297b38. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 13, 1102a8; *Ética a Eudemo* I 5, 1216a23. PLATÓN, *República* VIII 564C.

⁶¹² Esta cuestión de la formación de un régimen fue ya planteada para la mejor constitución *supra*, III 18, 2, 1288b2 ss. *Infra*, IV 9, 1, 1294a30, la plantea para la república, y en V 10, 3, 1310b7 ss., para la monarquía y la tiranía.

⁶¹³ Esta forma, como el mismo Aristóteles hace notar más abajo, en el párrafo 7, 1289a2 ss., aparece como uno de los medios de reformar una constitución existente.

más accesible a todas las ciudades. Actualmente, en cambio, unos buscan sólo el más elevado y que requiere muchos recursos, y otros ⁶¹⁴, que hablan con preferencia de una forma común, suprimen los regímenes existentes y alaban el de Laconia o algún otro ⁶¹⁵. Pero es necesario introducir una organización política tal que los ciudadanos, partiendo de los regímenes existentes, sean fácilmente persuadidos ⁶¹⁶ y puedan adoptarla en la idea de que no es tarea menor reformar un régimen que organizarlo desde el principio ⁶¹⁷, como tampoco es menos desaprender que aprender desde el principio. Por eso, además de lo dicho, el político debe ser capaz de ayudar ⁶¹⁸ a los regímenes existentes, como también se dijo antes ⁶¹⁹. Pero esto es imposible si desconoce cuántas formas de régimen hay ⁶²⁰. De hecho, algunos ⁶²¹ piensan que existe una sola democracia

⁶¹⁴ Hace referencia a Platón; cf. *República* VI 501A; 540E ss.

⁶¹⁵ Así el esbozado por Platón en *Las Leyes*. Cf. *supra*, II 6, 4, 1265a2 ss. Ese estado aparece como difícil de llevar a la práctica porque es demasiado próximo al de la *República*.

⁶¹⁶ Probablemente Aristóteles tiene en cuenta aquí la actitud de Solón en su reforma constitucional de Atenas. Cf. PLUTARCO, *Solón* 15. ISÓCRATES, *Areopagítico* 57. PLATÓN, *Político* 296A; *Leyes* III 684B ss., crítica esta actitud conciliadora.

⁶¹⁷ Se encuentra el orden inverso, *supra*, VI 1, 9, 1317a33 ss. Los Treinta también pretendían reformar la constitución, cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 35, 2.

⁶¹⁸ El estudio del libro VI, caps. 4-7, sobre los modos de establecer de manera durable la democracia y la oligarquía puede explicar el sentido de esta ayuda. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 11, 1100b35 ss.; X 10, 1180b25 ss.

⁶¹⁹ Cf. *supra*, IV 1, 4, 1288b28 ss.

⁶²⁰ Para reformar la democracia y la oligarquía hay que distinguir las diferentes especies; cada una exige un modo particular de tratamiento.

⁶²¹ Entre otros, PLATÓN. Cf. *infra*, V 12, 18, 1316b25 ss.

y una sola oligarquía, y eso no es verdad, de modo que no deben olvidársele las distintas variedades de los regímenes, cuántas son y de qué maneras ⁶²² pueden componerse. Y con esa misma prudencia podrá ver las mejores leyes y las adecuadas a cada régimen, pues las leyes deben establecerse, y todos las establecen, con relación a los regímenes ⁶²³, y no los regímenes con relación a las leyes. Un régimen político es una organización ⁶²⁴ de las magistraturas en las ciudades, cómo están distribuidas, cuál es el órgano soberano del régimen y cuál es el fin de cada comunidad. Mas las leyes están separadas de las características del régimen, y según ellas deben mandar los gobernantes y vigilar a los transgresores. Por tanto es evidente que deben tenerse en la mente ⁶²⁵ las variedades de cada régimen y su número, incluso para el establecimiento de las leyes, pues no es posible que las mismas leyes convengan a todas las oligarquías ni a todas las democracias, si realmente hay varias clases y no una sola democracia o una sola oligarquía.

⁶²² Esto está explicado, *infra*, VI 1, 9, 1317a29.

⁶²³ Cf. *supra*, III 11, 21, 1282b10. PLATÓN, *Leyes* IV 714B ss. ISÓCRATES, *Areopagítico* 14. Las magistraturas, de duración limitada en una democracia, pueden ser perpetuas en una oligarquía. La oligarquía, a diferencia de la democracia, deja toda libertad de disposición testamentaria; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 35, 14. PLATÓN, *República* VIII 522A ss.; VIII 555C. Cf. también *supra*, II 9, 14, 1270a18; *infra*, V 8, 20, 1309a23. Aquí distingue claramente entre leyes ordinarias y leyes constitucionales; cf. *infra*, IV 14, 4, 1298a17.

⁶²⁴ Sobre la naturaleza de la constitución, cf. *supra*, III 6, 1, 1278b8 ss. Cada forma de constitución asigna un fin diferente al Estado; cf. *supra*, III 7, 2, 1279a28 ss.; *infra*, V 10, 11, 1311a9 ss.

⁶²⁵ Cf. *infra*, IV 4, 8, 1290b32.

Resumen de las exposiciones anteriores. Plan de trabajo de los libros IV-VI

En la primera investigación ⁶²⁶ sobre ² los regímenes políticos hemos distinguido tres regímenes rectos: monarquía, aristocracia y república, y tres desviaciones de éstos: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, y la democracia de la república; y sobre la aristocracia y la monarquía ⁶²⁷ ya se ha hablado (pues examinar el régimen mejor ⁶²⁸ equivale a hablar de los regímenes así llamados, ya que cada uno de ellos quiere constituirse de acuerdo con una virtud provista de medios ⁶²⁹). Además, ya se ha definido antes en qué se diferencian entre sí ⁶³⁰ la aristocracia y la monarquía, y cuándo debe adoptarse la monarquía ⁶³¹. Queda por hablar de la república, designada con el nombre común ⁶³² a todos los regímenes, y de las otras formas de gobierno ⁶³³: oligarquía, democracia y tiranía.

Está claro también cuál es la peor de estas desviaciones ² y cuál la segunda, ya que necesariamente la desviación del

⁶²⁶ No parece referirse al libro I, cf. I 13, 15, 1260b12, pero incluye sin duda el libro II, III, y probablemente los libros VII y VIII.

⁶²⁷ Régimen estudiado en el libro III 14-18.

⁶²⁸ La constitución ideal se identifica con la monarquía y la aristocracia, las dos reposan sobre la virtud de uno o de varios hombres; cf. IV 8, 7, 1294a9 ss.; V 7, 5, 1307a10 ss.

⁶²⁹ Este no parece ser el caso de ciertas aristocracias; cf. *infra*, IV 7, 5, 1293b20; V 7, 5, 1307a10 ss.

⁶³⁰ Sobre este tema, véase III 7, 3, 1279a33 ss.; III 13, 13, 1284a3; III 13, 25, 1284b34; III 15, 10, 1286b3 ss.

⁶³¹ Sobre la idea expresada aquí, cf. *supra*, III 17, 3, 1288a6 ss.

⁶³² Lleva en griego el nombre *politeía*, *constitución*, *régimen político* y también *democracia moderada* dirigida por la clase media; cf. *infra*, caps. VIII-IX.

⁶³³ Es decir, las desviaciones.

1289b régimen primero y más divino será la peor⁶³⁴. La monarquía o sólo debe tener el nombre sin existir, o necesariamente existe debido a la gran superioridad⁶³⁵ del que reina; de modo que la tiranía, que es el peor régimen, es el más alejado de una constitución; en segundo lugar, está la oligarquía (pues la aristocracia dista mucho de este régimen), y la más moderada⁶³⁶ es la democracia.

3 Ya un autor anterior⁶³⁷ expuso las mismas ideas, pero no atendiendo al mismo punto de vista que nosotros. Aquél juzgaba que si todos los regímenes son buenos, por ejemplo, si es buena la oligarquía⁶³⁸ y los demás, la democracia es el peor; pero que si son malos, es el mejor. Nosotros⁶³⁹, en cambio, afirmamos que estos regímenes son totalmente defectuosos, y no está bien decir que una oligarquía es mejor que otra, sino menos mala⁶⁴⁰.

4 Pero dejemos por ahora esta discusión. En primer lugar tendremos que distinguir cuántas son las variedades

⁶³⁴ Es lo peor según el proverbio: «la corrupción de lo mejor es lo peor». En este pasaje la tiranía aparece como desviación de la monarquía absoluta; cf. *infra*, IV 10, 3, 1295a17 ss. La monarquía es la más divina porque el reino de Zeus es el de un rey; cf. *supra*, I 12, 3, 1259b12 ss. y I 2, 7, 1252b24 ss.

⁶³⁵ Esta superioridad que es la característica del rey debe basarse en la virtud como lo indica en varios pasajes; cf. III 13, 13, 1284a3 ss.; III 17, 5, 1288a15 ss.; V 10, 3, 1310b10 ss.

⁶³⁶ La menos mala, según dice Aristóteles en *Ética a Nicómaco* VIII 12, 1160b19.

⁶³⁷ Es PLATÓN, *Político* 302E-303E. Para Platón democracia y oligarquía son buenas o malas según estén conformes o no a las leyes. Para Aristóteles estos dos regímenes son desviaciones intrínsecamente malas.

⁶³⁸ Es, en este caso, la aristocracia; cf. PLATÓN, *Político* 301A.

⁶³⁹ Cf. *supra*, III 6, 11, 1279a19 ss.; *infra*, V 1, 5, 1301a35 ss.

⁶⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 12, 1160b19 ss., sobre el tema de la democracia. Pero en otros pasajes se le da el calificativo de «mejor»; cf. *infra*, IV 11, 20, 1296b6.

de los regímenes, si es que existen varias fomas de democracia y de oligarquía ⁶⁴¹; en segundo lugar, cuál es más común y preferible después del régimen mejor ⁶⁴²; y si existe algún otro régimen aristocrático y bien constituido y al mismo tiempo apropiado para la mayoría de las ciudades, cuál es éste; y en tercer lugar, cuál de los otros es preferible ⁶⁴³ 5 y para quiénes (pues para unos una democracia tal vez será más necesaria que una oligarquía, y para otros ésta más que aquélla). Después de esto, habrá que ver de qué manera debe proceder el que desee establecer estos regímenes ⁶⁴⁴, quiero decir, cada especie particular de democracia y de oligarquía; y finalmente, cuando hayamos hecho en la medida de lo posible una mención breve de todas estas cuestiones, habrá que intentar exponer cuáles son los modos de destrucción y cuáles los medios de conservación ⁶⁴⁵ 6 de los regímenes en general y de cada uno por separado, y cuáles son las causas naturales que sobre todo dan origen a estos cambios.

⁶⁴¹ El tema del número de democracias y de oligarquías está tratado *infra*, IV 4, 20, 1291b15-30.

⁶⁴² La forma más común y más deseable después del régimen mejor no es necesariamente la misma; cf. *supra*, II 6, 16, 1265b29 ss.

⁶⁴³ Cuestión tratada *infra*, IV 12, 1, 1296b13 ss.

⁶⁴⁴ Tema tratado *infra*, caps. 14-16, para todas las constituciones en general, y de modo más completo para la democracia y la oligarquía en VI 1-7; con un enfoque más general *infra*, VI 1, 2, 1316b36 ss. y VI 1, 6, 1317a14 ss.

⁶⁴⁵ Tema tratado en el libro V.

3

*Diferentes
variedades de
régimenes*

La causa ⁶⁴⁶ de que existan varios regímenes es que toda ciudad tiene un número grande de partes. En primer lugar, vemos que todas las ciudades están compuestas de familias, luego ⁶⁴⁷, a su vez, de esta multitud, necesariamente, unos son ricos, otros pobres y otros de posición media, y de los ricos y de los pobres, los primeros ⁶⁴⁸ están armados y los segundos sin 2 armas. Vemos también que del pueblo unos son campesinos, otros comerciantes y otros obreros manuales. Y entre los notables ⁶⁴⁹ existen diferencias según su riqueza y la magnitud de sus bienes, por ejemplo, por la cría de caballos (eso no es fácil de hacer si no se es rico; por eso precisamente, en tiempos antiguos ⁶⁵⁰, en todas las ciudades cuyo poder residía en la caballería, en éstas había oligarquías, y empleaban caballos en las guerras contra los vecinos ⁶⁵¹, como los eretrios ⁶⁵², los calcidios y los magnesios de las

⁶⁴⁶ Otras causas de la pluralidad de los regímenes se encuentran en III 6; VII; V 1, 2, 1301a25 ss.; VII 8, 5, 1328a37 ss. Aristóteles en estos pasajes habla de la pluralidad de las constituciones y de la causa, pero no indica el número de constituciones posibles.

⁶⁴⁷ Cf. *infra*, IV 11, 4, 1295b1 ss. Véase también VI 3, 4, 1318a30 ss.

⁶⁴⁸ Según VI 7, 1, 1321a12, se puede suponer que hay gentes pobres, incluso en la clase de los hoplitas, es decir, de los armados, y se confirma en V 10, 11, 1311a12.

⁶⁴⁹ Con los *notables* se intenta recoger el término griego *hoi gnórimoi*; incluye a los ricos y también a aquellos cuya valía se funda en el linaje o en la virtud; cf. *infra*, IV 4, 22, 1291b28; VI 2, 7, 1317b38.

⁶⁵⁰ Incluso en una época más tardía, cf. VI 7, 1, 1321a8 ss.

⁶⁵¹ Que suelen resultar más peligrosos que los otros pueblos; cf. DEMÓSTENES, *Olíntica* 2, 21; en estas guerras los esclavos desertaban a menudo en masa.

⁶⁵² Sobre la oligarquía de Hipobotes en Calcis, cf. ESTRABÓN, X. Sobre la oligarquía de los caballeros de Eretria, cf. *infra*, V 6, 14, 1306a35

orillas del Meandro y muchos otros pueblos de Asia). Además de las diferencias basadas en la riqueza está la que se basa en el linaje y en la virtud o en cualquier otro factor semejante del que hemos dicho ⁶⁵³ al tratar la aristocracia, que es un elemento constitutivo de la ciudad. Allí explicamos de cuántas partes consta necesariamente toda ciudad. De estas partes, unas veces participan todas ⁶⁵⁴ en el gobierno, otras menos y otras más.

Así pues, es evidente que necesariamente deben existir varios regímenes, diferentes entre sí por su forma, puesto que estas partes tuyas difieren por su forma. Un régimen es, en efecto, la organización de las magistraturas, y éstas todos las distribuyen según el poder de los que participan de ellas o según alguna igualdad común a ellos; me refiero, por ejemplo, a los pobres o a los ricos, o en común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que los regímenes sean tantos cuantas son las organizaciones según las superioridades y las diferencias de las partes.

Principalmente parece que hay dos, y como en los vientos ⁶⁵⁵ a unos se dice vientos del Norte y a otros del Sur, y los demás son como desviaciones de éstos, así también entre los regímenes hay dos, la democracia y la oligarquía. La aristocracia la consideran como un tipo de oligarquía,

ss. Magnesia del Meandro es una ciudad situada al suroeste de Asia Menor, entre Éfeso y Mileto, no lejos de la desembocadura del Meandro.

⁶⁵³ Probablemente se refiere al pasaje III 12, 8, 1283a14 ss. O bien a VII 7, 9, 1328a17-VII 9, 10, 1329a39.

⁶⁵⁴ Así, en una democracia, participan todas las clases de notables y de pueblo; cf. VII 9, 2, 1328b32 ss.; en cambio, en las formas extremas de oligarquía sólo hay caballeros.

⁶⁵⁵ Aristóteles recoge en este pasaje la experiencia popular expresada ya por HOMERO, *Odisea* XIII 109-111.

puesto que es una cierta oligarquía, y la llamada república como una democracia; igual que en los vientos, el del Oeste ⁶⁵⁶ se considera una especie de viento Norte, y el del Este una especie de viento Sur. Igualmente ocurre también con las armonías ⁶⁵⁷, según dicen algunos; de hecho en este caso establecen dos modos, el dorio y el frigio, y las demás combinaciones, unas las llaman dorias y otras frigias. Principalmente, se suele pensar así sobre el tema de los regímenes; pero como nosotros los dividimos es más conforme a la verdad ⁶⁵⁸ y mejor: hay una o dos formas bien constituidas; las otras son desviaciones, unas de la armonía bien combinada, otras del régimen mejor; las formas oligárquicas son las más rígidas y más despólicas, y las relajadas y blandas son las democráticas ⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ El del Oeste, el Céfito, es, en efecto, un viento del oeste, y el Euro, el del Este, es un viento este-sureste.

⁶⁵⁷ Cf. *supra*, I 5, 1, 1254a33. Y PLATÓN, *Laques* 188D.

⁶⁵⁸ Aristóteles critica a los que consideraban la democracia y la oligarquía como formas verdaderas de constitución y el resto como desviaciones. Para él es la forma intermedia la que es mejor, y las que se encuentran en los extremos son desviaciones; cf. *Ética a Nicómaco* II 5, 1106b27 ss. y II 9, 1109b18, donde se refiere a las virtudes morales. Y el modo dorio es intermedio entre dos desviaciones; cf. VIII 5, 22, 1340a42 ss. Y la forma correcta de constitución, ya considerada en sí misma, ya bajo sus dos formas de monarquía y aristocracia (cf. *supra*, IV 2, 1, 1298a31-38), toma sólo una o dos formas, mientras que las desviaciones son múltiples, cf. PLATÓN, *República* IV 445C. Y también *infra*, V 1, 2, 1301a26 ss.; *Ética a Nicómaco* II 5, 1106b28. Para la división que Aristóteles hace, cf. IV 2, 2, 1289a38 ss.

⁶⁵⁹ La comparación entre música y política, entre los modos tensos con la oligarquía y los modos relajados con la democracia, también se encuentra en el pasaje V 4, 8, 1304a20 ss., y en ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 26, 1.

No se debe considerar democracia, 4
Definición de la democracia y de la oligarquía. como suelen hacer algunos en la actualidad ⁶⁶⁰, simplemente donde la multitud es soberana (pues también en las oligarquías y en todas partes es soberano el elemento mayoritario); ni tampoco oligarquía donde unos pocos ejercen la soberanía del régimen. En efecto, si fueran en total mil trescientos ciudadanos, y de entre éstos, mil fueran ricos y no hiciesen partícipes del gobierno a los trescientos pobres, pero libres e iguales a ellos en lo demás, nadie diría que esos ⁶⁶¹ se gobiernan democráticamente. Igualmente, también en el caso de 3 que unos pocos sean pobres, pero más fuertes que los ricos, aunque éstos sean más, nadie llamaría a tal régimen una oligarquía si los demás aún siendo ricos no participan de los honores.

