

**ANTOLOGIA DE LA POLITICA
DE ARISTOTELES**

Oscar Godoy Arcaya

INTRODUCCION

La *Política* de Aristóteles es uno de los clásicos fundamentales de la filosofía política universal. Junto con *La república* de Platón son los textos inaugurales de la reflexión sobre la política en Occidente. Desde la traducción que iniciara Guillermo de Moerbeke en el siglo XIII, y que permitió su reaparición en la cultura occidental y los comentarios de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino,¹ jamás se ha interrumpido un incesante retorno a su texto, tanto para fijar críticamente su versión griega original o establecer nuevas versiones técnicas, en distintos idiomas, como para reinterpretar su contenido a la luz de los tiempos y servirse del mismo como un instrumento hermeneútico de análisis de los fenómenos políticos.

A modo de ejemplo, basta comprobar que entre 1940 y 1990 se han hecho dos ediciones críticas del texto griego, siete ediciones con traducción-

OSCAR GODOY ARCAYA. Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Profesor Titular de Teoría Política y Director del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Consejero del Centro de Estudios Públicos. Autor de numerosos ensayos; entre los más recientes publicados en *Estudios Públicos* cabe mencionar “Analítica del poder: En torno a Michael Foucault”, “Liberalismo, Ilustración y dignidad del hombre” y “La amistad como principio político”, en los números 40, 45 y 49 respectivamente.

¹ S. Thomae Aquinatis, *Octo Libros Politicorum Aristotelis expositio*.

nes directas del griego, y que se han revisado y editado nuevamente, o, vuelto a publicar, otras tres.² Entre 1980 y 1990 sólo la bibliografía en alemán, francés e inglés anota 75 títulos, con un predominio enorme de este último idioma (60 títulos).³ El torrente de trabajos aristotélicos producidos en el mundo anglosajón, especialmente en Estados Unidos, constituye un fenómeno interesante, que demuestra la presencia contemporánea insoslayable de Aristóteles. Solamente me limito a destacar la riqueza del acervo intelectual que se ha ido creando alrededor de *La política* y la fuerza con que ese despliegue creativo sigue vigente en nuestros días.

En esta antología de *La política* voy a intentar recoger los temas fundamentales que preocuparon a Aristóteles. A modo de palabra inicial hay que subrayar que el título mismo de la obra *Politika*, “asuntos o cosas políticas”, nos indica una variedad temática, elaborada en forma dispersa, en distintos momentos de la vida de su autor, y sin la unidad y articulación que caracterizan a un tratado. En este sentido es fácil hacer un contraste con la *Politeia* o *República* de Platón, que se desarrolla como un continuo argumental cuyas partes están cuidadosamente articuladas entre sí. *La política*, en cambio, reúne una serie de ensayos escritos en épocas distintas y reunidos posteriormente. Es evidente que todos ellos están unidos entre sí por la coherencia intelectual de su autor, pero contienen pasajes oscuros e incluso aparentemente contradictorios; quiebres y caminos trancos, que revelan que no fue un proyecto que se concretó en un movimiento ininterrumpido de creación intelectual. Los temas se retoman y repiten, reciben matices que indican cambios en la perspectiva y el proceso intelectual de su autor y el paso del tiempo en el itinerario del mismo.

² J. Aubonnet, *Aristotle: Politique*, texto, traducción francesa y notas, 3 volúmenes (París: Budé, 1968). E. Baker, *The Politics of Aristotle*, traducción inglesa, introducción y notas (Oxford, 1946). A. Dreizehnter, *Aristoteles Politik*, texto (Munich, 1970). A. Everson, *The Politics*, traducción original de Jowett, revisada por J. Barnes (Cambridge, 1988). Lord C., *Aristotle: The Politics*, traducción y notas (Chicago, 1984). W. L. Newmann, *The Politics of Aristotle*, texto, introducción notas críticas y explicativas, 4 volúmenes (Oxford, 1887-1902; reeditado en 1973). J. Marías y M. Araujo, *Aristóteles Política*, texto, traducción española e introducción (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951). R. Robinson, *Politics Books III and IV*, traducción introducción y comentarios; (Oxford, 1962). T. A. Sinclair, *Aristotle: The Politics* (Harmondsworth, 1983). F. Susemihl y R. D. Hicks, *The Politics of Aristotle*, texto, traducción y comentario de los libros I-V [I-III-VII-VIII] (Londres, 1984; reeditado en 1976).

³ D. Keyt y F. D. Miller, *A Companion of Aristotle's Politics* (Oxford y Cambridge: Blackwell, 1991) pp. 381 a 389.

Los distintos tópicos de *La política* fueron desarrollados en un lapso de treinta años. Existen suficientes evidencias para suponer que su edición, como texto unificado, fue hecha después de la muerte de Aristóteles. Así, entonces, el montaje de las distintas partes no caería bajo su responsabilidad. Algunos dudan que Aristóteles hubiese aprobado reunir las bajo la forma del tratado que hoy conocemos. Este hecho plantea una serie de problemas bastante complejos, que han provocado una interminable discusión acerca de la estructura externa e interna de la obra. Problemas que afectan tanto al orden de sus diferentes partes, como a la filiación de cada una de ellas a distintas etapas de la evolución intelectual de su autor. Situación que por lo demás se repite en el caso de otros escritos de Aristóteles.

Las etapas de la vida de Aristóteles

Aristóteles nació el año 384 a. C. en Estagira, al norte de Grecia, en Macedonia. Su padre era médico del rey Amyntas, padre de Filipo II y abuelo de Alejandro Magno. Una parte importante de su vida transcurre durante el reinado de Filipo II, bajo cuyo gobierno Macedonia inicia la conquista de Grecia y su política de expansión, dominación y conquista imperial, que culminará con su hijo Alejandro. A la edad de 17 años se traslada a Atenas, donde se incorpora a la Academia de Platón. Allí recibe su formación intelectual y moral en un lapso de 20 años; o sea, entre los años 317 y 347 a. C. hasta la muerte de Platón. En este último año, abandona la Academia y deja Atenas para instalarse en Assos, en el noroeste de Asia Menor. Entre los años 347 y 343 a. C. vive entre esta ciudad y en Mytilene, situada en la isla de Lesbos.

El año 343 a. C. Filipo II invita a Aristóteles a hacerse cargo de la educación de su hijo Alejandro. Esta tarea de orientación y supervisión pedagógica dura 7 años, entre los 13 y los 20 años de su pupilo; hasta la muerte del padre de éste. En efecto, Filipo II es asesinado en el 336 a. C., y Alejandro debe ascender al trono y asumir la conducción del proyecto político iniciado por su padre.

Aristóteles retorna a Atenas ese mismo año del 336 a. C. Allí funda una institución similar a la Academia de Platón, bajo el nombre de Liceo. Esa estancia es bastante prolongada; se extiende desde el año 336 hasta el 323 a. C., cubriendo todo el período de su madurez intelectual (entre los 47 y los 61 años de edad). Mientras Alejandro realizaba la conquista de Asia, deja como regente en Macedonia a Antipater, amigo de Aristóteles. La

temprana muerte de Alejandro produce en la península helena un período de inestabilidad política que altera la vida de Aristóteles en Atenas. El hecho de que no tuviese la nacionalidad ateniense echaba sombras sobre su lealtad a la ciudad; situación a la que se sumaba su amistad con Antipater y sus vínculos con la familia real de Macedonia. La incertidumbre política y la desconfianza ateniense lo indujeron a abandonar Atenas el año 323 a. C. e instalarse en Calcis (isla de Eubea), lugar originario de su madre, donde muere al año siguiente, a la edad de 62 años.

Composición y estructura de los *Politiká*

De acuerdo a esta breve biografía, los estudiosos de Aristóteles distinguen etapas en el desarrollo de su vida intelectual. Es evidente que hay un período platónico, como no podía ser menos, si consideramos su larga permanencia en la Academia. A esta fase de su pensamiento político corresponderían *El protréptico* (donde se exhorta al rey de Chipre a convertirse a la filosofía, para gobernar de acuerdo al saber político, fundado en la idea de Justicia), dos libros denominados *El político* y cuatro *De la justicia*. Estas obras reflejarían el influjo idealizante de Platón sobre su discípulo. Durante su permanencia en Assos y Mytilene, Aristóteles habría escrito *Alejandro* o *Sobre la colonización*. Esta fase estaría caracterizada por el rompimiento intelectual con las ideas de Platón. Mientras Aristóteles orientaba la educación de Alejandro, habría elaborado un texto sobre la monarquía.

La obra política madura de Aristóteles está constituida por los ocho libros reunidos bajo el título *Politiká* y una colección de estudios sobre 158 constituciones. Estos últimos, al parecer, se ciñeron al modelo que el mismo filósofo estableció, y es el único que ha llegado hasta nosotros, “La Constitución de Atenas”. Ellos corresponden a una fase intelectual que está en las antípodas del período platónico de Aristóteles, y que algunos intérpretes de Aristóteles han llamado “empíricos”.

Ahora bien, como ya se dijo antes, *La política* está compuesta de varios libros elaborados en distintos momentos de la vida de su autor. Entre las hipótesis más verosímiles se sostiene que los libros II y III son los más cercanos al período post-platonizante de su autor, cuando aún los temas platónicos y la necesidad de refutar a su maestro estaban vivos.⁴ El libro II parece ser una introducción a los libros VII y VIII; allí Aristóteles revisa y

⁴ W. Jaeger, *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (México: F. C. E. 1946).

crítica las teorías sobre el Estado ideal que existían en su época, incluyendo aquella de su maestro. En el libro III su autor analiza 6 formas constitucionales y ofrece una abundante conceptualización acerca de la constitución (*politeía*) y las constituciones; el elemento gobernante (*politeuma*); la ciudadanía (*tò politikon*) y el ciudadano (*polítes*). Según Werner Jaeger, en este libro, el aparato teórico demuestra el influjo de Platón, aun cuando la construcción intelectual está muy alejada de este autor.

Respecto de los libros VII y VIII, ellos pertenecerían a un período ligeramente más alejado de la fase más polémica del post-platonismo de Aristóteles. Sigue vigente la agenda de los intereses filosófico políticos de Platón, tal como las encontramos en la *República*, el *Político* y *Las leyes*. Pero el giro que el filósofo le da al tratamiento del tema del Estado ideal es fuertemente crítico del platonismo, a la luz de la dirección segura que ya había tomado su propio pensamiento. Los libros IV al VI, por su parte, son claramente expresivos de la filosofía madura de Aristóteles y ponen en evidencia un arduo trabajo de recolección de información empírica acerca de las realidades políticas de la época. Estos libros, según Jaeger, provienen de una metodología que no puede derivarse de la especulación acerca del Estado ideal.⁵

El libro I, según Jaeger, sirve de enlace entre los dos cuerpos principales de los *Politika*, o sea de vínculo entre los libros escritos en la fase cercana a los temas y planteos platónicos y los que pertenecen al período más estrictamente aristotélico, y que este intérprete llama “empirista”.⁶ Se supone que si Aristóteles reunió los diferentes libros en un solo tratado, lo habría hecho en Calcis, durante el último año de su vida.