Más bien, hay que decir que existe democracia cuando ^{1290b} los libres ejercen la soberanía, y oligarquía cuando la ejercen los ricos. Pero sucede que unos son muchos y otros 4 pocos, pues libres son muchos y ricos pocos. Y si ⁶⁶² se distribuyeran las magistraturas según la estatura, como dicen algunos que se hace en Etiopía, o según la belleza, sería una oligarquía, pues el número de ciudadanos hermosos y altos es pequeño. No obstante, estos criterios no bastan 5 por sí solos para definir estos regímenes. Pero puesto que son varios los elementos de la democracia y de la oligarquía, aún hay que hacer la siguiente distinción: ni si los

⁶⁶⁰ Probablemente se refiere a PLATÓN, *Político* 291D.

⁶⁶¹ Es decir, los miembros de la ciudad en la que se da ese caso.

⁶⁶² Es decir, si la oligarquía se definiese como el gobierno de un número pequeño. Sobre la alusión a Etiopía, cf. HERÓDOTO, III 20; y *supra*, III 12, 3, 1282b27 ss.

libres, siendo pocos, mandan sobre una mayoría de no libres, constituye una democracia, como en Apolonia ⁶⁶³ del mar Jónico y en Tera (en cada una de estas ciudades tenían los cargos los que se distinguían por su nobleza y los primeros que ocuparon las colonias que eran pocos sobre muchos), ni los ricos, por sobresalir en número ⁶⁶⁴, constituyen una oligarquía, como antiguamente en Colofón ⁶⁶⁵ (allí, la mayoría de la población poseía una gran hacienda antes de que se produjese la guerra contra los lidios), sino que hay democracia cuando los libres y pobres, siendo mayoría, ejercen la soberanía del poder, y oligarquía cuando la ejercen los ricos y de origen noble, siendo pocos.

7 Así pues, hemos dicho que hay varios regímenes y por qué causa. Pero como hay más de los mencionados ⁶⁶⁶, tomando como punto de partida el antes enunciado ⁶⁶⁷ digamos cuáles y por qué razón. Estamos de acuerdo en que
8 toda ciudad tiene no una sino varias partes. Así como si nos propusiéramos establecer las especies de animales, en primer lugar determinaríamos las partes que necesariamente debe tener todo animal (por ejemplo, algunos órganos

⁶⁶³ Apolonia, en la región de Iliria, ponía condiciones rigurosas a la ciudadanía como Esparta y tenía siempre duras condiciones para los extranjeros; cf. *supra*, II 11, 15, 1272b17. Se regía por una vieja oligarquía como en Tera, una de las islas Espóradas que estaba gobernada por una oligarquía que había adoptado la constitución Lacedemonia y estaba fundada más en la antigüedad de la raza que en la riqueza.

⁶⁶⁴ Y no en virtud de su riqueza, cf. *supra*, III 8, 7, 1280a1.

⁶⁶⁵ Colofón, ciudad situada en la costa jonia de Asia Menor, próxima a Éfeso. La guerra con los lidios se produce bajo el mando del rey Giges (cf. HERÓDOTO, I 14) en la primera mitad del siglo VII a. C.

⁶⁶⁶ Es decir, democracia y oligarquía; cf. *supra*, IV 3, 6, 1290a13.

⁶⁶⁷ Cf. *supra*, IV 3, 1, 1289b27.

sensoriales, el aparato que recibe y digiere el alimento, como la boca y el vientre, y además las partes con las que cada uno de ellos se mueve); y si sólo hubiera éstas, entre ellas existirían diferencias (quiero decir, por ejemplo, varios tipos de boca, de vientre, de órganos sensoriales, y también de partes motoras), el número de sus combinaciones producirá necesariamente varias clases de animales (pues no es posible que el mismo animal tenga varias bocas diferentes, e igualmente tampoco orejas), de modo que cuando se tomen todas las combinaciones posibles de estas diferencias, resultarán las especies de un animal, y tantas especies de ese animal como combinaciones de las partes necesarias.

De la misma manera ocurre con los regímenes políticos 9 ya mencionados. Las ciudades, de hecho, no se componen de una, sino de muchas partes, como se ha dicho frecuentemente ⁶⁶⁸. Una de ellas es la población encargada de la alimentación, los llamados campesinos; la segunda, la llama- 1291a
mada trabajadora (ésta es la que se encarga de las artes y los oficios sin los cuales es imposible que una ciudad sea habitada; de estos oficios, unos tienen que existir por necesidad, otros contribuyen al lujo o al bienestar); la tercera, 10
es la clase de los comerciantes (entiendo por comerciantes los que se dedican a las operaciones de compra y venta y al comercio al por mayor y al por menor); la cuarta es la de los jornaleros; la quinta clase es la de los defensores que no es menos necesaria que las otras, si no quieren llegar a ser esclavos de los que los ataquen. Y me temo 11
que sea un imposible llamar dignamente ciudad a la que por naturaleza es esclava, pues la ciudad se basta a sí mis-

⁶⁶⁸ Cf. *supra*, II 2, 3, 1261a22; III 1, 2, 1274b38 ss.; III 4, 6, 1277a5; IV 3, 1, 1289b27; IV 4, 7, 1290b23.

ma y lo que es esclavo no se basta a sí mismo ⁶⁶⁹. Por eso, esta cuestión está tratada ingeniosamente en la *República* ⁶⁷⁰, pero no de manera suficiente. Sócrates afirma que la ciudad se compone de cuatro elementos absolutamente necesarios, y dice que éstos son un tejedor, un labrador, un zapatero y un albañil; después añade ⁶⁷¹, pensando que éstos no se bastan, un herrero y los que cuidan del ganado necesario, y además un comerciante al por mayor y otro al por menor. Y todos éstos forman el efectivo completo de la ciudad primera ⁶⁷², como si toda ciudad estuviera constituida con vistas a las necesidades, y no con preferencia al bien, y necesitara por igual de zapateros y ¹³ de labradores. En cuanto al elemento encargado de la guerra no le asigna una parte en la ciudad hasta que el territorio haya aumentado y su contacto con las tierras vecinas provoque la guerra ⁶⁷³. Por otro lado, aun entre los cuatro elementos o cualquiera que sea el número ⁶⁷⁴ de los que participen, es necesario que haya alguno para administrar ¹⁴ justicia ⁶⁷⁵ y juzgar lo justo. Si es que se considera el alma como parte del animal más importante que el cuerpo, también tales elementos, como el guerrero, el que administra la justicia de los tribunales, y además de éstos el consulti-

⁶⁶⁹ Cf. *supra*, I 2, 2, 1252a26-34; I 5, 9, 1254b20 ss.

⁶⁷⁰ PLATÓN, *República* II 369b-371E.

⁶⁷¹ PLATÓN, *República* II 370D.

⁶⁷² Cf. *infra*, VII 4, 11, 1326b7 ss.

⁶⁷³ Sobre la necesidad de la fuerza militar y sus fines, cf. *infra*, VII 8, 7, 1328b7 ss.

⁶⁷⁴ En *Ética a Nicómaco* IX 10, 1170b31 dice: «con diez hombres no se podría constituir una ciudad».

⁶⁷⁵ Cf. *infra*, III 12, 9, 1283a19-III 13, 1, 1283a24. Sobre la necesidad de una autoridad judicial en el Estado, cf. *supra*, I 2, 16, 1253a37 ss.; *infra*, VI 8, 9, 1322a5 ss.; VII 8, 7, 1328b13 ss.

vo, que es obra de la prudencia política, deben considerarse partes más esenciales de las ciudades que las que tienden a las necesidades indispensables. Y que estas funciones correspondan a clases separadas o a las mismas no tiene ninguna importancia para nuestro razonamiento; de hecho ocurre con frecuencia que los que llevan las armas y los que cultivan el campo son los mismos ⁶⁷⁶. De modo que si unas y otras deben considerarse partes de la ciudad, es evidente que la clase de los hoplitas es necesariamente una parte de la ciudad.

Una séptima clase ⁶⁷⁷ es la que sirve a la ciudad con sus bienes, la que llamamos los ricos. La octava es la de los servicios públicos y la de los que prestan servicio en las magistraturas, ya que sin magistrados es imposible que exista una ciudad. Por tanto, es necesario que haya algunas personas capaces de gobernar y de cumplir estos servicios a la ciudad, ya de una manera continua o por turno. Las restantes, que acabamos de definir hace un momento, son la consultiva y la que juzga sobre las cuestiones de derecho en caso de litigio. Si, entonces, estas funciones deben existir en las ciudades y deben existir de una manera digna y justa, es necesario que haya algunos ciudadanos que participen de la virtud de los políticos. Respecto a las demás capacidades, muchos piensan que pueden darse en los mismos, por ejemplo, que los mismos sean guerreros, campesinos y artesanos, y también los consejeros y los jueces. Todos rivalizan en virtud y se creen capaces de desempeñar la mayoría de las magistraturas; pero es imposible que

⁶⁷⁶ Y sin embargo los que llevan las armas y los que cultivan el campo son partes distintas de la ciudad.

⁶⁷⁷ La sexta clase, que Aristóteles no nombra, es sin duda la de los jueces; cf. *supra*, IV 4, 13, 1291a23, y IV 4, 17a39.

- 19 los mismos ciudadanos sean a la vez pobres y ricos. Por eso éstos parecen ser ⁶⁷⁸ principalmente partes de la ciudad, los ricos y los pobres. Además, por ser, por lo general, unos, pocos, y otros, muchos, estas partes de la ciudad aparecen como contrarias ⁶⁷⁹, de tal modo que según la superioridad ⁶⁸⁰ de una u otra se establecen los regímenes, y éstos parecen ser dos: democracia y oligarquía.
- 20 Se ha dicho antes ⁶⁸¹ que hay varias formas de gobierno y por qué razones. Digamos ahora que hay varias clases de democracia y de oligarquía. También esto resulta evidente
- 21 por lo que hemos dicho ⁶⁸², pues hay varias clases tanto del pueblo como de los llamados notables. Por ejemplo, entre las clases del pueblo, una es la de los campesinos, otra la que se dedica a los oficios, otra la de los comerciantes que se ocupa de la compra y de la venta, otra la que tiene relación con el mar y, dentro de ésta, la de la guerra, la mercantil, la que se encarga del transporte, y la de la pesca (en muchos sitios, cada una de estas clases es una población numerosa, como los pescadores en Tarento ⁶⁸³ y Bi-

⁶⁷⁸ Según la opinión general, los ricos y los pobres no pueden confundirse y son las clases más marcadas y más importantes de la ciudad. Aristóteles, en cambio, considera que los soldados, los jueces y los consejeros son las partes más reales de la ciudad y no los ricos y los pobres.

⁶⁷⁹ Cf. *supra*, V 4, 11, 1304a38, y V 8, 14, 1308b25 ss. Pero esta oposición es menos importante que la que hay entre buenos y malos, cf. *infra*, V 3, 16, 1303b15 ss.

⁶⁸⁰ Cf. *infra*, IV 11, 17, 1296a27 ss.; *supra*, III 17, 6, 1288a20 ss.

⁶⁸¹ Puede referirse a IV 3, 2, 1289b32 ss.; o bien a III 6, 1, 1278b6 ss.

⁶⁸² Cf. *supra*, IV 3, 1, 1289b28 ss.

⁶⁸³ Tarento, que adquirió importancia hacia 706 a. C., cuando los Partenios llegaron de Lacedemonia como colonos; cf. *infra*, V 7, 2, 1306b29. Tenía una gran bahía y sus productos, principalmente pescado, aceitunas, cerámica, tejidos de púrpura, eran exportados a Mileto en Asia Menor. — Bizancio, colonia fundada por Mégara hacia el 600 a. C., está

zancio, los tripulantes de trirremes en Atenas, los mercantes en Egina y Quíos, y los del transporte en Ténedos). Además de estas clases, está la de los jornaleros y la que tiene una hacienda tan pequeña que no puede tener tiempo libre, y la de los libres cuyos padres no son ambos ciudadanos ⁶⁸⁴, y cualquier otra clase análoga del pueblo. Entre ²² los notables hay clases ⁶⁸⁵ según la riqueza, la virtud, la educación y lo que se relaciona con esto según distinciones similares.

Así pues, la primera forma de democracia es la que recibe su nombre especialmente basándose en la igualdad. La ley de tal democracia llama igualdad a que no sobresalgan más los pobres que los ricos, y que ninguno de estos dos grupos ejerza soberanía sobre el otro, sino que ambos sean iguales. Pues si la libertad, como algunos suponen, ²³ se da especialmente en la democracia, y también la igualdad, esto se lograría especialmente si todos participan en

situada en la salida del Bósforo tracio, lugar muy favorable para un desarrollo grande de la navegación comercial. — Egina, isla próxima a la costa del ática y del puerto del Pireo; cf. *infra*, V 6, 9, 1306a4. — Quíos es una isla próxima a la costa de Asia Menor; era muy fértil y sus habitantes son considerados los más ricos de los griegos, cf. TUCÍDIDES, VIII 45, 4; mantenía un intenso comercio de exportación. — Ténedos es una isla próxima a la entrada del Helesponto; tenía una gran importancia por encontrarse en la ruta del trigo; era conocida por su vino y por su cerámica.

⁶⁸⁴ Estas gentes de origen extranjero o servil sólo se consideraban ciudadanos con todos los derechos en las democracias muy liberales; cf. *infra*, VI 4, 16, 1319b6-11. En Atenas, donde los ciudadanos se sentían muy orgullosos de su autoctonía (cf. EURÍPIDES, *Ión* 589), había una actitud de reserva para su situación cívica. Cf. ISÓCRATES, *Panatenaico* 165. Pisístrato llegó a la tiranía gracias a ellos; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 13, 5.

⁶⁸⁵ Sobre estas distinciones entre ellos, cf. *supra*, IV 3, 2, 1289b33 ss.; *infra*, IV 8, 3, 1293b37 ss., y VI 2, 7, 1317b39.

el mayor grado posible y por igual en el gobierno ⁶⁸⁶. Y como el pueblo es mayoría y la decisión de la mayoría es soberana ⁶⁸⁷ este régimen es necesariamente una democracia.

- 24 Esta es una forma de democracia, otra es aquella en que las magistraturas se conceden a partir de los tributos, pero siendo éstos poco elevados; el que alcanza esa renta debe tener la posibilidad de participar en el gobierno, y el
 1292a que no llegue a ella que no participe. Otra forma de democracia consiste en que todos los ciudadanos no desacreditados ⁶⁸⁸ participen del gobierno, pero la ley es la que manda.
- 25 Otra forma de democracia es aquélla en la que todos participan de las magistraturas, con sólo ser ciudadano, pero la ley es la que manda. Otra forma de democracia es en lo demás igual a ésta, pero es soberano el pueblo y no la ley; esto se da cuando los decretos son soberanos y no la ley. Y esto ocurre por causa de los demagogos.
- 26 Pues en las ciudades que se gobiernan democráticamente no hay demagogos, sino que los ciudadanos mejores ocupan los puestos de preeminencia; pero donde las leyes no son soberanas, ahí surgen los demagogos ⁶⁸⁹. El pueblo se convierte en monarca ⁶⁹⁰, uno solo compuesto de muchos, ya que los muchos ejercen la soberanía, no individualmen-

⁶⁸⁶ Sin embargo, Aristóteles hace notar en III 6, 11, 1279a21 el carácter despótico de todas las desviaciones, incluso de la democracia.

⁶⁸⁷ Esta es la característica principal de una democracia; pero véase sin embargo el pasaje IV 4, 1, 1290a30 ss.

⁶⁸⁸ Cf. *infra*, IV 6, 3, 1292b35.

⁶⁸⁹ Parece que hubo demagogos en las democracias conforme a la ley; cf. *infra*, V 5, 6, 1305a7 ss. y V 10, 6, 1310b29, y también en las democracias tradicionales, cf. *infra*, V 5, 10, 1305a28. El crecimiento demográfico y la asignación de un salario pueden ser las causas de la democracia extrema; cf. *infra*, IV 6, 5, 1292b41 ss.

⁶⁹⁰ Cf. *infra*, V 11, 11, 1313b38.

te, sino en conjunto. Homero ⁶⁹¹ a cuál se refiere al decir 27 que

no es bueno el gobierno de muchos,

¿acaso a éste, o a aquél ⁶⁹² cuando los jefes son varios ejerciendo el poder cada uno individualmente?, la cosa no está clara. Un pueblo de esta clase, como si fuera un monarca, busca ejercer el poder monárquico, sin estar sometido a la ley, y se vuelve despótico, de modo que los aduladores ⁶⁹³ son honrados, y una democracia de tal tipo es análoga a lo que la tiranía entre las monarquías. Por eso su ²⁸ carácter es el mismo: ambos regímenes ejercen un poder despótico ⁶⁹⁴ sobre los mejores, los decretos son como allí los edictos, y el demagogo y el adulator ⁶⁹⁵ son una misma cosa o análoga: unos y otros tienen una especial influencia en sus dueños respectivos, los aduladores con los tiranos, y los demagogos con los pueblos de tal condición. Esos ²⁹ son los responsables de que los decretos tengan la autoridad suprema y no las leyes, presentando ante el pueblo todos los asuntos ⁶⁹⁶; pues les sobreviene su grandeza por

⁶⁹¹ HOMERO, *Iliada* II 204 ss.

⁶⁹² Aristóteles parece considerar dos tipos de gobierno de muchos: uno, cuando el jefe colectivo es la multitud, y otro, cuando varios jefes mandan individualmente. Cf. TUCÍDIDES, VI 72, 3; JENOFONTE, *Anábasis* VI 1, 18; ISÓCRATES, *A Nicocles* 24 ss., se refieren a los males que resultan de esta forma de poder.

⁶⁹³ Cf. *infra*, V 11, 1313b38 ss.; ARISTÓFANES, *Caballeros* 1116; DEMÓSTENES, *Filípicas* 3, 4. Para la tiranía, cf. *infra*, IV 5, 2, 1292b7 ss.; V 10, 30, 1312b5 ss.; VI 6, 3, 1320b30 ss. Esta forma de democracia, no obstante, es menos mala que la tiranía, porque en ésta se dan los males de las formas extremas de la democracia y de la oligarquía; cf. V 10, 2, 1310b3 ss.; V 10, 11, 1311a8 ss.

⁶⁹⁴ Cf. *infra*, V 10, 12, 1311a15 ss.

⁶⁹⁵ Cf. *infra*, V 11, 12, 1313b40.

⁶⁹⁶ Incluso los asuntos regulados por la ley; cf. IV 15, 13, 1300a1 ss.;

el hecho de que el pueblo es soberano en todas las cosas, y ellos controlan la opinión del pueblo porque el pueblo
 30 les obedece. Además, los que presentan acusaciones contra los magistrados dicen que el pueblo debe juzgarlas, y éste acepta con gusto la invitación, de modo que se disuelven todas las magistraturas. Podría parecer razonable la crítica del que dijera que tal democracia no es una república ⁶⁹⁷,
 31 porque donde no mandan las leyes no hay república. La ley debe gobernarlo todo ⁶⁹⁸, y los magistrados y la república deben decidir en los casos particulares. De modo que si la democracia es una de las constituciones, es evidente que una organización tal en la que todo se rige por decretos ⁶⁹⁹, tampoco es una democracia en el sentido propio, pues ningún decreto puede tener un alcance universal. Las formas de democracia quedan definidas de ese modo.

5 En cuanto a las formas de oligarquía, una es la que hace depender las magistraturas de rentas tan altas que los pobres, aún siendo mayoría ⁷⁰⁰, no participan de ellas ⁷⁰¹, pero el que las adquiere puede

1292b participar del gobierno. Otra se da cuando las magistratu-

V 5, 10, 1305a29 ss., y así la Asamblea tiende a absorber todos los poderes.

⁶⁹⁷ Cf. PLATÓN, *República* VIII 557C ss.; y *Leyes* IV 712E.

⁶⁹⁸ Aristóteles probablemente se acuerda de las palabras de Píndaro citadas por *Heródoto*, III 38.

⁶⁹⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 41, 2: «De todas las cosas, en efecto, el pueblo se ha hecho a sí mismo dueño, y todo lo gobierna mediante votaciones de decretos y por medio de los tribunales, en los que el pueblo es soberano» [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G., 70, Madrid, 1984, págs. 152-153.

⁷⁰⁰ La clase dirigente debe ser sin embargo más fuerte que el conjunto de ciudadanos excluidos de los cargos y honores; cf. *infra*, VI 2, 2, 1320b26 siguientes.

⁷⁰¹ Cf. *infra*, VI 6, 2, 1320b25 ss.

ras dependen de rentas elevadas ⁷⁰² y ellos mismos ⁷⁰³ eligen a los que deben ocupar los cargos vacantes (si hacen la elección entre todos ellos, éste parece ser un régimen más bien aristocrático, y si la hacen entre algunos determinados, oligárquico ⁷⁰⁴). Otra forma de oligarquía es cuando el hijo sucede al padre. La cuarta, cuando ocurre lo que ahora se dijo y manda no la ley sino los magistrados. También ésta, entre las oligarquías, se corresponde a la tiranía entre las monarquías, y a la última forma de democracia de la que hemos hablado, entre las democracias. A la oligarquía de tal clase la llaman dinastía.

Todas estas son, pues, las formas de oligarquía y de democracia. Pero no debe olvidarse que en muchos lugares ocurre que el régimen establecido ⁷⁰⁵ según las leyes no es democrático; sin embargo, debido a la costumbre y a la formación se gobierna democráticamente; e igualmente, pero al revés, en otros casos el régimen legal es más bien democrático, pero por la formación y por las costumbres se lleva más bien como una oligarquía. Esto sucede especialmente después de los cambios de régimen ⁷⁰⁶, pues no se pasa de uno a otro inmediatamente, sino que se contentan al principio con pequeñas ventajas recíprocas, de modo que las leyes siguen siendo las preexistentes, pero mandan los que logran el cambio de régimen.

⁷⁰² Cf. *supra*, III 5, 6, 1278a21 ss.

⁷⁰³ Es decir, los miembros del cuerpo cívico; cf. *infra*, IV 6, 9, 1293a23. Según otros comentaristas se refiere a los magistrados en el cargo.

⁷⁰⁴ Sobre los diversos matices de estas instituciones, cf. *infra*, IV 15, 21, 1300b1 ss.

⁷⁰⁵ Cf. *infra*, V 1, 8, 1301b10.

⁷⁰⁶ Así el paso de la oligarquía a la democracia o a la inversa. PLATÓN, *República* VIII 550D, hace notar también la transición de un régimen a otro.

- 6 *Otros criterios justifican las diferentes democracias y oligarquías* Que hay todas estas formas de democracia y de oligarquía resulta evidente precisamente por lo dicho ⁷⁰⁷. Pues necesariamente, o todas las partes mencionadas del pueblo participan del gobierno, o unas sí y otras no. Cuando los campesinos y los que poseen una propiedad moderada tienen la soberanía del régimen, gobiernan de acuerdo con las leyes, pues, al tener que vivir de su trabajo, no pueden disponer de tiempo libre, de modo que poniendo al frente la ley convocan sólo las asambleas necesarias. Los demás ciudadanos pueden participar en el gobierno cuando adquieran la renta fijada por las leyes; por eso a todos los que la han adquirido les es posible participar. El que de una manera absoluta no sea posible a todos participar en el gobierno es un rasgo oligárquico, pero la posibilidad de disponer de tiempo libre no se da por no tener recursos ⁷⁰⁸. Así pues, ésta es una forma de democracia por estas causas. Una segunda forma se basa en la distinción ⁷⁰⁹ siguiente: es posible a todos los de linaje intachable participar en el gobierno; sin embargo sólo participan los que pueden disponer de tiempo libre. Por eso en una democracia de tal clase gobiernan las leyes, porque no hay suficientes recursos. Una tercera forma es aquella en que todos cuantos son libres pueden participar en el gobierno, pero no participan por la causa antes dicha, de modo que necesariamente también en ella gobierna la ley.

⁷⁰⁷ Cf. *supra*, IV 4, 21, 1291b17 ss., o bien IV 3, 4, 1290a3-5.

⁷⁰⁸ Hay ciertas dificultades de comprensión del texto de este párrafo. Algunos comentaristas cambian el orden del texto.

⁷⁰⁹ Distinción que viene después, según el orden que se dice *supra*, IV 4, 24, 1292a2, y se refiere al nacimiento y a los que poseen la renta exigida.

Una cuarta forma de democracia es la que cronológica- 5
mente ha surgido la última ⁷¹⁰ en las ciudades. Por haberse
hecho las ciudades mucho mayores de lo que fueron en
un principio y por disponer de abundancia de recursos,
todos participan en el gobierno a causa de la superioridad
numérica de la multitud, y todos toman parte en él y go-
biernan por la posibilidad de disponer de tiempo libre, in-
cluso los pobres al recibir un salario ⁷¹¹. Y una multitud
de esta clase es la que sobre todo dispone de tiempo libre,
pues el cuidado de sus intereses privados no les estorba
en absoluto, mientras que para los ricos ⁷¹² es un obstácu-
lo, hasta el punto, muchas veces, de no tomar parte en
la asamblea ni en la administración de la justicia. Por eso
la multitud de los pobres es el elemento soberano del régi-
men, y no las leyes.

Tantas y tales son las formas de democracia que estas 7
causas producen necesariamente. En cuanto a las formas
de oligarquía, la primera es aquella en que la mayoría tie-
ne propiedad, pero relativamente pequeña y no demasiada;
dan al propietario el derecho de participar en el gobierno,
y al ser grande el número de los que participan en el go- 8
bierno, necesariamente la soberanía recae no en los hom-
bres, sino en la ley, pues cuanto más se alejan de la mo-
narquía y no tienen tanta fortuna que puedan disponer de
tiempo libre sin preocupaciones, ni tan poca como para
ser alimentados a expensas de la ciudad, es necesario pensar
que es la ley la que les gobierna y no ellos mismos. Si 9

⁷¹⁰ La última cronológicamente, que *infra*, V 5, 10, 1305a29, se opo-
ne a la democracia tradicional, es la forma más reciente pero de una
novedad relativa después del pasaje, III 4, 12, 1277b1.

⁷¹¹ Gracias a la paga los pobres participan en las reuniones de la Asam-
blea; cf. *infra*, IV 15, 13, 1300a1 ss., y PLATÓN, *República* VIII 565A.

⁷¹² Cf. *infra*, VI 5, 6, 1320a27 ss.

los que tienen la propiedad son menos que los de antes, pero la propiedad es mayor, surge la segunda forma de oligarquía, pues al tener más poder se creen con derecho a prevalecer, y por eso ellos mismos eligen entre los demás a los que van a entrar en el gobierno; pero no siendo aún tan fuertes como para gobernar sin ley, promulgan la ley
 10 en este sentido. Si se estira más la situación, por ser menos los propietarios que tienen mayores fortunas, surge el tercer estadio de la oligarquía, en el que tienen en sus manos las magistraturas, según una ley que ordena que de los que
 11 mueran sean sucesores sus hijos. Y cuando llevan esta situación aún mucho más lejos por su propiedades y numerosas amistades, una dinastía semejante ⁷¹³ está cerca de la monarquía, y ejercen la soberanía los hombres y no la ley. Esta es la cuarta forma de oligarquía, que corresponde a la última forma de la democracia.

7 Además de la democracia y la oligarquía hay aún otros dos regímenes; uno de los cuales todos lo reconocen y se ha citado como una de las cuatro formas de gobierno (se habla de cuatro formas: monarquía, oligarquía, democracia, y en cuarto lugar, la llamada aristocracia); una quinta forma es a la que se le aplica el nombre común a todas ellas (pues se llama república ⁷¹⁴), pero por no darse con frecuencia pasa inadvertida

⁷¹³ Cf. *supra*, IV 5, 2, 1292b7, y TUCÍDIDES III 62, 4.

⁷¹⁴ El término *politeía*, *república*, designa a la vez toda constitución en general y esta clase de democracia moderada; cf. *supra*, III 7, 3, 1279a39. La opinión popular admite la existencia de esta forma de gobierno (cf. *infra*, IV 8, 3, 1293b34 ss.), pero los teóricos no parecen haberla incluido en sus listas. Tal vez se pueda comparar a la forma «legal» de democracia de Platón; cf. *Político*, 302C ss.

a los que intentan enumerar las formas de los regímenes y se ocupan sólo de cuatro, como Platón en la *República*. 1293b

Está bien llamar aristocracia al régimen que hemos descrito en los primeros libros ⁷¹⁵ (pues el régimen formado por los ciudadanos absolutamente mejores en virtud, y no buenos en relación a un supuesto determinado, es el único que puede llamarse con justicia aristocracia ⁷¹⁶, pues en él sólo la misma persona es en términos absolutos a la vez hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en los demás regímenes los ciudadanos son buenos respecto a su propio régimen). Sin embargo, hay algunos regímenes que ³ presentan diferencias con los oligárquicos (se les llama aristocracia) y con la llamada república; en ellos las magistraturas se eligen no sólo por la riqueza, sino también por la virtud. Tal régimen difiere de los dos mencionados y se llama aristocrático; pues incluso en los regímenes que ⁴ no se cuidan públicamente de la virtud hay sin embargo quienes son estimados y tenidos por hombres de bien. Así pues, donde el régimen tiene en cuenta la riqueza, la virtud y el pueblo, como en Cartago ⁷¹⁷, ese sistema es aristocrático, y también lo es en aquellas ciudades en las que, como la de los lacedemonios ⁷¹⁸, atiende sólo a dos de esos factores, a la virtud y al pueblo, y es una mezcla de esos dos, de la democracia y de la virtud.

Por consiguiente, estas son, además de la primera que ⁵ es el régimen mejor ⁷¹⁹, las otras dos formas de aristocra-

⁷¹⁵ Cf. *supra*, III 4-5; 7, 3, 1279a34 ss.; 15, 10, 1286b3 ss.; 18, 1, 1288a37 ss.

⁷¹⁶ Cf. *infra*, VII 9, 3, 1328b37. Sobre la identidad del hombre de bien y del buen ciudadano, cf. *supra*, III 4-5.

⁷¹⁷ Cf. *supra*, II 11, 8-9, 1273a21-30.

⁷¹⁸ Cf. *supra*, II 9.

⁷¹⁹ Las características de esta constitución han sido notadas *supra*, IV 7, 2, 1293b2-7.

inclinan más bien a la oligarquía, porque la educación ⁷²⁵ y la nobleza acompañan preferentemente a los más ricos. Además, los ricos parecen tener aquellos bienes ⁷²⁶ por los que los delincuentes cometen injusticias; por eso se llama a los ricos hombres de bien ⁷²⁷ y distinguidos. Y como la aristocracia tiende a atribuir la supremacía ⁷²⁸ a los mejores ciudadanos, también se dice que las oligarquías están formadas principalmente por hombres de bien ⁷²⁹.

Parece del dominio de lo imposible que una ciudad, ^{1294a5} que no esté gobernada por los mejores, sino por los malos, esté bien ordenada ⁷³⁰, e igualmente que una ciudad mal ordenada esté gobernada por los mejores. Pero una buena legislación no es tener leyes bien establecidas y que no se las obedezca. Por tanto, debe entenderse que la buena legislación es, por una parte, obedecer a las leyes estableci-

⁷²⁵ La educación es una característica de la aristocracia, cf. *infra*, IV 15, 10, 1299b24, lo mismo que la nobleza que contiene el elemento de la virtud, cf. *infra*, IV 8, 9, 1294a20 ss. La educación y la nobleza son consideradas como rasgos de la oligarquía en IV 2, 7, 1317b38 ss.

⁷²⁶ PSEUDO-JENOFONTE, *República de los atenienses* I 5, viene a decir que en los mejores se encuentra menor libertinaje e injusticia; en cambio el pueblo es arrastrado a acciones más vergonzosas, debido a la pobreza, la falta de educación y la ignorancia. Aristóteles, en cambio, según el pasaje II 7, 11, 1267a2 ss., no participa de este parecer.

⁷²⁷ Cf. PLATÓN, *República* VIII 569A. Y HESÍODO, *Trabajos y días* 313. Los *distinguidos*, *gnōrimoi*, son las gentes de virtud notoria; cf. V 10, 26, 1312a27 ss.

⁷²⁸ Sobre la *supremacía*, *hyperokhē*, cf. III 17, 6, 1288a20 ss.

⁷²⁹ Al confundir aristocracia y oligarquía, virtud y riqueza, la opinión común de las gentes considera una república de tendencia oligárquica como una aristocracia.

⁷³⁰ La *buen organización*, *eunomía*, está unida al gobierno de los mejores; cf. ISÓCRATES, *Panatenáico* 132 ss.; ESQUINES, *Contra Ctesias* 154; y TEOGNIS, 43-52; PÍNDARO, *Pítica* X 71 ss.

das ⁷³¹, y, por otra, que las leyes a las que se obedece sean buenas (pues también se puede obedecer a leyes malas). Y esa obediencia puede darse en dos sentidos ⁷³²: o a las mejores posibles para ellos, o a las mejores en absoluto.

7 La aristocracia parece consistir sobre todo en la repartición de los honores de acuerdo con la virtud. La aristocracia, en efecto, se define por la virtud, la oligarquía por la riqueza, y la democracia por la libertad. Pero la opinión de la mayoría permanece en todos los regímenes ⁷³³; de hecho, en una oligarquía, en una aristocracia y en una democracia, la opinión de la mayor parte de los que parti-

8 cipan del gobierno es lo que ejerce la soberanía. En la mayoría de las ciudades existe la forma llamada república: la mezcla alcanza solamente a ricos y a pobres, riqueza y libertad, pues en casi todos los pueblos los ricos parecen

9 ocupar el lugar de los hombres de bien. Pero como son tres ⁷³⁴ los elementos que se disputan la igualdad del sistema político —la libertad, la riqueza y la virtud— (porque el cuarto, que se llama nobleza, acompaña a esos dos, pues la nobleza es riqueza y virtud antiguas ⁷³⁵), es evidente que la mezcla de los dos elementos, de los ricos y los pobres,

⁷³¹ Cf. JENOFONTE, *Económico* IX 14; ESQUINES, *Contra Timarco* 177-179.

⁷³² Según DIÓGENES LAERCIO, III 103, Platón habría distinguido tres formas de *eunomía*: primera, cuando las leyes son buenas; segunda, cuando los ciudadanos son fieles a las leyes establecidas; tercera, cuando, en ausencia de toda ley, se administran sabiamente según sus usos y costumbres.

⁷³³ La misma idea se encuentra en IV 4, 1, 1290a31-32. La soberanía del número se considera como una característica de la democracia; cf. V 9, 14, 1310a28; VI 2, 2, 1317b4 ss.

⁷³⁴ Aristóteles indica los cuatro elementos: riqueza, libertad, nobleza y virtud; cf. III 13, 2, 1283a29 ss.

⁷³⁵ Cf. *infra*, V 1, 7, 1301b3. Cf. también, PLATÓN, *Teeteto* 174E; EURÍPIDES, *Eolo*, frag. 22.

debe llamarse república, y la de los tres, aristocracia por encima de las demás excepto la verdadera y primera.

Así pues, se ha dicho que existen otras formas de go- 10
bierno además de la monarquía, la democracia y la oligar-
quía, y cuáles son, y en qué difieren unas de otras las aris-
tocracias, y las repúblicas de la aristocracia, y es evidente
que estas dos últimas formas no están lejos una de otra ⁷³⁶.

A continuación de lo expuesto, diga- 9
La república: mos de qué manera surge, junto a la de-
síntesis de democracia y la oligarquía, la llamada re-
elementos pública y cómo se la debe establecer. Y
democráticos y al mismo tiempo estará claro por qué ras-
oligárquicos gos se definen la democracia y la oligar-

quía, pues hay que captar primero la distinción entre ellas,
y luego, a partir de ellas, hay que hacer una síntesis to-
mando una característica de cada una.

Hay tres procedimientos de hacer esta síntesis y mez- 2
cla: o bien hay que tomar a la vez las disposiciones legisla-
tivas de una y otra, por ejemplo, acerca de la administra-
ción de la justicia: en las oligarquías ⁷³⁷ fijan una multa
a los ricos si no administran justicia, y los pobres no reci-
ben ningún salario; en las democracias, los pobres reciben
un salario y a los ricos no se les impone ninguna multa.
Una solución común ⁷³⁸ e intermedia entre ellas son ambas 3

⁷³⁶ Cf. IV 9, 5, 1294b10, y II 11, 5, 1273a4 ss.

⁷³⁷ En las oligarquías de tipo moderado, en las que los tribunales pueden estar compuestos de ricos y de pobres, puesto que en la formas extremas los pobres son totalmente excluidos de los tribunales. Y, a la inversa, sólo la democracia extrema daba una paga a los miembros de los tribunales. Una medida semejante se encuentra en los casos citados en IV 12, 2, 1297a21-24; 12, 5a36; 14, 12, 1298b17 ss.

⁷³⁸ A los pobres que van a la asamblea se les da una paga y a los ricos ausentes se les impone una multa.

1294b a la vez, y ello es propio de una república, pues es una mezcla de ambas.

Este es un modo común de combinación. Otro consiste en tomar el término medio de lo que ambas disponen. Por ejemplo, para participar en la asamblea, unos lo hacen sin ninguna renta o muy pequeña, y otros a partir de una renta elevada; el término común no es ni lo uno ni lo otro, sino la renta intermedia entre ambas.

- 4 El tercer modo es una combinación de las dos reglamentaciones, parte de la legislación oligárquica, y parte de la democrática. Por ejemplo, parece ser democrático que los cargos se den por sorteo ⁷³⁹, y oligárquico que se den por elección; democrático también que no se basen en la renta ⁷⁴⁰, y oligárquico que dependan de la renta.
- 5 Por consiguiente, propio de la aristocracia y de la república ⁷⁴¹ es tomar un elemento de cada régimen: de la oligarquía que las magistraturas sean electivas, y de la democracia que no dependan de la renta ⁷⁴².