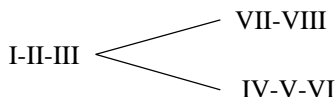
El ordenamiento que tradicionalmente mantienen las versiones de la obra es el siguiente:

- I. Nociones básicas sobre la *pólis* o Estado.
- II. Análisis crítico de las teorías sobre la constitución o el régimen político (especialmente de *La república* y *Las leyes* de Platón).
- III. Teoría general sobre las constituciones. Tipología de las constituciones.
- IV. Sub-divisiones de la tipología de las constituciones.
- V. Estudio de las causas de los cambios y las revoluciones políticas.
- VI. La democracia y la oligarquía.
- VII-VIII. La constitución ideal.

⁵ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 303.

⁶ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 312.

Distintos autores, sin embargo, ordenan los libros de un modo diferente. Franz Susemihl, editor alemán de *La política* en el siglo pasado, propone la articulación I-II-III-VII-VIII-IV-VI-V. Newman, autor de la gran edición de la Universidad de Oxford, publicada a fines del XIX y comienzos del presente siglo, plantea en cambio otra ordenación: I-II-III-VII-VIII-IV-V-VI. Más allá de esta discusión, es más interesante comprobar la tesis de Newman sobre la centralidad del libro III, al cual se refieren todos los demás libros, con excepción del primero y el último. El libro III constituye el centro de entrecruce de la obra entera, tanto por la fuerza de su construcción especulativa, como por la concurrencia de los otros libros en torno a su contenido. A partir de este núcleo, dos consideraciones adicionales llevan a David Keyt y Fred D. Miller a otra configuración.⁷ Esas consideraciones se basan también en las mutuas referencias entre los libros. Estos autores, en primer término, señalan que los libros IV a VI se refieren al III y se relacionan entre sí, pero no hacen menciones explícitas o claramente no ambiguas al resto de la obra. Ello indica una unidad interna, con cierta autonomía, y una clara articulación con el núcleo central del libro, o sea, con el III. En segundo término, la inexistencia de referencias entrecruzadas entre el grupo anterior (IV-VI) y los libros VII-VIII también permite darles un carácter unitario y separado del resto. La conclusión de estos dos autores se expresa en la siguiente configuración:



Textos de la presente antología

En la presente antología he escogido textos de los libros I, III, IV, VII y V, en el orden expuesto. La antología intenta concentrarse en las ideas de Aristóteles y, por lo mismo, en lo posible, deja afuera la discusión del autor con Platón. Por esta razón, está excluido el libro II y gran parte del conjunto formado por los libros VII-VIII. El hilo argumental que siguen los textos antologados es bastante claro. Se inicia con el análisis de los fundamentos de la teoría política de Aristóteles (libro I), o sea, con la exposición sobre la naturaleza política del hombre (*zoon politikón*) y la noción de la

⁷ D. Keyt y F. D. Miller, *op. cit.* pp. 4 y 5.

ciudad (*pólis*) o Estado como comunidad autosuficiente para hacer posible la realización de todos los fines humanos. En seguida, toca todos los temas centrales de la teoría sobre la constitución (*politeía*) o régimen político, la ciudadanía (*tò politikón*), el ciudadano (*polítes*) y sus definiciones esenciales, distintas formas y variedades (libro III). De allí se pasa al libro IV, porque es una ampliación del tópico de las distintas constituciones tratado en forma inicial y temática en el libro III. En el libro IV se profundizan las distintas variedades que abarcan las tres modalidades constitucionales básicas: el gobierno de uno, de la minoría y de la mayoría. Y se aplican en su estudio no solamente los criterios de la extensión del soberano y del bien común, sino otros más específicos, que explican, por ejemplo, la existencia de 5 clases de democracia y 4 de oligarquía. El penúltimo capítulo está dedicado a la constitución ideal (libro VII), que para Aristóteles es el régimen mixto, y el último a las causas que explican por qué las constituciones cambian a través del tiempo o simplemente desaparecen (libro V). La antología termina, así, con la teoría del cambio y la revolución.

Hay que indicar también que todas las ediciones críticas, por razones metodológicas, para facilitar las citaciones y tener un texto de referencia universal, se remiten a la edición de I. Bekker (1831-1870) de la Academia de Berlín. Por esta razón, en el margen derecho de esta antología se reproduce la paginación y el sistema de numeración y de literales que se usa en esa edición.

En la antología, con ligeros cambios, hemos recurrido a la traducción de Julián Marías y María Araujo, publicada por el Ex-Instituto de Estudios Políticos (1951) y actual Centro de Estudios Constitucionales de Madrid, España.

Algunas claves del pensamiento político aristotélico

Aristóteles nos expone su noción de *pólis* en el libro I. Para caracterizar a la comunidad política por excelencia, y que en nuestra tradición moderna, a partir de Maquiavelo, llamamos Estado, el filósofo hace converger varias líneas argumentativas.

Por de pronto, nos remite el fundamento primero de la ciudad, que es la naturaleza comunal o social del hombre.⁸ En efecto, el ser humano es un *zoon koinonikón* y no puede existir sino en comunidad (*koinonía*). La vida

⁸ *Politiká*, I, 2, 1253 a 1-20.

fuera de una comunidad con otros hombres solamente es posible si se es dios o bestia. Lo común (*koinón*) se define básicamente como un ámbito de suficiencia (*autarkeía*) para realizar fines individuales y sociales. O, dicho en otras palabras, como una red de relaciones interindividuales, en cuyo interior el individuo realiza actos que no podrían llevarse a cabo sin el concurso de los demás.