⁷³⁹ El sorteo no se aplica a todas las magistraturas en la democracia; cf. VI 2, 5, 1317b20 ss.; y puede aplicarse a algunas en la oligarquía; cf. IV 15, 21, 1300b1 ss.; II 6, 19, 1266a8 ss. La elección se da también en la aristocracia, pero después del mérito; cf. II 11, 9, 1273a25 ss. También en la oligarquía puede darse sucesión hereditaria y no elección; cf. V 2, 1292b4 ss. Sobre el sorteo de los magistrados en Atenas, cf. «Índice de Materias» de ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* [traducción de M. GARCÍA VALDÉS], pág. 223

⁷⁴⁰ Cf. VI 2, 5, 1317b22 ss.; es la tendencia democrática, pero, de hecho, se exige una renta variable según la función en algunas democracia moderadas; cf. IV 4, 24, 1291b39; VI 4, 5, 1318b30 ss.

⁷⁴¹ Sobre la asociación de las formas llamadas aristocracia y república, cf. IV 8, 10, 1294a27; II 11, 5, 1273a4.

⁷⁴² No obstante, después de V 8, 17, 1309a2 ss., son los ricos, *eúporoi*, los que ocupan los cargos que ordinariamente no son retribuidos; cf. II 11, 7, 1273a17. En la república la asignación se hace a partir del mérito entre los ricos; cf. III 17, 4, 1288a12.

Esta es, pues, la manera de hacer la mezcla. El criterio 6 de que están bien mezcladas democracia y oligarquía es cuando el mismo régimen se puede llamar democracia y oligarquía. Es evidente que esto sucede por estar bien mezcladas. Ocurre esto también con el término medio, ya que en él se manifiesta cada uno de los extremos ⁷⁴³. Es precisamente lo que sucede con el régimen de los lacedemonios ⁷⁴⁴. Muchos intentan hablar de él como de una democracia, por tener su ordenación muchos elementos democráticos, por ejemplo, en primer lugar, lo referente a la educación de los niños ⁷⁴⁵; los de los ricos se crían igualmente que los de los pobres, y se educan de igual manera a como lo podrían hacer también los hijos de los pobres. E igualmente en la edad siguiente, y cuando se hacen 8 hombres de la misma forma, no hay nada que distinga al rico del pobre ⁷⁴⁶. Así, en lo que respecta a la alimentación, es lo mismo para todos en las comidas públicas; también en cuanto al vestido, los ricos lo llevan tal cual podría procurarse cualquier pobre. Además, respecto a los dos 9 cargos más importantes, uno lo elige el pueblo, y participa del otro: eligen a los gerontes y participan del eforado.

⁷⁴³ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* III 7, 1234b5; y *Sobre el alma* II 11, 424a6.

⁷⁴⁴ Cf. II, 9; PLATÓN, *Leyes* IV 712D-E; ISÓCRATES, *Areopagítico* 61.

⁷⁴⁵ La educación en el sentido amplio, *trophe*. En una oligarquía se educaba a los niños ricos en el lujo, a diferencia de los pobres; cf. V 9, 13, 1310a22 ss.

⁷⁴⁶ Cf. TUCÍDIDES, I 6, 4; PLATÓN, *Leyes* III 696A. Respecto al alimento y vestido, cf. también III 14, 2, 1287a14 ss. Había alguna diferencia entre el vestido de los ricos y el de los pobres, cf. PSEUDO-JENOFONTE, *República de los atenienses* I 10. Una diferencia grande en la educación, el alimento y el vestido es considerada como no democrática; cf. DEMÓSTENES, *Olíntica* 3, 25.

Otros lo llaman oligarquía porque tiene muchos elementos oligárquicos; por ejemplo, todas las magistraturas son electivas y ninguna se asigna por sorteo, y pocos ⁷⁴⁷ tienen poder soberano de la pena de muerte y de destierro, y otros muchos rasgos semejantes.

- 10 En una república bien mezclada debe parecer que existen a la vez ambos regímenes y ninguno de ellos, y que se conserva por sí misma y no por ayuda del exterior; y por sí misma ⁷⁴⁸, no porque los que la deseen sean mayoría proveniente de fuera (pues esto podría ocurrir también en un régimen malo), sino porque ninguna de las partes de la ciudad en absoluto querría otro régimen.

Así pues, acabamos de decir ahora de qué manera hay que establecer una república, e igualmente también las llamadas aristocracias.

10 1295a

La tiranía

Nos queda hablar de la tiranía ⁷⁴⁹, no porque haya que decir mucho de ella, sino para que reciba su parte ⁷⁵⁰ en nuestra investigación, puesto que la consideramos como una parte de los regímenes políticos. Sobre la monarquía, la definimos en los primeros libros ⁷⁵¹ donde, al tratar especialmente de la llamada monarquía, examinamos si es inconveniente o conveniente

⁷⁴⁷ Son los *gerontes*, según JENOFONTE, *República de los lacedemonios* X 2; y PLUTARCO, *Licurgo* 26, y no la Asamblea del pueblo o los tribunales populares; cf. IV 14, 3, 1298a5-10.

⁷⁴⁸ Cf. II 11, 15-16, 1273b21 ss.; II 9, 22, 1270b21 ss., y VI 4, 1320a14 ss.

⁷⁴⁹ Trata de la tiranía y de las formas de monarquía donde el rey gobierna de manera despótica y arbitraria, cf. IV 10, 3, 1295a16.

⁷⁵⁰ En el libro V trata de la tiranía y la distingue de las constituciones como lo hace DEMÓSTENES, *Olímpica* 1, 5.

⁷⁵¹ Cf. III 14-17.

a las ciudades; y qué clase de monarquía y a partir de qué origen debe establecerse ⁷⁵² y de qué manera.

En cuanto a la tiranía, en el examen que hicimos de la monarquía ⁷⁵³, distinguimos dos formas, porque su poder coincide de algún modo con la monarquía, por estar ambas formas de gobierno de acuerdo con la ley (pues entre algunos pueblos bárbaros eligen monarcas absolutos, y en los tiempos antiguos entre los primitivos griegos hubo algunos monarcas de esta clase ⁷⁵⁴ a los que llamaban *aisymnetas*); pero estas dos formas de monarquía tienen entre sí algunas diferencias: son regias por estar de acuerdo con la ley y mandar uno solo con el consentimiento de los súbditos, y tiránicas por ejercer el poder despóticamente al arbitrio del monarca. Una tercera forma de tiranía es la que precisamente parece serlo, por corresponder a la monarquía absoluta ⁷⁵⁵. Tal tiranía es necesariamente la monarquía que ejerce un poder irresponsable sobre todos los ciudadanos, iguales y superiores, con vistas a su propio interés, y no al de sus súbditos; por eso es contra la voluntad de estos, pues ningún hombre libre soporta con gusto un poder de tal clase. Estas son pues las formas de tiranía y tal el número por las causas indicadas.

¿Cuál es la mejor constitución 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

⁷⁵² Según el pasaje, V 10, 3, 1310b10, el rey es elegido entre aquellos que destacan por su superioridad en virtud.

⁷⁵³ Cf. III 14, 6, 1285a16-b3.

⁷⁵⁴ Algunos monarcas por elección.

⁷⁵⁵ Trata de ella en III 16 y 17.

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? Pues los regímenes que se llaman aristocracias, de los que hemos hablado ⁷⁵⁶ ahora mismo, o bien caen fuera del alcance de la mayoría de las ciudades, o bien son muy próximos de la llamada república, y por eso se debe hablar de ambas ⁷⁵⁷ como de una sola.

La decisión sobre todas estas cuestiones depende de los mismos principios elementales ⁷⁵⁸. Pues si se ha dicho con razón de la *Ética* ⁷⁵⁹ que la vida feliz es la que menos impedimentos ofrece de acuerdo con la virtud, y que la virtud es un término medio ⁷⁶⁰, necesariamente la vida media es la mejor ⁷⁶¹, por estar el término medio al alcance de cada individuo ⁷⁶². 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 ⁷⁶³.

En todas las ciudades hay tres elementos propios de la ciudad: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar,

⁷⁵⁶ Cf. IV 7, 3-5, 1293b7-21; IV 8, 3, 1293b36.

⁷⁵⁷ Es decir, las diversas formas de aristocracia y de república.

⁷⁵⁸ Cf. I 9, 13, 1257b23, y V 9, 5, 1309b16.

⁷⁵⁹ En varios pasajes y en *Ética a Nicómaco* I 11, 1101a14 ss., y VII 14, 1153b9-21.

⁷⁶⁰ Sobre la virtud considerada como el término medio, cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 8, 1108b11.

⁷⁶¹ Cf. PLATÓN, *República* X 619A.

⁷⁶² Esta media es relativa a cada uno de nosotros; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 5, 1160a32 ss.

⁷⁶³ Para Isócrates, el régimen (*politeía*) es el alma de la ciudad, *Areopagítico* 15, y *Panatenáico* 138.

los intermedios entre unos y otros. Así pues, puesto que se reconoce ⁷⁶⁴ que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también la posesión moderada de los bienes de la fortuna ⁷⁶⁵ es la mejor de todas, pues es la que más fácil obedece a la razón ⁷⁶⁶. En cambio, ⁵ lo superbello, lo superfuerte, lo supernoble, lo superrico, o lo contrario a esto, lo muy pobre, lo muy débil y lo muy despreciable, difícilmente sigue a la razón, pues aquéllos se vuelven soberbios ⁷⁶⁷ y más bien grandes malvados, y éstos malhechores y sobre todo pequeños delincuentes, y de los delitos unos se cometen por soberbia y otros por maldad. Además las clases medias ⁷⁶⁸ son las que menos rehúyen los cargos y menos los ambicionan, actitudes ambas perjudiciales para las ciudades.

Por otra parte ⁷⁶⁹, los que tienen en exceso bienes de ⁶ fortuna, fuerza, riqueza, amigos y otros semejantes ni quieren ni saben obedecer (y esto les ocurre ya en el seno de la familia, siendo niños; a causa del lujo ni siquiera en la escuela tienen la costumbre de obedecer); en cambio los que tienen una necesidad excesiva de estas cosas son demasiado serviles. De modo que los unos no saben mandar, ⁷ sino obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los

⁷⁶⁴ Cf. I 9, 13, 1257b23, y V 9, 5, 1309b16.

⁷⁶⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VII 14, 1153b21 ss.

⁷⁶⁶ La relación entre la fortuna media y la conducta razonable se encuentra también en II 7, 8, 1266b28 ss.; cf. también, PLATÓN, *República* IV 421D.

⁷⁶⁷ Sobre la soberbia de los ricos, cf. ARISTÓTELES, *Retórica* II 16, 1390b35, y PLATÓN, *Leyes* V 742E. Y sobre la malignidad de algunos, cf. ARISTÓTELES, *Retórica* II 13, 1390a18.

⁷⁶⁸ Cf. *infra*, V 8, 20, 1309a17 ss. y JENOFONTE, *Económico* II 5-6.

⁷⁶⁹ Aristóteles hace alusión a PLATÓN, *Leyes* V 728D-729A y VIII 791D. Cf. también *infra*, V 7, 7, 1307a19 ss.

otros no saben obedecer a ninguna autoridad, sino ejercer el mando con una autoridad despótica. Por consiguiente, se forma una ciudad de esclavos y amos, y no de hombres libres ⁷⁷⁰, donde unos envidian y otros desprecian, lo cual dista muchísimo de la amistad y de la comunidad política, pues la comunidad implica amistad ⁷⁷¹ y los hombres no quieren compartir con los enemigos ni siquiera el camino.

8 La ciudad debe estar construida lo más posible de elementos iguales y semejantes ⁷⁷², y esto se da sobre todo en la clase media, de modo que una ciudad así es necesariamente la mejor gobernada, formada de los elementos que decimos que es la composición natural de la ciudad. Y en las ciudades estos ciudadanos especialmente son los que

9 perduran, pues ni ellos codician, como los pobres, los bienes ajenos, ni otros codician lo suyo, como los pobres los de los ricos ⁷⁷³, y como no son objeto de conspiración, ni conspiran, pasan su vida libre de peligros. Por eso está bien lo que deseó Focílides ⁷⁷⁴:

*Muchas cosas son mejores para los de en medio;
quiere en la ciudad ser de posición media.*

10 Es evidente, por tanto, que la comunidad política mejor es la constituida por la clase media, y que es posible

⁷⁷⁰ Es decir, una verdadera ciudad; cf. *supra*, III 6, 11, 1279a21. PLATÓN, *Menéxeno* 238E ss.; *Leyes* IV 712E ss.; VI 756E.

⁷⁷¹ Cf. *supra*, III 9, 13, 1280b38. PLATÓN, *Gorgias* 507E; *Leyes* III 695D y 697C.

⁷⁷² Según el pasaje, I 7, 2, 1255b20, el verdadero poder político no puede ejercerse más que sobre hombres libres e iguales.

⁷⁷³ Cf. EURÍPIDES, *Suplicantes* 240.

⁷⁷⁴ Focílides es un poeta de Mileto del siglo VI a. C.; su poesía tiene carácter gnómico. Este pasaje es el *frag.* 12, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos* [texto y trad. F. R. ADRADOS], I 1956.

que sean bien gobernadas esas ciudades en las que el elemento intermedio es numeroso y más fuerte que los otros dos, o si no, que cada uno de los otros, pues añadiéndose a un elemento produce el equilibrio ⁷⁷⁵ e impide que se produzcan los excesos contrarios. Por eso es una suerte ¹¹ muy grande que los ciudadanos tengan una fortuna media y suficiente, porque donde unos poseen muchísimo y otros ^{1296a} nada ⁷⁷⁶, o surge una democracia extrema o una oligarquía pura o una tiranía debido al exceso de una o de otra; de hecho, de la democracia más radical y de la oligarquía surge la tiranía, y mucho menos de los regímenes intermedios ⁷⁷⁷ y de los próximos a ellos. La causa, después, al ¹² tratar de los cambios de los regímenes políticos, la diremos ⁷⁷⁸.

Es evidente que el régimen de tipo medio es el mejor, pues es el único libre de sediciones. Donde la clase media es numerosa ⁷⁷⁹ es donde menos se producen sediciones y discordias entre los ciudadanos. Y las grandes ciudades ⁷⁸⁰ ¹³

⁷⁷⁵ Es decir, uniéndose a los ricos o a los pobres, impide la formación de una democracia o de una oligarquía radical.

⁷⁷⁶ Cf. V 7, 3, 1306b36 ss., y VI 5, 7, 1320a32 ss.

⁷⁷⁷ Esta constitución es intermedia entre la oligarquía y la democracia; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 13, 4. Las próximas a ellas son las oligarquías moderadas (cf. VI 6, 1, 1320b21) y las democracias moderadas.

⁷⁷⁸ Cf. *infra*, V 8, 13, 1308a18-24. Estas formas extremas se cambian en tiranías porque dan demasiado poder a determinadas personas, jefes del pueblo u oligarcas.

⁷⁷⁹ Cf. *infra*, V 8, 14, 1308b30. PLATÓN, *Leyes* V 744D.

⁷⁸⁰ En este pasaje como en otros no cabe duda que se refiere con el término «grandes ciudades» a «grandes Estados». El peligro de sediciones de los pequeños Estados es tratado en V 4, 5, 1303b37 ss.; a propósito de Delfos y de Epidamno en TUCÍDIDES, I 24. Los Estados pequeños estaban casi todos en Grecia.

están más libres de sediciones por la misma causa, porque la clase media es numerosa; en cambio, en las pequeñas es más fácil que todos los ciudadanos se dividan en dos clases, de modo que no quede nada en medio de ellas, y casi
 14 todos o son pobres o ricos. Las democracias son más firmes ⁷⁸¹ y más duraderas que las oligarquías gracias a sus clases medias (pues éstas son más numerosas y participan más de los honores en las democracias que en las oligarquías), pero cuando, en ausencia de estas clases ⁷⁸², los pobres se extienden demasiado en número, surge el fracaso
 15 y pronto desaparecen. Debe considerarse una prueba de esto ⁷⁸³ el hecho de que los mejores legisladores sean ciudadanos de la clase media. Solón ⁷⁸⁴ pertenecía a ella (lo manifiesta su poesía), y Licurgo (pues no fue rey ⁷⁸⁵), y Carondas ⁷⁸⁶, y, en general, la mayoría de los otros.
 16 Es evidente también, a partir de estas consideraciones, que la mayor parte de los regímenes sean democráticos o bien oligárquicos, pues debido a que la clase media es con frecuencia poco numerosa en estas ciudades, cualquiera que sea el grupo que predomine —ya los que poseen la riqueza, ya el pueblo—, desplazando a la clase media, llevan

⁷⁸¹ Cf. *infra*, V 1, 15, 1302a8 ss.

⁷⁸² Cf. *infra*, VI 4, 17, 1319b12-19.

⁷⁸³ Es decir, una prueba de que la mejor constitución es la que da el poder supremo a la clase media.

⁷⁸⁴ Sobre Solón, cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* V 3 y notas a pie de página [trad. M. GARCÍA VALDÉS], pág. 62 y ss. PLUTARCO, *Solón* 1 y 14.

⁷⁸⁵ Como algunos lo han considerado; cf. PLUTARCO, *Licurgo* 3 y *Solón* 16.

⁷⁸⁶ Carondas fue un legislador del s. VII a. C. Dio leyes a las ciudades de Catania en Sicilia, Regio y otras ciudades calcídicas del sur de Italia. Sobre su fama por las leyes que llegaban a saberse de memoria y se leían en determinadas fiestas, cf. DIODORO, 122, 12-21.

por sí solos el gobierno, de modo que surge una democracia o una oligarquía. Además, como se producen disensiones y luchas entre el pueblo y los ricos, cualquiera que sea el que llegue a imponerse sobre los contrarios no establece un régimen común ni igual para todos, sino que considera como premio de su victoria la preeminencia en el gobierno ⁷⁸⁷, y unos crean una democracia y otros una oligarquía. Aún más, los que tuvieron la hegemonía en la ¹⁸ Hélade ⁷⁸⁸, mirando a la forma de gobierno que existía entre ellos, establecieron en las ciudades, unos, democracias, y otros, oligarquías, sin tener en cuenta el interés de esas ciudades, sino el suyo propio. De modo que, por estas ¹⁹ causas, el régimen intermedio o nunca ha llegado a existir, o pocas veces y en pocas ciudades. Un solo hombre ⁷⁸⁹ de los que en tiempos anteriores tuvieron la hegemonía fue inducido a implantar ese régimen, pero ya en las ciudades está establecida la costumbre de no desear la igualdad, ^{1296b} sino de pretender mandar o someterse si son vencidos.

A partir de esto, resulta evidente cuál es el régimen ²⁰ mejor ⁷⁹⁰ y por qué causa. En cuanto a los demás regímenes, puesto que afirmamos que existen varias democracias y varias oligarquías, no es difícil ver cuál ha de considerar-

⁷⁸⁷ Cf. también PLATÓN, *Leyes* IV 715.

⁷⁸⁸ Se refiere a los atenienses y lacedemonios, que son los que tuvieron la influencia política en Grecia y Asia Menor.

⁷⁸⁹ No se sabe con seguridad a quién se refiere en este pasaje el autor; se duda preferentemente entre Solón y Terámenes. Su papel de moderadores en la política de su tiempo y el intentar buscar el justo medio son datos que cita y alaba de ambos Aristóteles en la *Constitución de los atenienses*. También se piensa en Hermías de Atarneo, quien establece en Asos una república moderada donde se refugia Aristóteles después de salir de Atenas en 347 a. C.

⁷⁹⁰ Para la mayoría de los Estados, cf. IV 11, 1, 1295a25; IV 13, 12, 1297b33.

se el primero o el segundo y así el que sigue por ser mejor
 21 o inferior, una vez definido el mejor. Necesariamente siempre debe ser mejor el más próximo ⁷⁹¹ a éste y peor el que está más alejado del término medio, a no ser que se juzgue respecto a ciertas condiciones ⁷⁹². Y digo lo de con referencia a ciertas condiciones, porque con frecuencia, aunque sea preferible un régimen, nada impide que para algunos les convenga más otro régimen.

12

*El sistema
 de gobierno
 debe adaptarse
 al carácter
 del pueblo*

A continuación de lo dicho hay que explicar para quiénes es mejor cada régimen ⁷⁹³ y cuál conviene a cada cual. En primer lugar hay que tomar un principio general ⁷⁹⁴, el mismo para todos los regímenes: es necesario que la parte de la ciudad que quiere la permanencia del régimen sea más fuerte que la que no la quiere. Toda ciudad se compone del elemento cualitativo y del cuantitativo. Llamo elemento cualitativo a la libertad ⁷⁹⁵, la riqueza, la educación, la nobleza, y elemento cuantitativo a la superioridad numérica.
 2 Es posible que el elemento cualitativo corresponda a una de las partes de las que se compone la ciudad, y el elemento cuantitativo a otra parte. Por ejemplo, que sean más

⁷⁹¹ Cf. VI 6, 1, 1320b21 ss.; la primera forma de oligarquía es la que es más próxima de la república.

⁷⁹² Cf. IV 7, 2, 1293b3.

⁷⁹³ Cf. IV 1, 3, 1288b24 ss.; IV 2, 4, 1289b17 ss.; *Retórica* I 4, 1360a30.

⁷⁹⁴ Este principio consiste en que el legislador debe asegurarse en su favor una superioridad cualitativa o cuantitativa, y parece que lo toma de Terámenes; cf. JENOFONTE, *Helénicas* 2, 3, 19-21, 42, 44. Aristóteles repite este principio con frecuencia; cf. II 9, 22, 1270b21; IV 9, 10, 1294b37; V 9, 5, 1309b16 ss.; VI 5, 4, 1320a14; VI 6, 2, 1320b25.

⁷⁹⁵ Según el pasaje IV 8, 7, 1294a11, es la norma de la democracia. La riqueza, educación y nobleza están unidas en los pasajes IV 4, 22, 1291b28 ss.; VI 2, 7, 1317b39.

numerosos los no nobles que los nobles, o los pobres que los ricos, pero que no sean tan superiores en cantidad como inferiores en cualidad; por eso esos dos elementos deben ser comparados entre sí. Así pues, donde supera el número de los pobres la proporción indicada ⁷⁹⁶, ahí es natural que haya democracia, y cada forma de democracia según predomine cada elemento del pueblo. Por ejemplo, si aventaja el número de campesinos, la primera democracia; si el de los artesanos ⁷⁹⁷ y asalariados, la última, y de manera igual para las otras formas intermedias. En cambio, donde la clase de los ricos y de los principales ⁷⁹⁸ sobresale más en cualidad que lo que es inferior en cantidad, ahí surge una oligarquía, y del mismo modo cada forma de oligarquía va de acuerdo con el grado de predominio de la población oligárquica.

Pero el legislador debe siempre en su régimen hacer un lugar a la clase media: si establece leyes oligárquicas debe poner las miras en la clase media; y si las establece democráticas, debe atraérsela con las leyes. Donde el número de los ciudadanos de clase media es superior a ambos extremos o a uno solo de ellos, allí el régimen puede ser duradero ⁷⁹⁹. Pues no hay ningún temor de que los ricos unan sus voces con las de los pobres en contra de la clase media: pues jamás unos querrán servir a los otros, y si buscan no encontrarán otro régimen más favorable a los intereses comunes que éste, pues no soportarían gobernar por turnos a causa de la mutua desconfianza ⁸⁰⁰;

⁷⁹⁶ Es decir, el gran número compensa la inferioridad cualitativa.

⁷⁹⁷ Cf. IV 6, 5, 1293a1 ss.

⁷⁹⁸ Cf. VI 7, 1, 1321a8 ss.

⁷⁹⁹ Cf. IV 11, 14, 1296a13 ss.

⁸⁰⁰ La alternancia del poder es una de las formas de libertad; cf. VI 2, 1, 1317b2 ss., y también I 1, 2, 1252a15, y III 6, 9, 1279a10.

en todas partes el más digno de confianza es el árbitro ⁸⁰¹.
 6 Cuanto mejor mezclado está el régimen, tanto más estable es ⁸⁰². Muchos, incluso los que quieren establecer regímenes aristocráticos ⁸⁰³, cometen un error no sólo en dar una parte mayor en el gobierno a los ricos, sino también el de engañar al pueblo, porque, con el tiempo, de falsos bienes surge necesariamente ⁸⁰⁴ un verdadero mal, pues las ambiciones de los ricos arruinan más el régimen que las del pueblo.

13 Los artificios que se inventan como
Procedimientos empleados para mantener vigentes los diferentes regímenes pretexto en los regímenes para engañar al pueblo son cinco en número; se refieren a la asamblea, a las magistraturas, a los tribunales de justicia, a las armas y a los ejercicios gimnásticos. El referente a la asamblea ⁸⁰⁵ es que se permite a todos formar parte de ella, pero si no asisten a ella se impone una multa sólo
 2 a los ricos, o mucho mayor a ellos. El referente a las magistraturas consiste en que los que tienen propiedades no pueden negarse a desempeñar los cargos, y los pobres pueden. El referente a los tribunales ⁸⁰⁶ consiste en imponer una multa a los ricos si no administran justicia, mientras

⁸⁰¹ La clase media puede conciliar los extremos; cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* II 11, 424a6. *Ética a Nicómaco* V 7, 1132a19 ss. Sobre la importancia del arbitraje y el hombre de posición media como árbitro, cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 53.

⁸⁰² Sobre los efectos nocivos de una mala mezcla de los elementos constituyentes, cf. V 7, 5, 1307a5 ss.

⁸⁰³ Y no sólo regímenes oligárquicos; muchas aristocracias casi no se diferenciaban de las oligarquías; cf. IV 7, 5, 1293b20 y V 7, 6, 1307a15 siguientes.

⁸⁰⁴ Cf. TEOGNIS, 607.

⁸⁰⁵ Cf. II 6, 19, 1266a9.

⁸⁰⁶ Cf. IV 14, 12, 1298b16 ss.

los pobres gozan de impunidad, o bien la multa es grande para los primeros y pequeña para los segundos, como en las leyes de Carondas ⁸⁰⁷. En algunas partes, a todos los ³ inscritos como ciudadanos ⁸⁰⁸ se les permite tomar parte en las asambleas y administrar justicia, pero si una vez inscritos no asisten a la asamblea ni administran justicia se les imponen grandes multas, para que por la multa rehúsen el inscribirse, y al no-estar inscritos no puedan administrar justicia, ni formar parte de la asamblea. De la misma forma se legisla en lo relativo a la posesión ⁴ de armas y sobre los ejercicios gimnásticos ⁸⁰⁹; los pobres pueden no poseerlas, pero impone una multa a los ricos si no las poseen. Si no acuden a los ejercicios gimnásticos, aquéllos no tienen ninguna multa, en cambio los ricos están sujetos a ella, para que los unos, por la multa, participen en los ejercicios, y los otros, por no temerla, no participen.

Estos son los artificios de la legislación oligárquica. En ⁵ las democracias se inventan otros contrarios a éstos ⁸¹⁰; a los pobres se les proporciona una paga para que asistan a la asamblea y participen de los tribunales, pero a los ricos no se les impone ninguna multa si dejan de hacerlo. De modo que es evidente que si se quiere una mezcla ⁶

⁸⁰⁷ Cf. *supra*, IV 11, 15, 1296a21.

⁸⁰⁸ En Atenas había una lista de los miembros admitidos para la Asamblea, donde se inscribían los nombres de los ciudadanos desde su edad legal; cf. *supra*, III 1, 5, 1275a15. Sobre el alistamiento de los jóvenes como ciudadanos, cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 42 [trad. M. GARCÍA VALDÉS], pág. 154 ss.

⁸⁰⁹ Cf. II 5, 19, 1264a20 ss., donde se encuentran las mismas prohibiciones para los esclavos de las ciudades cretenses. Cf. también V 10, 11, 1311a12 ss., donde trata de la privación de armas al pueblo.

⁸¹⁰ Artificios para asegurar al pueblo el *podex*.

justa ⁸¹¹ hay que unir los dos procedimientos y dar a unos la paga y a otros imponerles una multa, pues así participarían todos, mientras que de aquella forma el gobierno ^{1297b7} pertenece sólo a una sola clase. El gobierno debe estar constituido sólo por los que tienen las armas ⁸¹². En cuanto a la cantidad de renta no puede limitarse de una manera absoluta ⁸¹³ y decir que es tanto, sino que hay que fijarla examinando cuál es el máximo que se impone, de modo que sean más los que participan en el gobierno que los ⁸ que no participan. Pues los pobres, incluso sin participar de los honores, desean estar tranquilos con tal que nadie les haga violencia, ni les quite ninguno de sus bienes ⁸¹⁴. Pero esto no es fácil. Pues no siempre sucede que los que ⁹ participan del gobierno sean amables. Y cuando hay guerra, las gentes suelen vacilar si no reciben alimento y son pobres, pero si se les proporciona alimentos están dispuestos a luchar ⁸¹⁵. En algunas ciudades, el gobierno está constituido no sólo por los que llevan armas, sino también por los que las han llevado. Entre los malios ⁸¹⁶ el cuerpo polí-

⁸¹¹ Como en la república; cf. IV 9, 3, 1294a40.

⁸¹² Los que poseen armas pesadas, los *hoplitas*.

⁸¹³ No de manera absoluta, sino debe hacerse en relación al Estado concreto de que se trate.

⁸¹⁴ Y también con tal de que el ejercicio de los cargos no traiga excesivos provechos; cf. V 8, 16, 1308b34 ss., y VI 4, 2, 1318b14 ss. Los pobres tienen algún bien, sobre todo los que viven en el campo; cf. I 2, 5, 1252b12.

⁸¹⁵ Así, en Atenas, el Areópago mandó dar ocho dracmas a cada uno y los hizo subir a las naves para luchar en Salamina; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 23, 1 [traducción de M. GARCÍA VALDÉS], pág. 108.

⁸¹⁶ Los malios son los habitantes de Málide, al sur de Tesalia, en el Golfo Malfaco.

tico estaba constituido por éstos ⁸¹⁷, mientras que las magistraturas se elegían entre los que prestaban servicios en el ejército. El primer gobierno entre los helenos, después ¹⁰ de la monarquía, se componía de los combatientes, y en un principio de los jinetes ⁸¹⁸ (pues la guerra tenía su fuerza y su superioridad en los jinetes, ya que el cuerpo de hoplitas sin una formación ordenada es inútil, y la experiencia y la táctica militares no existían entre los antiguos, de modo que la fuerza residía en la caballería); pero al crecer las ciudades y fortalecerse los hoplitas fueron más los que participaban del gobierno. Por eso las que ahora llamamos ¹¹ repúblicas, los de antes las llamaban democracias. Las antiguas constituciones eran lógicamente de tipo oligárquico y monárquico, pues debido a su escasa población no tenían una clase media numerosa, de modo que, siendo pocos en número y por la organización, soportaban mejor la obediencia.

Así pues, queda dicho, por qué causa son varias las ¹² formas de gobierno ⁸¹⁹ y por qué además de las formas indicadas ⁸²⁰ hay otras (pues la democracia no es numéricamente una sola, y lo mismo los otros regímenes ⁸²¹), y

⁸¹⁷ Es decir, los que están y los que han estado en las armas.

⁸¹⁸ Oligarquías de caballeros existieron en Eretria, Calcis, Magnesia del Meandro y otras ciudades de Asia, cf. IV 3, 3, 1289b36 ss., donde la naturaleza misma de la tierra permitía el desarrollo de la caballería. Cf. HERÓDOTO, V 63; PLATÓN, *Leyes* I 625D; JENOFONTE, *Helénicas* III 4, 15.

⁸¹⁹ Cf. IV 3, 1, 1289b27 hasta 4, 19, 1291b13.

⁸²⁰ Es decir, monarquía, democracia, oligarquía; cf. IV 4, 20, 1291b15; IV 8, 9, 1294a25.

⁸²¹ La monarquía tiene dos formas: monarquía y tiranía; la oligarquía tiene cuatro, cf. IV 5; la aristocracia, varias, cf. IV 7 y 8. En cuanto a la república, en IV 14, 10, 1298b10, se habla de repúblicas aristocráticas; cf. IV 15, 20, 1300a41 ss.

también cuáles son las diferencias entre ellas ⁸²² y por qué causa se dan, y además cuál es en general la mejor ⁸²³ forma de gobierno, y de las otras cuál se adapta a cada tipo de ciudad ⁸²⁴.

14

*Los tres poderes
del Estado.
La asamblea.
El poder
deliberativo*

Hablemos a continuación, en general y de cada régimen por separado, de las cuestiones siguientes, tomando el punto de partida adecuado para ello. En todas las constituciones ⁸²⁵ hay tres elementos sobre los cuales debe meditar el buen

legislador lo conveniente para cada régimen. Si estos elementos están bien establecidos, necesariamente también lo está el régimen, y los regímenes difieren unos de otros en lo que difiera cada uno de estos elementos ⁸²⁶.

- 2 De estos tres elementos una cuestión es cuál es el que ^{1298a} delibera sobre los asuntos de la comunidad; la segunda es la referente a las magistraturas (esto es, cuáles debe haber, sobre qué asuntos deben ser soberanas y cómo ha de ser su elección ⁸²⁷), y la tercera a la administración de la ³ justicia. El elemento deliberativo es soberano sobre la guerra y la paz, sobre las alianzas y sus disoluciones, sobre las leyes, sobre la pena de muerte ⁸²⁸, de destierro y de

⁸²² Cf. IV 6, y también III 6, 1, 1278b8.

⁸²³ Cf. IV 11.

⁸²⁴ Cf. IV 12.

⁸²⁵ Parece que excepto en la monarquía y en la tiranía de las que trata poco en los caps. 14-16.

⁸²⁶ En III 6, 1, 1278b8 ss., la diferencia de las constituciones proviene de la diferencia de las autoridades soberanas en cada una.

⁸²⁷ Cf. IV 15, 1, 1299a10 ss.; por sorteo o por elección.

⁸²⁸ Cf. HERÓDOTO, VI 136, en Atenas, acusación capital contra Milcíades. JENOFONTE, *Helénicas* I 7, 9, donde se refiere a la pena de muerte decidida contra los generales que vencieron en las Arginusas.

confiscación, sobre la elección de los magistrados y la rendición de cuentas ⁸²⁹. Y necesariamente todas estas decisiones se confían a todos los ciudadanos, o todas a algunos de ellos (por ejemplo, a una sola magistratura, o a varias), o unas a ciertas magistraturas y otras a otras diferentes, o unas a todos los ciudadanos y otras a algunos ⁸³⁰.

Que todos los ciudadanos decidan sobre todas las cuestiones es propio de una democracia, pues el pueblo busca este tipo de igualdad ⁸³¹, pero hay varios modos de entender ese «todos»: un modo es que deliberen por turnos ⁸³² y no todos juntos (como en la constitución de Telecles de Mileto ⁸³³; también en otros regímenes los colegios de magistrados ⁸³⁴ deliberan reunidos, pero acceden todos a las magistraturas por turno, a partir de las tribus y de las divisiones más pequeñas ⁸³⁵ de la ciudad, hasta que los cargos hayan pasado por todos), y que se reúnan todos ellos sólo para la implantación de leyes y para las cuestiones relativas al régimen, y para escuchar los decretos de los magistrados.

Un segundo modo es que todos juntos deliberen, pero ⁵ que se reúnan sólo para las elecciones de los magistrados

⁸²⁹ Cf. III 11, 15, 1282a26 ss.

⁸³⁰ Como en una aristocracia o una república.

⁸³¹ De las dos clases de igualdad, cf. PLATÓN, *Leyes* VI 757A; la igualdad numérica, opuesta a la igualdad proporcional (cf. V 1, 12, 1301b29 ss.), es la que quiere el pueblo.

⁸³² El alternarse en los cargos entre los ciudadanos es el mejor modo de realizar la igualdad democrática; cf. II 2, 4, 1261a30 ss., y EURÍPIDES, *Suplicantes* 406 ss.

⁸³³ Telecles de Mileto no es conocido por otra fuente antigua. Puede ser, tal vez, un teórico de las constituciones.

⁸³⁴ En estos colegios el carácter democrático se respetaba porque todos los ciudadanos formaban parte de ellos.

⁸³⁵ Es decir, las familias.

y para la elaboración de leyes, y para decidir sobre la guerra y la paz, y para la rendición de cuentas, pero las demás cuestiones que las deliberen los magistrados designados para cada una de ellas, y elegidos de entre todos los ciudadanos o por sorteo. Un tercer modo es cuando los ciudadanos se encuentran con vistas a las magistraturas y a las rendiciones de cuentas, y para decidir sobre una guerra o una alianza, y las demás cuestiones son atendidas por las magistraturas que se proveen por elección, siempre que ello es posible, y tal es el caso de magistraturas cuyo ejercicio exige conocimientos especiales. Una cuarta forma es que todos, reuniéndose, deliberen sobre todas las cuestiones, y que los magistrados no decidan sobre nada, sino sólo den un informe previo⁸³⁶; éste es, precisamente, el modo que ahora tiene en vigor la última forma de democracia, que decimos que es análoga a la oligarquía dinástica y a la monarquía tiránica. Estos son todos los modos democráticos.