La suficiencia o autarquía ofrece una vía discursiva para ir pasando de la comunidad humana elemental, que es la pareja humana,⁹ a otras más complejas, hasta llegar a la ciudad. Para cada fin humano cuya realización requiera necesariamente al otro, Aristóteles va a definir un grado o nivel de suficiencia, o sea, un tipo de comunidad adecuado para realizarlo. El argumento se cierra con la ciudad, que viene a ser el extremo de toda suficiencia, porque es la comunidad completa la que ofrece la posibilidad de que sus miembros realicen todos sus fines; en ese estadio comunitario el hombre puede alcanzar el *eu zēn*, el bien vivir o felicidad (*audaimonía*).¹⁰ En la *pólis*, desde otro ángulo la naturaleza social encontraría la plenitud de su expresión, porque en definitiva el hombre no es solamente un *zoon koinonikón*, un animal comunitario, sino más que eso, un *zoon politikón*,¹¹ un animal avocado a llevar una vida política o ciudadana, un *bíos politikós*. O sea, una vida en la comunidad más completa, que es la *polis*. Por eso, interpretando fielmente a Aristóteles, Tomás de Aquino llamó *societas perfecta* a su versión latina, la *civitas*.

Entre los argumentos que convergen a esa definición esencial de la ciudad hay que destacar los principales. La índole social del hombre descansa sobre tres grandes argumentos. El primero trata acerca de la posesión de la palabra. En efecto, el hombre es comunal porque es un animal que posee palabra racional (*zoon lógon ejon*).¹² La palabra racional expresa las ideas básicas de la relación con los demás. Si el hombre, a través de la palabra articulada, declara lo justo y la justicia, por ejemplo, es para enunciar una relación entre los hombres. Y si no fuera así, ¿qué sentido tendría la actividad comunicativa? El segundo se refiere al hombre como un animal que es social y político, *katá physin*, según la naturaleza (*physis*).¹³ En esta línea Aristóteles nos quiere decir que es la naturaleza, y no una convención humana, la que codifica o prescribe la índole social y política del hombre.

⁹ *Politika*, I, 2, 1252 a 25-30.

¹⁰ *Politika*, I, 2, 1253 a 1.

¹¹ *Politika*, I, 2, 1253 a 8.

¹² *Politika*, I, 2, 1253 a 10.

¹³ *Politika*, I, 2, 1253 a 2.

Esta línea demostrativa se va a prolongar para sostener que la comunidad llamada *pólis* es también un producto de la naturaleza, “una de las cosas naturales”¹⁴ (y si en lugar de usar la palabra latina *natura* como base, acudimos a la palabra originaria, o sea, a la griega *physis*, podríamos traducir “la ciudad es una de las cosas *físicas* que existe”). El tercer argumento está relacionado con la ética. En efecto, toda la discusión sobre la ciudad está permeada por la idea de que si la naturaleza es un universo de fines (*teloí*)¹⁵ y ellos se definen como bienes, forzosamente el hombre, como una realidad natural, también lo es. En este horizonte teleológico, el fin o bien último a que aspira el hombre es la felicidad (*eudaimonía*). Y ese es justamente el fin para el cual se constituye esa comunidad llamada *pólis*. La dialéctica de las esferas de autosuficiencia, en última instancia, busca congregar una comunidad de individuos adecuados para que cada cual pueda, si quiere, ser feliz.

De este modo, la ciudad aparece como un todo (*to hólon*),¹⁶ cuyas partes son las comunidades inferiores y los individuos. Ese todo es anterior a las partes.¹⁷ Dicho de otro modo, la ciudad como un fin último (*télos téleion*), establecido por la naturaleza, es anterior al individuo y las comunidades inferiores, aun cuando su realización o puesta en la realidad histórica sea posterior. En ese todo, el hombre, en su condición individual, se articula con la comunidad perfecta y alcanza, por decirlo así, su vinculación esencial con la humanidad.

Toda *pólis* es una ordenación (*taxis*) de sus partes. A esa dimensión de la ciudad Aristóteles la llama *politeía*, o sea, constitución o régimen político. De este modo, no hay ciudad sin constitución, toda ciudad es constitutivamente constitucional. Por esta razón, el filósofo define inicialmente la constitución como “cierta ordenación de los habitantes de la ciudad”.¹⁸ El recurso a la noción de *táxis*, orden u ordenamiento, nos expresa que la ciudad es un todo compuesto, y, por lo mismo, un ser dotado de una unidad de composición, cuyas partes últimas son los individuos, en tanto ciudadanos.¹⁹ En una segunda definición, Aristóteles nos va a decir que la constitución es el “ordenamiento de todas las magistraturas, especialmente de la suprema, que es el gobierno”.²⁰ Al elemento gobernante (*politeuma*) se

¹⁴ *Politiká*, I, 2, 1253 a 2-3.

¹⁵ *Politiká*, I, 2, 1252 b 33.

¹⁶ *Politiká*, I, 1, 1252 a 20-13.

¹⁷ *Politiká*, I, 2, 1253 a 19-21.

¹⁸ *Politiká*, III, 1, 1274 b 38.

¹⁹ *Politiká*, III, 1, 1274 b 39-40.

²⁰ *Politiká*, III, 6, 1278 b 7-10; IV, 1, 1289 a 15; 2, 1290 a 15.

lo llama supremo (*kúrion*),²¹ en clara alusión a lo que nosotros entendemos por soberano, aquel que detenta la soberanía, la potestad última para tomar decisiones gobernantes.

Un retorno al tópico de las partes de la ciudad nos permite mirarla ahora bajo la especie de ordenamiento constitucional o régimen. En esa perspectiva, las partes son básicamente dos: los gobernantes y los gobernados, los que mandan y los que obedecen. Esta premisa permite desarrollar la teoría del ciudadano (*polites*). En efecto, los que tienen o detentan el principio de mando (*arjé*) son los gobernantes (*arjontoi*) y los que obedecen o reciben las órdenes son los *arjomenoí*. Entre estos últimos hay algunos que tienen un estatuto especial, que les confiere la facultad de participar en los asuntos de la ciudad,²² ellos son los ciudadanos. La participación es una clave importante, porque ella define la pertenencia al cuerpo de personas que pueden tratar los asuntos públicos o políticos, ejerciendo magistraturas, deliberando, tomando decisiones, eligiendo y siendo elegidos autoridades. La definición de ciudadanía que maximiza ese estatuto es propia del régimen democrático, porque ella consagra la plenitud de los derechos ciudadanos fundados en la libertad y la igualdad. Pero Aristóteles nos da otras, que se refieren a distintas especies de ciudadanía. En efecto, cada constitución define su propio estatuto ciudadano. Así, la monarquía, la aristocracia, la república o democracia moderada, la tiranía, la oligarquía y la democracia corrupta tienen sus ciudadaníaes específicas. Sin embargo, y esto es lo sustantivo, cada una de ellas se va a caracterizar por consagrar algún tipo o nivel de participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, con la excepción de la tiranía.

Tanto el esclarecimiento de la constitución como de la ciudadanía da paso al tratamiento de la clasificación de los regímenes o constituciones políticas. Hay dos criterios fundamentales que permiten esa tipología. Ellos son la cantidad del soberano (criterio cuantitativo), o sea, si es uno (*monós*), algunos (minoría, los *oligoí*) o muchos (la mayoría, *el plethos*).²³ Y el otro es la realización del bien común (*tò koinon sympherom*). La aplicación de estos dos criterios permite la determinación de tres regímenes rectos y tres corruptos:

	Realización del Bien Común	Transgresión del Bien Común
Uno	Reinado o monarquía	Tiranía
Algunos	Aristocracia	Oligarquía
Muchos	<i>Politeía</i> (democracia recta)	Democracia corrupta

²¹ *Politika*, III, 6, 1278 b 11.

²² *Politika*, III, 1, 1275 a 22-23.

²³ *Politika*, III, 1, 1274 b 34.

Hay que anotar que la democracia recta es denominada en griego con el mismo vocablo *politeía* que se traduce como constitución. Así, la misma palabra designa a la vez un género y una especie. Por esa razón, los latinos tradujeron a ese tipo específico de régimen como *res publica*, y Tomás de Aquino y los medievales como *politia* y también como *regimene politicum*. En el siglo XVIII y XIX se asocia esta modalidad de democracia a la idea de “república”.

Esta división en dos cuerpos tripartitos se abre, a su vez, en subdivisiones de los regímenes políticos. En esta antología (libro IV) se reproducen los textos que contienen aquellas atingentes a la democracia y la oligarquía.²⁴ A raíz del estudio de ambas especies de constituciones, Aristóteles analiza minuciosamente ciertas cuestiones sobre las relaciones entre la mayoría y la minoría, entre los pobres y los ricos,²⁵ que tienen extraordinaria relevancia para entender la naturaleza y las posibilidades de diversificación de la democracia y la oligarquía.

El estudio de los regímenes políticos y su relación con la justicia siempre ha suscitado el interés por la constitución ideal o más perfecta. Para Aristóteles ese régimen no puede dilucidarse sino a la luz de una decisión acerca de cuál es la vida humana más perfecta.²⁶ De este modo, el filósofo relaciona su teoría acerca de la felicidad con la construcción de un régimen donde se practique la vida moderada o media.²⁷ Aquí se produce un encuentro entre la ética y la política, en el sentido que la primera nos define la felicidad como la perfección de la actividad humana superior, que es la vida iluminada por la razón, y la segunda porque determina el ámbito donde la felicidad puede alcanzarse, que es la ciudad, como ya hemos visto. La felicidad, por una parte, consiste en desplegar la actividad humana práctica según su perfección, como un término medio entre excesos y defectos. Y, por otra, en la contemplación o *theoría*. La comunidad suficiente que hace posible la felicidad es preferentemente un régimen mixto, temperado, donde los equilibrios de poder están dosificados de tal modo que ella se asemeja a la vida del hombre virtuoso.

La última parte de la antología está dedicada a la teoría del cambio político y las revoluciones. A Aristóteles no se le escapó la importancia del estudio de las causas que explican por qué los regímenes políticos sufren cambios o modificaciones e incluso desaparecen. Hay dos conceptos funda-

²⁴ *Politiká*, IV, 1, 1289 b 13-15.

²⁵ *Politiká*, IV, 4, 1290 a 35-37.

²⁶ *Politiká*, VII, 1, 1323 a 14-16.

²⁷ *Politiká*, VII, 2, 1224 a 25-32.

mentales que sirven de ilación a los textos que se ocupan de este tema: *metabolé* y *stasis*, cambio y revolución. El primero fue traducido al latín medieval por Guillermo de Moerbeke, y usado por Tomás de Aquino, con la palabra *transmutatio*. Indicaría, por lo mismo, la acción transitiva de mudar desde una realidad a otra. Pero, como Wheeler sostiene, abarca tanto la creación de un régimen, como su transformación o su revisión y modificación.²⁸ Como teoría general, sirve de marco de referencia al análisis de Aristóteles sobre las enfermedades y corrupciones de la democracia y otros regímenes. Si el cambio afecta a la totalidad de su estructura, puede generar una real mutación, pero si solamente toca a una parte de la misma, puede producir modificaciones o reformas.²⁹ Aristóteles detalla las causas de unos y otros cambios.