Que algunos deliberen sobre todas las cuestiones es propio de la oligarquía. También este procedimiento tiene varias formas diferentes. Cuando los que deliberan son elegidos a partir de rentas más moderadas y son numerosos a causa de esta moderación de la renta, y de lo que la ley prohíbe no alteran nada sino que la siguen, y quien adquiere la renta tributaria puede participar, tal oligarquía, por ser moderada, es de carácter republicano. Cuando todos participan en las deliberaciones, sino los elegidos⁸³⁷

⁸³⁶ Cf. VI 2, 5, 1317b28 ss. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 45, 4; 55, 2, y 56, 6.

⁸³⁷ Según V 6, 6, 1305b31 ss., los cargos se reservaban en las oligarquías a los miembros de algunos círculos políticos. Bajo el mando de los Treinta, en Atenas, los magistrados y los consejeros eran elegidos

para ello, y gobiernan de acuerdo con la ley, como en el caso anterior, es un procedimiento oligárquico. Cuando se 9 eligen a sí mismos los que tienen el poder de deliberar, y cuando el hijo sucede al padre, y son soberanos de las leyes, esta organización es necesariamente oligárquica. Cuando algunos ciudadanos deciden sobre algunas cuestio- 10 nes, por ejemplo, sobre la guerra y sobre la paz, y la rendición de cuentas todos, mientras que de las demás cosas deciden los magistrados, y éstos se nombran por elección, no por sorteo, el régimen es una aristocracia. Si de algunas cuestiones deciden magistrados electivos, y de otras magistrados nombrados por sorteo, por sorteo general o entre personas previamente seleccionadas, o deciden al mismo tiempo magistrados electivos y nombrados por sorteo, estos procedimientos son en parte propios de un régimen aristocrático ⁸³⁸, y en parte de una república propiamente dicha ⁸³⁹.

Así pues, se ha distinguido de esta forma el elemento 11 deliberativo según los regímenes, y cada régimen se gobierna con el principio indicado. Pero conviene a la democra- 12 cia y especialmente a la que más parece serlo actualmente ⁸⁴⁰ (me refiero a aquella en que el pueblo es soberano

de una lista de candidatos establecidos entre los Mil; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 35, 1.

⁸³⁸ La elección de los magistrados de una lista previa de candidatos caracteriza más bien la aristocracia; cf. ISÓCRATES, al hablar de Atenas como régimen democrático con un tinte aristocrático, *Panatenáico* 130, 131, 145; *Areopágico* 22, y ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* VIII 1; 22, 5; 30, 2; 31, 1.

⁸³⁹ Como en el caso de un colegio compuesto de miembros elegidos y de miembros nombrados a sorteo y que deciden sobre todas las cuestiones no reservadas a la Asamblea.

⁸⁴⁰ Cf. V 14, 1310a25. En cambio en VI 2, 9, 1318a5, se expresa igual para referirse a ese régimen moderado donde ricos y pobres son iguales numéricamente.

- incluso de las leyes ⁸⁴¹), para el mejor desempeño de la función deliberativa, que haga lo mismo que en las oligarquías con los tribunales ⁸⁴² (se fija una multa a aquellos que se quiere que juzguen, para que juzguen, mientras que los demócratas dan una paga a los pobres ⁸⁴³), y que emplee ese mismo sistema en las asambleas. Deliberarán mejor ⁸⁴⁴ si deliberan todos en común: el pueblo con los
- 13 ciudadanos principales, y éstos con la multitud. Conviene también que los que deliberan sean elegidos o nombrados por sorteo en número igual entre las distintas clases ⁸⁴⁵. Conviene también, si los hombres del pueblo sobrepasan en número a los hombres de estado ⁸⁴⁶, no dar paga a todos, sino a aquellos cuantos correspondan al número de los principales, o excluir por sorteo a los que sobrepasan este número.
- 14 En las oligarquías es conveniente elegir además a algunos del pueblo o bien establecer una magistratura como la que hay en algunos regímenes con el nombre de consejeros previos ⁸⁴⁷ y guardianes de la ley, y ocuparse de

⁸⁴¹ Cf. IV 4, 12, 1292a5; IV 6, 6, 1293a9-10.

⁸⁴² Cf. IV 9, 2, 1294a37 ss.

⁸⁴³ Cf. IV 13, 5, 1297a36 ss.

⁸⁴⁴ Cf. III 11, 9, 1281b35. Sobre la presencia de ricos y pobres en la Asamblea, cf. V 8, 14, 1308b25 ss. Y para los tribunales, cf. VI 5, 6, 1320a26 ss.

⁸⁴⁵ Es decir, los principales y el pueblo; cf. V 7, 14, 1308b25 ss.

⁸⁴⁶ *Los hombres de Estado, tón politikón*, en este pasaje se refiere a los principales o distinguidos, *gnōrímōn*, que son más cualificados para tratar de las cuestiones políticas.

⁸⁴⁷ *Los consejeros previos, probouíous*, como institución oligárquica, cf. IV 15, 11, 1299b30 ss.; VI 8, 17, 1322b16 ss.; 8, 24, 1323a6 ss. *Los guardianes de la ley, nomophylakes*, son en este pasaje de carácter aristocrático. TUCÍDIDES, VIII 1, 3, hace alusión a un colegio de *próbouloi* en Atenas.

aquellos asuntos que estos magistrados hayan deliberado previamente (pues así participará el pueblo en las deliberaciones y no podrá abolir nada de lo que concierna a la constitución). Además, también es posible que el pueblo 15 vote lo mismo o nada en contra de las propuestas, o bien que todos tengan derecho a aconsejar, pero que decidan sólo los magistrados ⁸⁴⁸. Debe hacerse lo opuesto a lo que ocurre en las repúblicas: si el pueblo vota en contra debe darse plenos poderes al pueblo, y si vota afirmativamente, no se le deben dar plenos poderes, sino que la propuesta debe llevarse de nuevo a los magistrados. En las repúblicas se 16 hace a la inversa: los pocos si votan en contra son soberanos, pero no son soberanos si votan afirmativamente, sino que en este caso la propuesta se remite siempre a la mayoría. 1299a Sobre el elemento deliberativo y soberano del régimen que de este modo definido ⁸⁴⁹.

A continuación de esto, está la cues- 15
 tión sobre la distribución de las magis-
Las magistraturas. traturas; también este elemento ⁸⁵⁰ del ré-
El poder ejecutivo gimen presenta muchas diferencias: cuántas son las magistraturas, de qué asuntos son soberanas; y respecto al tiempo, cuánta es la duración de cada una (unos establecen las magistraturas de seis meses, otros de menos tiempo, otros anuales y otros de un período de más duración ⁸⁵¹), y si las magistraturas deben

⁸⁴⁸ Cf. ESQUINES, *Sobre la embajada infiel* 65, donde se hace una distinción semejante: en la primera asamblea todos los que quieran emiten su parecer, y en la segunda los proedros recogen los votos y no permiten tomar la palabra.

⁸⁴⁹ Cf. IV 1, 10, 1289a17; VI 1, 1, 1316b31; II 6, 2, 1264b33 ss.

⁸⁵⁰ Cf. IV 14, 1, 1297b37.

⁸⁵¹ Las democracias prefieren las funciones de pequeña duración; cf. VI 2, 5, 1317b24 ss.; V 8, 6, 1308a13 ss.; V 10, 5, 1310b21 ss. En Atenas,

ser vitalicias o por mucho tiempo, o ni una cosa ni la otra, sino si los mismos las ejercerán muchas veces, o si el mismo no puede dos veces sino solamente una vez ⁸⁵²; además, en cuanto a la designación de los magistrados, de qué clase deben proceder, por quiénes y de qué forma ² deben ser elegidos. Y respecto a todos estos puntos, es necesario poder explicar de cuántos modos es posible proceder, y luego determinar a qué clase de regímenes convienen los distintos sistemas.

No es tampoco fácil de precisar qué clase de cargos deben llamarse magistraturas ⁸⁵³, pues la comunidad política necesita muchos funcionarios y por ello no deben ser considerados todos como magistrados, sean designados por elección o por sorteo. Por ejemplo, en primer lugar, los sacerdotes (su función debe considerarse como algo diferente de las magistraturas políticas). Y también los coregos ³ y heraldos, y los embajadores nombrados por elección. En-

según la *Constitución de los atenienses*, los prítanes ejercían sus funciones 35 o 36 días (23, 2), el jefe de los prítanes 24 horas (44, 1), otros, como el administrador de las finanzas militares y el encargado de las aguas, 4 años [trad. M. GARCÍA VALDÉS], pág. 147 ss. y notas a pie de página. Las oligarquías asignan los cargos por larga duración o para la vida; en Esparta los reyes y gerontes eran vitalicios; cf. V 6, 11, 1306a16 siguientes; V 8, 6, 1308a13 ss.

⁸⁵² Las democracias no permiten ocupar varias veces el mismo cargo o muy raramente, excepto el de estratego y algunos otros; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 62, 3. — En Turios debían pasar cinco años para volver a ser estratego; cf. V 7, 12, 1307b7.

⁸⁵³ Sobre las magistraturas, cf. III 1, 7, 1275a26. Aristóteles parece tener en cuenta lo que Esquines dice en *Contra Ctesias* 13-19 (discurso pronunciado en 330 a. C.) sobre la distinción entre magistraturas y sobreintendencias y servicios públicos. En cambio, en III 1, 7, 1275a26 y siguientes, los miembros de la Asamblea y de los tribunales son considerados como magistrados. Aristóteles no explica por qué los sacerdotes, coregos, heraldos y embajadores no son magistrados.

tre las funciones, unas son de tipo político y se extienden o bien a todos los ciudadanos para una determinada actividad, por ejemplo, el estratega sobre los soldados en activo, o bien a una parte de ciudadanos como, por ejemplo, el inspector de mujeres y el inspector de niños ⁸⁵⁴. Otras son de carácter económico ⁸⁵⁵ (así muchas veces se eligen medidores de trigo). Otras son subalternas ⁸⁵⁶ y de ellas, cuando hay recursos, se encargan esclavos. Pero especialmente, en términos generales, deben llamarse magistraturas a aquellas a las que se les encomienda deliberar sobre ciertos asuntos, decidir y ordenar, y sobre todo esto último, pues el dar órdenes es más característico de un gobernante ⁸⁵⁷. Pero esto, por así decir, no tiene ninguna importancia en la práctica (pues nunca ha habido una decisión de los que discuten sobre el nombre), aunque presenta un diferente tratamiento especulativo ⁸⁵⁸.

Cuáles ⁸⁵⁹ son las magistraturas y cuántas son necesarias para que exista una ciudad, y cuáles son no necesarias

⁸⁵⁴ En este pasaje las mujeres y los niños son ciudadanos; en cambio no lo parece en III 1, 5, 1275a14 ss.

⁸⁵⁵ Sus funciones son semejantes a las del amo de casa, cf. I 10, 1, 1258a21 ss: El medidor de trigo, tal vez, debe distribuir el trigo entre los ciudadanos, sobre todo en el caso de escasez o de algún don, hecho por el Estado o un soberano extranjero.

⁸⁵⁶ Platón ya había hecho la distinción entre magistrados y auxiliares o subalternos, *hypēretai*; cf. *Político* 290B, y DEMÓSTENES, *Sobre la Embajada* 249.

⁸⁵⁷ Cf. VII 4, 12, 1326b14. PLATÓN, *Político* 260 ss. JENOFONTE, *Memorables* III 9, 11.

⁸⁵⁸ Sobre la oposición entre la importancia práctica y el tratamiento teórico y de investigación, cf. I 11, 1, 1258b1 ss., y del mismo autor, *Ética a Eudemo* I 1, 1214a12.

⁸⁵⁹ En VI 8, 21, 1322b29 ss., se encuentra una rápida enumeración de las diversas magistraturas.

pero útiles para un buen sistema de gobierno, debería plantearse para todo régimen en general y en particular para
 6 las ciudades pequeñas ⁸⁶⁰. En las grandes ciudades se puede y se debe asignar una magistratura para una sola función (pues, por haber muchos ciudadanos, muchos pueden entrar en las magistraturas, de modo que unas pueden desempeñarlas de nuevo, después de pasar mucho tiempo, y otras sólo una vez, y cada función se realiza mejor si el cuidado
 1299b se dirige a una sola actividad que si se dirige a muchas) ⁸⁶¹.

7 En cambio, en las ciudades pequeñas es necesario agrupar muchas magistraturas en pocos ciudadanos, ya que por la escasa población ⁸⁶² no es fácil que estén muchos en las magistraturas; pues, ¿quiénes habrían de suceder a éstos a continuación? Pero a veces las ciudades pequeñas necesitan las mismas magistraturas y leyes que las grandes; excepto que éstas las necesitan con frecuencia y, en cambio, a las pequeñas les sucede esto a grandes intervalos.
 8 Por eso nada impide asignar a la vez muchas funciones (pues no serán un obstáculo unas para otras), y por la escasez de ciudadanos es necesario que los magistrados hagan de todo ⁸⁶³. Por consiguiente, si podemos decir cuán-

⁸⁶⁰ Aristóteles se interesa muchas veces por las ciudades pequeñas que constituían con frecuencia los numerosos Estados griegos; cf. IV 11, 13, 1296a10 ss.; II 11, 14, 1273b12 ss.; V 8, 10, 1308a35 ss. Cf. también PLATÓN, *República* VI 496B, donde se refiere al alma que nace en un pequeño Estado y tiende a elevarse y despreciar los asuntos políticos.

⁸⁶¹ Se dice lo mismo al tratar de Cartago; cf. II 11, 13, 1273b8 ss.; y también I 2, 3, 1252b3 ss. PLATÓN, *República* II 370C, trata de la superioridad del rendimiento en cantidad y en calidad, cuando una persona hace sólo una tarea; cf. también *Leyes* 8, 846D ss. Y JENOFONTE, *Ciropeida* II 1, 21 ss.; VIII 2, 5-6.

⁸⁶² Sobre esta circunstancia, cf. II 9, 16, 1270a34; III 5, 8, 1278a31.

⁸⁶³ En el texto encontramos una expresión difícil de trasladar al castellano; lo traducimos por «hacer de todo»; se trata de un instrumento

tas magistraturas es necesario que tenga una ciudad, y cuántas no es necesario pero deben existir, sería más fácil, sabiendo eso, deducir qué magistraturas se reducen a una sola.

Conviene también no pasar por alto lo siguiente: de 9 qué funciones deben ocuparse muchas magistraturas según el lugar, y de cuáles debe ser soberana una sola magistratura en todas partes. Por ejemplo, del buen orden ⁸⁶⁴, si en el mercado debe encargarse el inspector del mercado y otro magistrado en otro lugar, o en todas partes el mismo ⁸⁶⁵. También, si deben dividirse las magistraturas según la función o según las personas. Quiero decir, por ejemplo, si debe haber una sola para el buen orden o una para los niños y otra para las mujeres. Y según los regímenes, 10 si deben existir diferencias en la naturaleza de las magistraturas de acuerdo con cada uno, o no deben existir. Por ejemplo, si en la democracia, la oligarquía, la aristocracia y la monarquía son las mismas magistraturas supremas, aunque no las desempeñen personas de la misma clase, ni de clases parecidas, sino de clases diferentes en constituciones diferentes. Por ejemplo, en las aristocracias por gentes educadas ⁸⁶⁶, en las oligarquías por los ricos, en las

que utilizaban los soldados en campaña con diferentes aplicaciones: *obeliskolýkhnia*, *asadores* que sirven a la vez de portalámparas. El sentido es claro; se trata de que los magistrados fueran polifacéticos como tales instrumentos. Cf. también I 2, 3, 1252b1.

⁸⁶⁴ Éste fue el papel del Areópago en Atenas; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 3, 6; ISÓCRATES, *Areopagítico* 37. Para el buen orden en el mercado, cf. VI 8, 3, 1321b14, 20; y PLATÓN, *Leyes* 6, 746B.

⁸⁶⁵ Cf. también VI 8, 4, 1321b18 ss. Los nueve presidentes o proedros vigilan el buen orden de las sesiones de la Asamblea; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 44, 3.

⁸⁶⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I 8, 1365b33.

democracias por los hombres libres, o bien existen algunas diferencias en las magistraturas también, según los regímenes, y hay casos en que convienen las mismas y hay casos en que diferentes (pues en unos va bien que las magistraturas sean grandes, y en otros que sean pequeñas ⁸⁶⁷).

11 No obstante, hay algunas privativas, como la de los consejeros previos ⁸⁶⁸; ésta no es democrática, en cambio el Consejo lo es ⁸⁶⁹. Es necesario que exista una magistratura semejante, que tenga a su cuidado preparar las deliberaciones del pueblo para que éste pueda dedicarse a sus tareas, y si sus miembros son pocos en número, es oligárquica; pero es necesario que estos consejeros sean poco numerosos, de modo que es una constitución oligárquica.

12 Donde existen las dos magistraturas, los consejeros previos ⁸⁷⁰ prevalecen sobre los miembros del consejo, ya que el miembro del Consejo es un elemento democrático y el consejero previo es un elemento oligárquico. También desaparece la fuerza del Consejo ⁸⁷¹ en aquellas democracias
1300a en las que el pueblo reunido trata de todas las cuestiones,

⁸⁶⁷ Magistraturas de amplia competencia se encuentran raramente en las democracias, cf. VI 2, 5, 1317b24 ss., excepto en los tiempos primitivos, cf. V 10, 5, 1310b20 ss.

⁸⁶⁸ Cf. *supra*, IV 14, 14, 1298b29.

⁸⁶⁹ El *Consejo, hē Boulē*, en Atenas, desde la reforma de Clístenes prepara las deliberaciones de la Asamblea del pueblo; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* [trad. M. GARCÍA VALDÉS], 45, 4, página 163 y notas a pie de página. Hay otros consejos no democráticos que llevan el mismo nombre, *boulē*; por ejemplo en los Estados cretenses, la *gerusia*, cf. II 10, 6, 1272a7 ss.

⁸⁷⁰ Los consejeros previos controlan el orden del día y los trabajos de la Asamblea y, por tanto, reducen el poder de la Asamblea.

⁸⁷¹ Dice lo mismo en VI 2, 6, 1317b30-35. Sobre estos efectos y la aparición de la democracia extrema, cf. IV 4, 30, 1292a29 ss., y *Constitución de los atenienses* 41, 2, 3.

y esto suele suceder cuando hay abundancia de dinero para 13 pagar a los que asisten a la asamblea, pues al tener tiempo libre se reúnen con frecuencia y ellos mismos deciden todos los asuntos. El inspector de niños ⁸⁷² y el de mujeres y cualquier otro magistrado que tiene autoridad en una función semejante es de tipo aristocrático y no es democrático (pues ¿cómo es posible impedir que salgan las mujeres de los pobres ⁸⁷³?), ni oligárquico (pues las mujeres de los oligarcas viven en la molicie ⁸⁷⁴).