La noción de *stasis* es lingüísticamente más compleja. Algunos autores la han traducido como revolución, otros, siguiendo a Tomás de Aquino, como sedición. Quizás esta última acepción es más adecuada, porque se ciñe al contenido que esta palabra tiene hoy día. No ocurre lo mismo con la connotación de revolución. En efecto, sedición significa “disensión, división, partido formado con propósitos sediciosos, banda, facción”. En Aristóteles, *stasis* es una especie de cambio político producido por una discordia entre facciones o partidos de ciudadanos. En general, su causa es la desigualdad entre los miembros de la ciudad.³⁰ El pueblo (*démos*), por ejemplo, se subleva contra la oligarquía por esa razón. Considera intolerable que la parte minoritaria de los iguales (la igualdad se define por la posesión de la libertad, y ese estatuto, en Atenas y otras ciudades-estados de la Hélade, corta verticalmente a una mayoría de pobres como a los ricos) monopolice el poder político y restrinja la participación ciudadana. Tanto el cambio como la sedición, tomados como categorías generales, enmarcan el estudio aristotélico de los procesos de transformación de los regímenes políticos, sean ellos radicales o puramente accidentales.

²⁸ M. Wheeler, “Aristotle’s Analysis of the Nature of Political Struggle”, en J. Barnes, Schofield, y R. Sorabji, (ed.), *Articles on Aristotle* (Nueva York: St. Martin’s Press, 1978) p. 161.

²⁹ *Politiká*, V, 1, 1301 b 5-10.

³⁰ *Politiká*, V, 2, 1301 b 25.

TEXTOS ESCOGIDOS DE LA POLITICA

La ciudad y la vida humana superior

(Libro I, capítulos 1 y 2)

1. Vemos que toda ciudad (*pólis*) es una comunidad (*koinomía*) y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien (*agathon*),¹ porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil.

1252 a

No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente; que el que ejerce su autoridad sobre pocos es amo, el que la ejerce sobre más, administrador de su casa, y el que sobre más aún, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña, y en cuanto al gobernante y el rey, cuando la potestad es personal, el que la ejerce es rey; y cuando, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante.

Pero esto no es verdad, como resultará claro considerando la cuestión según el método que nosotros seguimos; porque de la misma manera que en las demás ciencias es menester dividir lo compuesto hasta llegar a sus simples, pues éstos son las últimas partes del todo, así también considerando de qué elementos consta la ciudad veremos mejor en qué difieren unas de otras las cosas dichas, y si es posible obtener algún resultado científico sobre cada una de ellas.

2. Observando el desarrollo de las cosas desde su origen y evolución natural² se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más

¹ En la *Ética Nicomaquea*, I, capítulo 1, 1.094 a 1-15, Aristóteles define el bien (*agathon*) como “aquello a lo que todas las cosas aspiran”; en el mismo texto identifica el bien con el fin (*telos*).

² Origen, desarrollo natural y necesidad articulan la concepción aristotélica de la *pólis* como una comunidad fundada en la naturaleza (*physis*) y no en las convenciones humanas. Si se analiza el principio (*arjé*) de las cosas naturales (*tà physiká ónta*) se puede descubrir que hay en ellas relaciones que no pueden ser de otro modo, o sea, que son necesarias, como la relación macho y hembra para la

clara. En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras sí otros semejantes), y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses.

La naturaleza, sin embargo, ha establecido una diferencia entre la hembra y el esclavo, porque la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un solo fin; y cada órgano puede llevar a cabo su función de la mejor manera si no sirve para muchas, sino para una sola. Pero entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo. Por eso dicen los poetas que “es justo que los griegos manden sobre los bárbaros”, entendiéndose que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.

1252 b

De estas dos sociedades procede en primer lugar la casa, y Hesíodo dijo bien en su poema:

“Lo primero casa, mujer y buey para el arado”³

pues el buey es el criado del pobre. Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa, a cuyos miembros llama Carondas “de la panera”, y Epiménides de Creta “del mismo comedero”; y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea, que en su forma más natural aparece como una colonia de la casa: algunos llaman a sus miembros “hijos de la misma leche” e “hijos de hijos”. Esta es también la razón de que al principio las ciudades fueran gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros: resultaron de la unión de personas sometidas a rey, ya que

procreación. La necesidad se opone a la contingencia, que admite ser de otro modo, o sea, de muchas maneras (*hoos epì to polú*), que es justamente el estatuto de las relaciones creadas por la convención humana. La *pólis*, según Aristóteles, es “una de las cosas naturales” que existen (1253 a 2). Véase Met., *Libro Delta*, 5, 1015 a 20 - 1015 b 15.

³ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 405.

en toda casa reina el más anciano, y, por lo tanto, también en las colonias, cuyos miembros están unidos por el parentesco. Y eso es lo que dice Homero:

“Cada uno es el legislador de sus hijos y mujeres”

pues en los tiempos primitivos vivían dispersos. Igualmente dicen todos los hombres que los dioses se gobiernan monárquicamente, porque así se gobernaban también ellos al principio, y aun ahora algunos asemejando a la suya, lo mismo que la figura, la vida de los dioses.

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien.⁴ De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa.⁵ Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor.

1253 a

De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político,⁶ y que el no político por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre, como aquel a quien Homero increpa:

“sin tribu, sin ley, sin hogar”

porque el que es tal por naturaleza es además amante de la guerra, como una pieza aislada en los juegos.

⁴ El bien vivir (*eú zoon*) es equivalente a felicidad (*eudaimonía*), o sea, a la vida humana según su perfección, que Aristóteles concibe como la actividad del alma racional ejercida de acuerdo a la perfección que le es propia, durante una vida completa (*Ética Nicomaquea*, I, 7, 1098a 15-18).