Pero sobre esas cuestiones baste ahora con lo dicho; 14 en cuanto a la provisión de las magistraturas hay que intentar examinarlo desde su principio. Las diferencias ⁸⁷⁵ se basan en tres factores, cuyas combinaciones comprenden necesariamente todos los modos. Uno de estos tres factores es quiénes son los que nombran a los magistrados; el segundo, entre quiénes los nombran, y, el último, de qué manera. De cada uno de estos tres hay tres variedades: 15 o los nombran todos los ciudadanos o algunos, de entre todos los ciudadanos o a partir de algunos determinados, bien por su renta, o por su linaje ⁸⁷⁶, o por su virtud o por alguna otra condición semejante, como en Mégara ⁸⁷⁷,

⁸⁷² Cf. VI 8, 2, 3, 1323a3 ss. Respecto a otros magistrados de este tipo puede referirse a los gimnasiarcos, cf. VII 8, 22, 1322b37 ss.

⁸⁷³ Cf. VI 8, 23, 1323a5 ss. Las mujeres de los pobres deben salir para atender a las necesidades de la casa, al no tener esclavos.

⁸⁷⁴ Cf. PLATÓN, *República* VIII 550D, 556B, sobre la vida de ocio de las clases dirigentes en una oligarquía.

⁸⁷⁵ El pasaje que sigue hasta el capítulo 22 presenta dificultades debido al estado poco seguro del texto; seguimos el texto establecido por J. Aubonnét.

⁸⁷⁶ Como los *cosmos* en Creta; cf. II 10, 10, 1272a33 ss. Sobre la virtud, cf. II 9, 22, 1270b23 ss.

⁸⁷⁷ No se está de acuerdo en la fecha del acontecimiento de Mégara, citado por el autor; acontecimiento que produjo el cambio de la demo-

donde se nombran de entre los que regresaron del destierro juntos y juntos lucharon contra la democracia, y esto por
 16 elección o por sorteo. A su vez, estos modos pueden combinarse, es decir, unas magistraturas las nombran algunos y otras todos; unas entre todos y otras entre algunos, y unas por elección y otras por sorteo. Y de cada una de
 17 estas cuatro variedades habrá cuatro modos: o todos los ciudadanos nombran magistrados entre todos por elección, o todos entre todos por sorteo (y entre todos o como por partes, por ejemplo, por tribus, por demos y por fraternías ⁸⁷⁸, hasta que se recorra el número total de ciudadanos, o siempre entre todos juntos), o unos magistrados de una manera
 18 y otros de otra. A su vez, si algunos son los que los nombran, si los nombran entre todos por elección o entre todos por sorteo, o entre algunos por elección o entre algunos por sorteo, o unas magistraturas de esta forma y otras de aquélla, quiero decir, unas entre todos por elección y otras por sorteo. De modo que son doce los modos, aparte
 19 de las dos combinaciones ⁸⁷⁹. De ellos, dos modos de nom-

cracia en oligarquía, y del que se encuentran otras alusiones en V 3, 5, 1302b30 ss.; V 5, 4, 1304b34 ss. Para unos se trata de un cambio en tiempos del poeta Teognis, s: vi a. C. Otros consideran que se refiere a los sucesos de 424 a. C., que describe Tucídides, IV 66-74; en ellos la democracia es sustituida por una oligarquía extrema; y la segunda alusión que hace se referiría a la época de Teognis. Otros relacionan estas alusiones a la caída de la democracia con la secesión de Mégara de la liga ateniense, después de la batalla de Coronea en 447 a. C. (cf. Tucídides, I 113 ss.). Véase la nota explicativa al texto de J. Aubonnet, donde se encuentra una referencia completa de la bibliografía que justifica las diferentes opiniones (pág. 329).

⁸⁷⁸ Las *fratrías* aparecen en el presente pasaje como una subdivisión del *demos*. Véase sobre ellas, ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, frag. 5; y 21, 6 [trad. M. GARCÍA VALDÉS], págs. 51 y 101.

⁸⁷⁹ Si cada uno de los tres factores presenta tres variedades (cf. *supra*,

bramiento son democráticos: que todos los magistrados sean nombrados entre todos los ciudadanos por elección o por sorteo o por ambos procedimientos, unas magistraturas por sorteo y otras por elección. Pero si no todos los ciudadanos al mismo tiempo los nombran, pero sí de entre todos o de entre algunos, por sorteo, por elección o por ambos procedimientos, o unas magistraturas se nombran de entre todos y otras de entre algunos por ambos procedimientos (al decir por ambos procedimientos, quiero decir unas por sorteo y otras por elección), es propio de una república. Y que a algunos ciudadanos los nombren de entre todos 20 bien por elección o por sorteo o por ambos procedimientos, unas por sorteo y otras por elección es propio de una oligarquía, y más oligárquico que sean nombrados por ambos procedimientos a la vez. Que se nombren unas a partir de todos y otras de entre algunos es propio de una república aristocrática, o que unas se nombren por elección y 1300b otras por sorteo. Que algunos magistrados sean elegidos 21 de entre algunos ciudadanos es un elemento oligárquico ⁸⁸⁰, tanto que algunos magistrados sean nombrados de entre algunos por sorteo (aunque no es lo mismo), tanto que algunos magistrados sean nombrados de entre algunos ciudadanos por ambos procedimientos. Que algunos magistrados sean nombrados de entre todos los ciudadanos y que todos los magistrados lo sean de entre algunos ciudadanos por elección, es propio de una aristocracia ⁸⁸¹.

Tantos son numéricamente los modos de nombramiento 22 referentes a las magistraturas, y se dividen así según los

el principio que se encuentra en el párrafo 15), deberían resultar 27 combinaciones. Aristóteles no agota todas las posibilidades.

⁸⁸⁰ Cf. también IV 5, 1, 1292b5.

⁸⁸¹ Véase una elección del mismo tipo en IV 5, 1, 1292b2.

regímenes. Qué modo conviene a cada uno y de qué manera deben hacerse los nombramientos quedará claro a la vez que los poderes de las distintas magistraturas y cuáles son. Y llamo poder de una magistratura, por ejemplo, a la autoridad que se ejerce sobre los ingresos ⁸⁸² o en materia de defensa ⁸⁸³, pues es distinta la clase de poder, por ejemplo, de la magistratura del estratego y la de la que tiene autoridad soberana sobre los contratos relativos al mercado ⁸⁸⁴.

16

*Los tribunales.
El poder judicial*

De los tres elementos del gobierno queda por hablar de los tribunales. Debemos comprender también sus formas según el mismo principio ⁸⁸⁵. Existe una diferencia entre los tribunales que se basa en tres factores: por quiénes están constituidos, sobre qué cuestiones deciden y de qué manera son nombrados. Por quiénes están constituidos quiero decir si por todos los ciudadanos o por algunos; al decir de qué cuestiones me refiero a cuántas clases de tribunales hay; y de qué manera alude a si por sorteo o por elección.

2 En primer lugar, distingamos cuántas especies de tribunales hay. Son en total ocho: uno para la rendición de

⁸⁸² Sobre el cargo de los recaudadores en Atenas, cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, especialmente en los pasajes: 47, 5; 48, 1-2; 52; 3. Y *supra*, VI 8, 6, 1321b31 ss. Sobre estos cargos administrativos, cf. *Constitución de los atenienses* 30, 2; 43, 1; 47, 1, 2; 49, 3-4; 60, 3; 61, 7.

⁸⁸³ Las cuestiones de defensa se confían a los estrategos; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, especialmente, 43, 1; 49, 2; 61, 1-2. Y *supra*, VI 8, 14, 1322a33 ss.

⁸⁸⁴ Sobre los inspectores de mercado, *agoránomoi*, cf. *supra*, VI 8, 3, 1321b12 ss., y ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 51, 1, y también DEMÓSTENES, *Contra Timócrates* 112.

⁸⁸⁵ Cf. IV 7, 2, 1293b3.

cuentas ⁸⁸⁶; otro por si alguien comete un delito en contra la comunidad, otro para cuantas cosas atañen al régimen ⁸⁸⁷; el cuarto, tanto para magistrados como para particulares, decide sobre cuantos litigios referentes a las penas ⁸⁸⁸ tengan; el quinto para contratos privados importantes; y, además de éstos, están el que juzga los homicidios y el de los extranjeros. Hay varias especies del de homicidios: ya con ³ los mismos jueces o con distintos ⁸⁸⁹; sobre homicidios premeditados o involuntarios; o que se reconozca, pero se discuta sobre lo justo del acto ⁸⁹⁰, y en cuarto lugar sobre cuantas acusaciones se presentan contra desterrados por homicidio, a su regreso, como, por ejemplo, en Atenas se dice que es el tribunal de Freato ⁸⁹¹. Tales casos suceden en toda la vida pocas veces incluso en las grandes ciudades. Del tribunal de extranjeros, una clase es para extranjeros ⁴ contra extranjeros y otra para extranjeros contra ciudadanos. Además de todos estos, el que decide sobre contratos de poca cuantía, desde uno hasta cinco dracmas y de poco

⁸⁸⁶ Sobre la rendición de cuentas, los recaudadores y los contadores, cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, 48, 3; 44, 1-2.

⁸⁸⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I 13, 1373b20. PLATÓN, *Leyes* VI 767B, pasaje en el que se distingue entre delitos contra los particulares y delitos contra el Estado.

⁸⁸⁸ Cf. *supra*, V 4, 7, 1304a13 ss. PLATÓN, *Leyes* 12, 957A.

⁸⁸⁹ Los tribunales sobre homicidios son parecidos a los de Atenas; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 57, 3-4. DEMÓSTENES, *Contra Aristócrates* 65-77.

⁸⁹⁰ Cf. I 6, 3, 1255a16. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 10, 1135b27 ss., y *Constitución de los atenienses* 57, 3.

⁸⁹¹ Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 57, 3-4 [trad. M. GARCÍA VALDÉS], pág. 191. DEMÓSTENES, *Contra Aristócrates* 77. El Freato era una lengua de tierra firme que cerraba el puerto ateniense de Zea. Allí se colocaba el tribunal para juzgar a los desterrados por homicidio.

más ⁸⁹². Pues es necesario llegar a una decisión sobre ellos, pero no incumben a gran número de jueces.

- 5 Dejemos de lado estos tribunales y los de homicidios y de extranjeros, y hablemos de los tribunales políticos, cuyo mal funcionamiento provoca disensiones y cambios en los regímenes ⁸⁹³. Necesariamente o todos los ciudadanos deciden en todas las causas mencionadas, bien por elección o por sorteo, o todos sobre todas, unas por sorteo y otras por elección, o sobre algunas de ellas, unos por
- 1301a 6 sorteo y otros elegidos. Estos modos son cuatro en total. Otros tantos son los modos si se nombran los jueces entre una parte de los ciudadanos; pues los jueces pueden ser nombrados de entre algunos ciudadanos para todas las cuestiones por elección, o de entre algunos ciudadanos para todas las cuestiones por sorteo, o ser nombrados para unas cuestiones por sorteo y para otras por elección, o algunos tribunales pueden decidir sobre las mismas cuestiones constituidos por miembros sorteados y elegidos. Estos son, como se dijo ⁸⁹⁴, los modos correspondientes a los ya
- 7 mencionados. Pero además los mismos tribunales pueden combinarse, es decir, por ejemplo, estar constituidos unos miembros entre todos los ciudadanos, otros entre algunos, y otros de ambos grupos; por ejemplo, si en un mismo tribunal hubiera unos jueces nombrados entre todos los ciudadanos y otros entre algunos, y por sorteo o por elección o por ambos procedimientos.
- 8 Así pues, queda dicho de cuántos modos es posible que sean los tribunales. De éstos, los primeros son democráti-

⁸⁹² En Atenas, el tribunal de los Cuarenta tiene poderes en los asuntos hasta diez dracmas; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 53, 2 [trad. M. GARCÍA VALDÉS], pág. 177.

⁸⁹³ Cf. PLATÓN, *Leyes* XII 945D-E; *infra*, VI 5, 5, 1320a26 ss.

⁸⁹⁴ Cf. IV 16, 6, 1301a1.

cos, cuantos son nombrados entre todos los ciudadanos y deciden sobre todos los asuntos; los segundos oligárquicos, cuantos se eligen entre algunos ciudadanos ⁸⁹⁵ y deciden sobre todas las cuestiones; y los terceros aristocráticos y republicanos ⁸⁹⁶, cuantos en parte de sus miembros se nombran entre todos los ciudadanos y en parte entre algunos.

⁸⁹⁵ Es decir, entre los ricos o nobles.

⁸⁹⁶ El parentesco entre aristocracia y república ya se ha tratado; cf. IV 11, 2, 1295a33 ss.

LIBRO VI

MODOS DE ORGANIZACIÓN Y DE CONSERVACIÓN DE LA DEMOCRACIA Y DE LA OLIGARQUÍA

*Generalidades.
La democracia*

Así pues, cuántas y cuáles son las di- 1 1316b
ferencias del poder deliberativo y supre-
mo ¹²⁸² del sistema político, de la organi-
zación de las magistraturas y de los tri-
bunales, y cuál corresponde a qué tipo
de régimen ¹²⁸³, y además sobre la destrucción ¹²⁸⁴ y salva-
ción de los regímenes, a partir de qué se producen y por
qué causa, ya se ha dicho antes.

Pero como da lá casualidad de que existen varias for- 2
mas de democracia e igualmente de los demás regímenes,
no es inútil, al mismo tiempo, examinar sobre aquéllos si
queda por decir algo ¹²⁸⁵ y asignar a cada uno el modo
de organización apropiado y conveniente. Además, hay que 3

¹²⁸² Cf. IV 14, 16, 1299a1.

¹²⁸³ Estos temas han sido tratados en el libro IV 6, 5, 1321a4.

¹²⁸⁴ Es el tema del libro V.

¹²⁸⁵ Cf. *infra*, VI 4, 1, 1318b6-VI 6, 5, 1321a4.

investigar también las combinaciones ¹²⁸⁶ de todos los mo-
 1317a dos de organización mencionados, pues cuando se unen
 dos a dos hace que los regímenes cambien, de suerte que
 hay aristocracias oligárquicas y repúblicas más democráti-
 4 cas ¹²⁸⁷. Me refiero a las combinaciones que hay que exa-
 minar y que no hemos observado hasta ahora; por ejem-
 plo, si el cuerpo deliberativo y lo que atañe a la elección
 de los magistrados está organizado oligárquicamente ¹²⁸⁸
 y lo referente a los tribunales aristocráticamente; o esto
 y lo que atañe al cuerpo deliberativo está dispuesto oligár-
 quicamente, y aristocráticamente lo de la elección de los
 magistrados; o cuando de cualquier otra manera los mo-
 dos propios de un régimen no coinciden del todo.

5 Así pues, hemos dicho antes ¹²⁸⁹ qué democracia se
 adapta a cada ciudad, y, asimismo, qué oligarquía a cada
 pueblo ¹²⁹⁰, y entre los restantes regímenes cuál es conve-
 niente para cada clase de hombres.

6 Sin embargo, como debe quedar claro no sólo cuál de
 estos regímenes es mejor para las ciudades, sino también
 cómo hay que disponer éstos y los demás, expongámoslo
 brevemente.

¹²⁸⁶ Las combinaciones de los cuerpos deliberativo, ejecutivo y judi-
 cial; cf. IV 14, 2, 1297b41. Combinados de diversa manera estos tres
 poderes dan lugar a constituciones mixtas; cf. IV 4, 3, 1292b11 ss.

¹²⁸⁷ Cf. IV 8, 3, 1293b34 ss.

¹²⁸⁸ Cf. IV 14, 7, 1298a34 ss. sobre la organización oligárquica del
 cuerpo deliberativo; IV 15, 21, 1300b2 para la elección de los magistra-
 dos; y IV 16, 8, 1301a13; II 11, 7, 1273a19, para la organización aristo-
 crática de los tribunales; IV 16, 8, 1301a12, para una organización oligár-
 quica de los tribunales; y para una elección aristocrática de los magistra-
 dos según su virtud, cf. II 11, 7, 1273a17; IV 5, 1, 1292b2 ss.; IV 8,
 1, 1294a9 ss.; V 8, 17, 1309a2-3.

¹²⁸⁹ Cf. IV 12, 1, 1296b13 ss.; III 17, 3, 1288a6 ss.

¹²⁹⁰ Cf. IV 12, 3, 1296b31 ss.

En primer lugar, hablemos de la democracia, pues a la vez resultará evidente lo relacionado con el régimen opuesto, y ése es el que algunos llaman oligarquía. Para esta investigación hay que tomar todos los elementos democráticos y los que parecen acompañar a las democracias; pues sucede que de la combinación de éstos surgen las formas de democracia, y existen más de una y diferentes democracias. Hay dos causas por las que las democracias son varias; en primer lugar, la mencionada antes ¹²⁹¹ que los pueblos son diferentes (pues existe la masa de agricultores, la de los artesanos y la de los jornaleros; y de éstas la primera, al añadirse a la segunda, y a su vez la tercera a ambas, no sólo introduce diferencias consistentes en hacer mejor o peor la democracia, sino también en no ser la misma). La segunda causa es de la que hablamos ahora: los elementos que acompañan a las democracias y que parecen ser peculiares de este régimen ¹²⁹², si se combinan hacen a las democracias diferentes, pues a una acompañarán menos, a otra más, y a otras todos esos elementos. Es útil conocer cada uno de ellos, con el fin de establecer la que, dado el caso, se desee, y para sus rectificaciones. Pues los que establecen los regímenes pretenden reunir ¹⁰ todas las propiedades de acuerdo con el principio fundamental, pero fallan al hacerlo, como se ha dicho antes ¹²⁹³ en la exposición sobre las destrucciones y conservaciones de los regímenes. Ahora hablemos de los axiomas ¹²⁹⁴, el carácter y los fines a los que tienden.

¹²⁹¹ Cf. IV 4, 20-21, 1291b15-18; IV 6, 2, 1292b25 ss.; IV 12, 3, 1296b26-31.

¹²⁹² Estos elementos peculiares están expresados *infra*, VI 2, 5-8, 1317b17-1318a3.

¹²⁹³ Cf. V 9, 6-8, 1309b18-35.

¹²⁹⁴ Es decir, las exigencias fundamentales para la existencia de un régimen tal.

2 El fundamento básico del sistema de-

Los dos principios de la democracia. democrático es la libertad (pues esto suelen decir ¹²⁹⁵, en la idea de que sólo en este

1317b *Sus instituciones* régimen se participa de libertad, pues éste es, como dicen, el objetivo al que

tiende toda democracia). Una característica de la libertad

2 es gobernar y ser gobernado por turno. De hecho la justicia democrática consiste en tener lo mismo según el número y no según el mérito, y siendo esto lo justo, la muchedumbre forzosamente debe ser soberana, y lo que apruebe la mayoría, eso tiene que ser el fin y lo justo. En efecto, dicen que todo ciudadano debe tener lo mismo, de modo

3 la mayoría es la autoridad soberana. Este, pues, es un signo distintivo de la libertad, que todos los demócratas consideran como elemento definidor de su régimen. Otra característica es vivir como se quiere ¹²⁹⁶; pues dicen que esto es obra de la libertad, si precisamente es propio del esclavo

4 vivir como no quiere. Este es, pues, un segundo elemento definidor de la democracia, y de ahí vino el no ser gobernado preferentemente por nadie, y si no es posible, por turno. Y de esta manera se contribuye a la libertad fundada en la igualdad.