⁵ Las diferentes acepciones de *physis* son analizadas en la *Física*, II, 1. La naturaleza de una cosa se identifica con el fin, y, por lo mismo con su bien, porque el fin es aquello que la cosa alcanza una vez que culmina el proceso de su generación, o sea, cuando ha alcanzado la plenitud de su forma. Véase también *physis* en *Met., Libro Delta*, 4, 1014b 16-1.015a 19.

⁶ El hombre es un animal político (*zoon politikón*) porque por naturaleza pertenece a la *pólis*, que es la forma de comunidad en que puede realizar la plenitud de sus fines. El término *zoon politikón* es más comprensivo que social —como traduce Marías y Araujo— porque el hombre es inicial, originaria y primariamente un *zoon koinomikón*, o sea un animal social, pero esa sociabilidad culmina en el ejercicio de la pertenencia y participación en la *pólis*.

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra.⁷ La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.

La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte;⁸ en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano, a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante. Todas las cosas se definen por su función y sus facultades, y cuando éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. Es natural en todos la tendencia a una comunidad tal, pero el primero que la estableció fue causa de los mayores bienes; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y a la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón. La virtud de la justicia (*dikaio syne*), en

⁷ *Phoné*: sonido o voz emitida por un ser viviente (*emphytón*). La voz articulada del hombre toma la forma de lenguaje hablado (*dialektós*) y este es sinónimo de una de las acepciones de *lógos*.

A través de la palabra, en su sentido de *lógos*, el hombre expresa lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y otros conceptos binarios, que incluyen de suyo la relación con el otro, o sea un carácter comunal. Este carácter comunal del lenguaje pone de manifiesto la naturaleza de *zoon koinomikón*, de animal social, propia del hombre.

⁸ La anterioridad del todo (*tò hólon*) a las partes que incluye el ser compuesto —como el mundo, la ciudad o el hombre— es un principio esencial de la filosofía primera de Aristóteles. Véase *Met., Delta*, 26, 1023 b 26-1024 a 10.

cambio, es cosa de la ciudad, ya que la Justicia (*diké*)⁹ es el orden de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo.

**La ciudad, la ciudadanía y
los regímenes políticos básicos**
(Libro III, capítulos 1-8)

A. Teoría del ciudadano
Capítulos 1-5

1. El que estudia los regímenes políticos (*politeías*), que es cada uno 1274 b 32
y cuáles son sus cualidades, debe tratar de ver en primer término qué es la ciudad. Pues actualmente las opiniones están divididas, y unos hablan de que la ciudad ha llevado a cabo tal acción, mientras otros dicen que no ha sido la ciudad, sino la oligarquía o el tirano. Por otra parte, toda la actividad del político y del legislador gira, como vemos en torno a la ciudad; y la constitución (*politeia*) es cierta ordenación (*taxis*) de los habitantes de la ciudad (*polis*).¹⁰ Puesto que la ciudad consta de los elementos que la componen, como cualquier otro todo compuesto de muchas partes, es evidente que primero se debe estudiar el ciudadano. La ciudad es, en efecto, cierta multitud de ciudadanos, de manera que hemos de considerar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano. Pues también el ciudadano es 1275 a
frecuentemente objeto de discusión, y no están todos de acuerdo en llamar ciudadano a la misma persona. El que es ciudadano en una democracia, a menudo no lo es en una oligarquía. Dejemos de lado a los que obtienen este

⁹ La *diké*, lo justo o la justicia, es un principio ordenador de la sociedad civil. La *dikaioσύνη*, la virtud de la justicia, es la virtud del ciudadano.

¹⁰ La palabra *politeia* designa al régimen político o constitución. Esta última traducción debe tomarse en el sentido que toda *polis* tiene una *constitución*, o sea, una forma, e incluso podríamos decir una cierta estructura, como es el caso del cuerpo humano, por ejemplo. *Politeía* tiene además una acepción específica, pues se aplica al régimen democrático temperado o moderado (también mixto). De este modo, en un sentido nombra a un género de régimen político, y en otro a un tipo específico de régimen político, la democracia recta moderada (los latinos la denominaron *res publica*, y, de ahí, pasó a español como “república”).

En el texto se nos da una primera definición de *politeia*: si la ciudad es una comunidad y la comunidad una pluralidad de ciudadanos, la constitución es el ordenamiento u orden (*taxis*) de esta pluralidad. Más adelante nos va a decir que esa pluralidad es de ciudadanos y que el orden es un principio que define la composición o el modo de ser compuesto de la ciudad (1276b 1-10).

título de un modo excepcional, como los que adquieren la ciudadanía. El ciudadano no lo es por habitar en un sitio determinado (pues también los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni por participar de ciertos derechos en la medida necesaria para poder ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; en efecto, éstos lo tienen, pero en muchos lugares ni siquiera los metecos gozan de él plenamente, sino que tienen que nombrar un patrono, de suerte que participan imperfectamente de la comunidad). De tales personas, como de los niños que por su edad aún no han sido inscritos, o de los ancianos que han dejado ya de serlo, se podrá decir que son ciudadanos en cierto modo, pero no en un sentido demasiado absoluto, sino añadiendo alguna determinación como “imperfectos” o “excedentes por la edad”, o cualquiera otra semejante (lo mismo de una que otra: está claro lo que queremos decir).