5 Establecidos estos supuestos y siendo tal la naturaleza del poder, he aquí los procedimientos democráticos: elegir todas las magistraturas entre todos; que todos manden sobre cada uno y cada uno, por turno, sobre todos; que las magistraturas se designen por sorteo, todas o las que no

¹²⁹⁵ Cf. IV 4, 23, 1291b34 ss. Y PLATÓN, *República* VIII 562B-C.

¹²⁹⁶ Cf. V 9, 15, 1310a31; V 12, 18, 1316b23. PLATÓN, *República* 557B; 560E; IX 572E. ISÓCRATES, *Areopagítico* 20; *Panatenáico* 131.

requieren experiencia y conocimientos técnicos ¹²⁹⁷; que las magistraturas no dependan de ninguna tasación de la propiedad o de la menor posible; que la misma persona no ejerza dos veces ninguna magistratura, o en pocos casos, o pocas magistraturas fuera de las relacionadas con la guerra ¹²⁹⁸; que las magistraturas sean de corta duración, todas, o en las que sea posible; que administren justicia todos los ciudadanos ¹²⁹⁹, elegidos entre todos, y sobre todas las cuestiones o sobre la mayoría, y las más importantes y primordiales, por ejemplo, la rendición de cuentas, la constitución ¹³⁰⁰ y los contratos privados; que la asamblea tenga soberanía sobre todas las cosas ¹³⁰¹, o sobre las más importantes ¹³⁰², y que ninguna magistratura la tenga sobre nada o sobre cuestiones mínimas. (La más demo- 6 crática de las magistraturas es el Consejo ¹³⁰³ cuando no hay abundancia de recursos para pagar un sueldo a todos, porque entonces privan a esa magistratura de su poder; pues el pueblo, cuando dispone de recursos suficientes para una paga, transfiere a sí mismo ¹³⁰⁴ todas las decisio-

¹²⁹⁷ Sobre estas excepciones, cf. *infra*, VI 8, 13, 1322a32 ss.; IV 14, 6, 1298a27 ss.; V 9, 3, 1309b4 ss. Y ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 43, 1-2; 61, 1.

¹²⁹⁸ Cf. III 1, 6, 1275a24 ss.; IV 15, 1, 1299a10; ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 62, 3.

¹²⁹⁹ Cf. IV 16, 5, 1300b38 ss.; IV 16, 18, 1301a11-12.

¹³⁰⁰ Cf. IV 16, 2, 1300b20.

¹³⁰¹ Cf. IV 14, 7, 1298a28 ss.; III 15, 7, 1286a26-27.

¹³⁰² El texto es interpretado de manera poco segura. No tenemos en cuenta la adición de *boulé* hecha por algún editor; ningún manuscrito la transmite.

¹³⁰³ Cf. IV 15, 11, 1209b32; IV 15, 12, 1299b37. Parece referirse especialmente al Consejo (*Boulé*) de los Quinientos en Atenas; véase ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 43, 2-46, donde se expresan sus funciones, como órgano principal y permanente del gobierno.

¹³⁰⁴ Cf. IV 15, 12-13, 1300a1-4; y ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 41.

- nes, como se ha dicho antes ¹³⁰⁵ en la investigación que
 7 precede a ésta.) También que reciban una paga a ser posi-
 ble todos, asamblea, tribunales, magistraturas, y si no es
 posible, pagar a los magistrados, los tribunales, el Consejo
 y las asambleas principales, o a aquellas magistraturas que
 deben hacer las comidas comunitarias ¹³⁰⁶ entre ellas. Ade-
 más, puesto que la oligarquía se define por el linaje, la
 riqueza y la educación, los rasgos democráticos parecen
 ser contrarios a éstos: falta de nobleza, pobreza, trabajo
 8 manual ¹³⁰⁷. Además, que ninguna magistratura sea vita-
 1318a licia, y si alguna queda de un cambio antiguo, debe des-
 pojársela de su fuerza y hacerla sorteable en lugar de
 electiva ¹³⁰⁸.
- 9 Así pues, estos son los rasgos comunes a las democra-
 cias. Pero la democracia y el pueblo, que especialmente
 parecen serlo ¹³⁰⁹, resultan del concepto de justicia que se
 reconoce como democrático (esto es, que todos tengan lo

¹³⁰⁵ Cf. IV 15, 12, 1299b38.

¹³⁰⁶ Para las comidas en común de los pritanes en Atenas, cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 43, 3 [trad. M. GARCÍA VALDÉS], pág. 158 y notas respectivas a pie de página. Sobre el sueldo que se les concedía. Cf. en la misma obra, 62, 2, pág. 200, y notas respectivas a pie de página.

¹³⁰⁷ Estos rasgos son propios sobre todo de democracias extremas, pues en los regímenes moderados los trabajadores manuales estaban apartados del desempeño de los cargos durante un cierto tiempo; cf. III 5, 7, 1278a25-26. Que las democracias son favorables a las clases más pobres se indica también en ARISTÓFANES, *Los Caballeros* 180 ss.; 217 ss. ISÓCRATES, *Sobre la Paz* 53.

¹³⁰⁸ Aristóteles nos indica el caso de los reyes de otro tiempo en Atenas que eran nombrados de manera vitalicia y luego fueron reducidos sus poderes; cf. *Constitución de los atenienses* 3, 1-2; 3, 4; 22, 5.

¹³⁰⁹ Cf. IV 4, 22-23, 1291b30-38. La democracia radical es considerada como la más representativa, cf. IV 14, 12, 1298b14-15.

mismo numéricamente). Pues igualdad es que los pobres no manden más que los ricos, ni tengan solos la soberanía, sino todos por igual numéricamente ¹³¹⁰, pues así podría pensarse que hay en el régimen la igualdad y la libertad.

Después de esto se plantea el problema de cómo conseguirán la igualdad: si se debe distribuir la contribución censataria de quinientos ciudadanos entre mil, y que los mil tengan igual poder que los quinientos, o no debe establecerse así la igualdad según este principio, sino dividirse primero así, pero después tomando un número igual, de cada grupo, del de los quinientos y del de los mil, que éstos tengan autoridad en lo que concierne a las elecciones y a los tribunales. ¿Acaso es este régimen el más justo según la justicia democrática, o lo es más bien el que se funda en el número? Los demócratas, en efecto, afirman que es justo ¹³¹¹ lo que opina la mayoría, y los oligarcas ¹³¹² lo que opinan los de mayor fortuna, pues afirman que se debe juzgar de acuerdo con la cuantía de la fortuna. Pero ambas actitudes contienen desigualdad e injusticia; pues si es la opinión de los pocos, esto es tiranía (ya que si un solo hombre tiene más ¹³¹³ que los otros ricos, de acuerdo con la justicia oligárquica es justo que mande él solo), y si es la opinión de la mayoría numérica, cometerán injusticia confiscando los bienes de los ricos, es decir, de la minoría, como se ha dicho antes ¹³¹⁴.

¹³¹⁰ Cf. IV 4, 1, 1290a3; IV 4, 23, 1291b37.

¹³¹¹ Cf. *supra*, II 2, 1317b5-7.

¹³¹² Cf. *supra*, III 9, 3, 1280a22 ss.; III 13, 2, 1283a31 ss.; V 1, 2, 1301a31 ss.; V 12, 14, 1316a39 ss.

¹³¹³ Cf. III 13, 7, 1283b16 ss.

¹³¹⁴ Cf. III 10, 1-2, 1281a14-17.

4 Cuál puede ser, pues, la igualdad en la que ambos esta-
rán de acuerdo, debe examinarse a partir de lo que unos
y otros definen como justo. Unos y otros dicen, en efecto,
que lo que opine la mayoría de los ciudadanos, eso debe
ser soberano. Que sea esto así, pero no enteramente, sino
que como casualmente son dos las partes que constituyen
la ciudad, los ricos y los pobres, lo que decidan unos y
otros o la mayoría, eso debe prevalecer, y si deciden cosas
contrarias, lo que decidan los más numerosos y aquellos
5 cuya renta es mayor. Por ejemplo, si los ricos son diez
y los pobres veinte, y se enfrentan en la opinión seis ricos
y quince pobres, y los cuatro ricos restantes se unen a los
pobres, y los cinco pobres restantes a los ricos; cualquiera
de los grupos cuya renta es mayor, después de sumadas
las rentas individuales de ambos grupos, ese debe ser sobe-
6 rano ¹³¹⁵. Pero si resultan iguales, hay que considerar esta
dificultad análoga a la que se presenta ahora cuando la
asamblea o el tribunal se dividen en dos partes iguales;
1318b hay que recurrir al sorteo o hacer alguna otra cosa seme-
jante. Pero sobre la igualdad y la justicia, aunque sea muy
difícil hallar la verdad sobre ellas, sin embargo es más fácil
alcanzarla que persuadir a los que pueden obtener más,
porque siempre buscan la igualdad y la justicia los más
débiles, pero los poderosos no se preocupan nada de
ello.

¹³¹⁵ Aristóteles supone la circunstancia en que la fortuna de los ricos es doble que la de los pobres y por tanto un rico debe tener dos votos y el pobre uno. En el caso particular que presenta, un grupo suma en total 17 votos, provenientes de $12 (6 \times 2) + 5$; y el otro 23 que provienen de $8 (4 \times 2) + 15$. Es, por tanto, este segundo grupo el que debe prevalecer a pesar del número mayor de pobres.

*Diversas formas
de democracia*

Siendo cuatro las democracias, la me- 4
jor es la primera de la serie, como se dijo
en las consideraciones precedentes ¹³¹⁶, y
ésta es también la más antigua de todas.

Yo la llamo primera en el mismo sentido
en que se pueden clasificar los pueblos: el mejor pueblo
es el campesino ¹³¹⁷, de modo que es posible establecer tam-
bién una democracia donde la muchedumbre vive de la agri-
cultura o de la ganadería. En efecto, por no tener mucha 2
fortuna está tan ocupado que no puede asistir con frecuen-
cia a la asamblea; y por no tener las cosas necesarias, pa-
san el tiempo en sus trabajos y no desean lo ajeno, sino
les es más grato trabajar que dedicarse a la política y ejer-
cer el mando, cuando las ganancias que se sacan de los
cargos no son grandes; pues la mayoría aspira más al lucro 3
que al honor ¹³¹⁸. Una prueba de ello es que soportaban
las antiguas tiranías y soportan las oligarquías, si no se
les impide trabajar, ni se les quita nada; pues los unos
se enriquecen rápidamente, y los otros no están en la indi-
gencia. Además, el ser soberanos para elegir y pedir cuen- 4
tas a los magistrados satisface su necesidad de ambición,
si tienen alguna, puesto que en algunos pueblos, aunque
no participan en la elección de los magistrados nada más
que algunos elegidos alternativamente entre todos, como
en Mantinea, la mayoría se da por satisfecha si tiene el
poder de deliberar. (Y es necesario considerar que también 5
esto es una forma de democracia, como lo fue en otro
tiempo en Mantinea ¹³¹⁹.) Por ello es también conveniente

¹³¹⁶ Cf. IV 4, 22-23, 1291b30-38; IV 11, 20, 1296b2 ss.

¹³¹⁷ Cf. IV 13, 11, 1296b3 ss.

¹³¹⁸ Cf. V 8, 5, 1308a9.

¹³¹⁹ Se refiere a la democracia que existía en torno a 421 a. C. Mantinea estaba situada en una región fértil, al noroeste de la llanura de Arca-

para la democracia antes mencionada ¹³²⁰, y suele darse en ella, el que todos elijan a los magistrados, exijan la rendición de cuentas y administren justicia, pero que desempeñen las magistraturas más importantes ciudadanos ele-

dia en el centro del Peloponeso. Los de Mantinea eran considerados como los que gozaban de las mejores leyes; cf. ELIANO, *Historias varias* II 221; POLIBIO, VI 43. A las buenas leyes acompañan, según opinaban los griegos, las buenas costumbres de sus habitantes; cf. POLIBIO, IV 20, 1; sobre el cultivo de la música de los de Mantinea, cf. PSEUDO-PLUTARCO, *Sobre la música* 32 [trad. M. GARCÍA VALDÉS], EN *Obras Morales y de Costumbres*, Madrid, 1987, págs. 398-399; y también JENOFONTE, *Anábasis* VI 1, 11. Parece que hacia 425-423 a. C. tuvo lugar la reforma constitucional de Nicodoro (cf. ELIANO, *Historias varias* II 23) que la habría establecido bajo la influencia de su amigo, el sofista Diágoras de Melos. La muchedumbre tenía el derecho de deliberación y sus decisiones tenían fuerza ejecutoria; cf. JENOFONTE, *Helénicas* V 2, 1-7; VI 4, 18; V 5, 5; TUCÍDIDES, V 29, 1; V 47, 9; ISÓCRATES, *Panegírico* 126; *Sobre la Paz* 100; POLIBIO, IV 27, 6; DIODORO, XV 5; XI 12. Como consecuencia de este cambio constitucional sigue una política expansionista a imitación de Atenas y extiende sus dominios hacia el suroeste; esto le hace enfrentarse a Tegea, ciudad vecina, y a Esparta; sufre dos derrotas de parte de Esparta en 418 a. C. y en 385 a. C. Esparta llega a destruir la ciudad, dispersa a la población en los antiguos pueblos y la conduce a un cambio constitucional de sentido aristocrático, privando al pueblo del derecho de deliberación que había conseguido. Después de la derrota de Esparta en Leuctra en 371 a. C., Mantinea se funda de nuevo y se reconstruye con la ayuda de las ciudades vecinas. Con la nueva constitución democrática se reparten los ciudadanos en cinco tribus, se acuña una nueva moneda. Esta es la situación de sincismo que indica ARISTÓTELES en II 2, 3, 1261a29, y que da lugar a la Confederación Arcadia que tiene como capital Mantinea y luego será Megalópolis. La constitución que Mantinea adoptó fue una democracia moderada de tipo rural; cf. DIODORO, XV 59; JENOFONTE, *Helénicas* VII 4, 32; 38; PAUSANIAS, VIII 27, 2; 32, 1.

¹³²⁰ Se refiere a la democracia rural. Los rasgos mencionados en este pasaje corresponden a lo que Aristóteles dice de la democracia del tiempo de Solón, a comienzos del s. VI a. C. Cf. II 12, 3, 1273b40; II 12, 6, 1274a18; ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 8.

gidos y sobre la base de sus rentas, los más altos cargos para los de mayores rentas, o también que no accedan a ninguno sobre la base de las rentas, sino los capacitados.

Si se gobernaran así, necesariamente se gobiernan bien ⁶ (pues las magistraturas estarán siempre en manos de los mejores, con el consentimiento del pueblo y sin sentir éste envidia de las clases distinguidas), y esta ordenación es satisfactoria para las clases distinguidas y notables, pues no estarán gobernados por otros inferiores, y gobernarán con justicia debido a que otros son soberanos en la rendición de cuentas. Es conveniente, en efecto, depender de otros ⁷ y no poder hacer todo lo que a uno le parezca, ya que la posibilidad de hacer lo que se quiere no puede reprimir lo malo que hay en cada hombre ¹³²¹.

¹³²¹ Cf. II 5, 12, 1263b23; III 16, 5, 1287a30 ss.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.

BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA:

Arendt, H. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

Carrasco, Pedro. *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, INAH, 1978.

During, Ingemar, *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, México, UNAM-IIF, 1987.

Gómez Robledo, Antonio. *Platón*, México, FCE, 1993.

Heller, Agnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983.

Jaeger, Werner. *Aristóteles*, México, F.C.E. 1984.

León-Portilla, Miguel *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1986.

Riedel, Manfred. *Metafísica y metapolítica*, Buenos Aires, Alfa, 1976.

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA:

Bobbio, Norberto. *Teoría de las formas de gobierno*, México, FCE.

Bowra, C.M. *et.al. La Grecia clásica*, México, Ediciones culturales internacionales, 2002.

Copleston, F. *Historia de la Filosofía*, Vol. I, México, Ariel, 1987.

Cosío Villegas, Daniel (Coord.). *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1987.

De Rojas, José Luis. *México Tenochtitlan*.

Dekonski, A. *et.al. Historia de Grecia*, México, Grijalbo, 1989.

Grecia. De la cultura minoica a la Italia prerromana, México, Vol. I de la Historia Universal de Daimon, Ediciones Daimon de México, 1987.

Griegos y persas. El mundo mediterráneo en la edad antigua II, Vol. 5, México, Siglo XXI.

Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía*, Barcelona, Herder, 1994.

Marsh, David y Gerry Stoker (editores). *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza, 1997.

Nueva enciclopedia temática, Vol. 8, México, Editorial Cumbre S.A., 1988.

Pasquino, Gianfranco, *et. al. Manual de ciencia política*, Madrid, Alianza, 1996.

Petrie, A. *Introducción al estudio de Grecia*, México, F.C.E., 1980.

Sabine, G. *Historia de la teoría política*, México, F.C.E., 1985, 677 pp.

Strauss, Leo y Joseph Cropsey (compiladores). *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E., 1996, 904 pp.

Suarez-Iñiguez, Enrique. *De los clásicos políticos*, México, FCPyS-UNAM, 270 pp.

Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 1988.

Julietta Marcone

Es Licenciada y candidata a maestra en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido profesora de asignatura de la materia Filosofía y Teoría Política en la FCPyS de la UNAM, y actualmente es profesora de tiempo completo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en las Academias de Ciencia Política y Administración Urbana y de Filosofía e Historia de las Ideas. Ha publicado artículos de diversos temas de teoría y filosofía política en revistas especializadas. Actualmente está investigando las tradiciones liberal y republicana del pensamiento político.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

El lema de la Universidad “Nada humano me es ajeno” es parte de la expresión “Soy humano y nada humano me es ajeno” de Publio Terencio, dramaturgo latino del siglo II antes de nuestra era. Uno de los valores de la frase es que incluye el concepto de “la humanidad”, esto es, un conjunto de seres que desde hace milenios nos alternamos en habitar este mundo, que tenemos muchos elementos que nos identifican, lo mismo que un origen.

La Universidad Autónoma de la Ciudad de México, fiel a la vocación crítica, científica y humanista que corresponde a toda universidad, se propone que el estudiante sea un sujeto libre, conciente, activo y responsable de su propia educación. La UACM se esfuerza por dar a los estudiantes lo necesario para el logro de este propósito, y apoyar a quien más lo necesite.

Coordinación técnica:
Mtro. Héctor Castañeda Ibarra
Aarón E. Aguilar Almanza
Sergio Javier Cortés Becerril