Buscamos, pues, al ciudadano a secas¹¹ y que no necesita la corrección de ningún apelativo de esa clase; problema que también existe y hay que resolver a propósito de los privados derechos de ciudadanía y de los desterrados. El ciudadano sin más por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno. De las magistraturas, unas tienen el tiempo limitado, de modo que la misma persona no puede desempeñarlas dos veces, o sólo con determinados intervalos, y otras se ejercen por un tiempo ilimitado, como las de juez y miembro de la asamblea. Podría alegarse que éstos no son gobernantes ni participan con ello del poder, pero es ridículo considerar privados de poder a los que ejercen el mundo supremo. Pero no demos importancia a esto, pues se trata de un nombre, ya que no existe denominación para lo que es común al juez y al miembro de la asamblea y no sabemos cómo debemos llamar a ambos. Digamos, para distinguir, magistratura indefinida. Damos por sentado, pues, que los que participan de ella son ciudadanos. La definición de ciudadano que mejor se adapta a todos los llamados así viene a ser ésta.

No debemos olvidar que las realidades cuyos supuestos difieren específicamente, y uno de ellos es primero, otro segundo y otro tercero, o no tienen absolutamente nada común en cuanto tales, o escasamente. Y vemos que las formas de gobierno difieren específicamente entre sí, y que unas son

¹¹ La primera definición de ciudadano (esencial o *haplós*) nos dice que ella es el estatuto de los que participan en la “administración de la justicia y en el gobierno” de la ciudad, sin especificar las modalidades de tal participación, porque ellas solamente pueden determinarse a partir de cada régimen político. Es distinta la ciudadanía en una monarquía que en una aristocracia o en una democracia.

inferiores y otras superiores, pues las defectuosas y pervertidas serán necesariamente inferiores a las perfectas (más adelante se pondrá en claro cómo entendemos esta perversión). Por consiguiente, también el ciudadano tendrá que ser distinto en cada régimen.¹² Por eso el que hemos definido es sobre todo el de una democracia; en los demás regímenes es posible, pero no necesariamente. En algunos no tiene función el pueblo, ni existe normalmente una asamblea, sino la que se convoca expresamente, y los procesos se reparten entre los distintos magistrados; así, en Lacedemonia los éforos juzgan los relativos a contratos, los gerontes los de asesinato, y análogamente otros magistrados los demás procesos. Lo mismo ocurre en Cartago: algunas magistraturas juzgan todos los procesos.

1275 b

Pero nuestra definición del ciudadano puede corregirse; en efecto, en los otros regímenes, no hay una magistratura indefinida para las funciones de miembro de la asamblea y juez, sino que corresponden a una magistratura determinada; pues a todos estos magistrados o a algunos de ellos se concede la facultad de deliberar y juzgar sobre todas las cuestiones o sobre algunas. Con esto resulta claro cuál es el ciudadano: llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad,¹³ y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía.

2. Prácticamente, sin embargo, suele definirse el ciudadano como aquel cuyos padres son ambos ciudadanos,¹⁴ y no solamente uno, el padre o la madre; algunos retrotraen más esta exigencia, por ejemplo a dos, tres o más antepasados. Cuando se da esta definición, sencilla y breve, se pregun-

¹² Véase nota 11. Aquí precisa que la definición esencial se aplica en toda su extensión en el régimen democrático, porque allí se maximiza la participación en la administración de la justicia y en el gobierno. En cambio en los demás regímenes esa participación es limitada y desaparece o es anulada en la tiranía, que es el polo opuesto, la no participación.

¹³ En sentido más restringido la ciudadanía no es un estatuto permanente y general, sino temporal y especial. La ejercen aquellos que han recibido la facultad de deliberar sobre los asuntos públicos, en general, o bien, sobre una agenda restringida de ellos, y ello por el tiempo que defina el régimen. La referencia a la pertenencia a la *Ekklesia* ateniense es obligada, porque ella caracterizaba al ciudadano, que deliberaba y decidía el contenido de la ley, dirimía conflictos y escogía a las autoridades políticas.

En otros regímenes, en cambio, esas funciones son entregadas a funcionarios del poder real o aristocrático, con poderes limitados.

¹⁴ Definición de la ciudadanía por el origen libre de los padres o los ancestros.

tan algunos cómo será ciudadano ese tercer o cuarto antepasado. Gorgias de Leontinos, quizá por estar en un apuro y también con ironía, dijo que así como son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, son también lariseos los hechos por sus fabricantes, pues hay algunos que son hacedores de lariseos. La cosa, sin embargo, es sencilla: si participaban de la ciudadanía según la definición que hemos dado, eran ciudadanos, ya que tampoco puede aplicarse la definición de “hijo de ciudadano y ciudadana” a los primeros habitantes o fundadores de una ciudad.

La cosa es más difícil cuando se trata de los que participaron de la ciudadanía a causa de una revolución, como los que hizo ciudadanos en Atenas Clístenes después de la expulsión de los tiranos; introdujo en las tribus, en efecto, muchos extranjeros y esclavos metecos. Pero lo que se discute en este caso no es quién es ciudadano, sino si lo es con justicia o sin ella. También podría uno preguntarse si en el caso de que alguien sea ciudadano injustamente, no dejará también por eso de ser ciudadano, puesto que injusto equivale a falso. Pero puesto que vemos que algunos gobiernan injustamente y decimos que gobiernan, aunque no con justicia, y hemos definido al ciudadano por cierto ejercicio de poder (pues, como hemos dicho, el que participa de tal poder es ciudadano), es evidente que debemos llamarlos ciudadanos.

1276 a

3. La cuestión de si esa denominación es justa o injusta está relacionada con la mencionada antes. Algunos, en efecto, se preguntan si un acto determinado es o no es un acto de la ciudad; por ejemplo, cuando una oligarquía o una tiranía se convierte en democracia.¹⁵ Entonces hay quienes incluso se niegan a cumplir los contratos y otras muchas obligaciones semejantes, so pretexto de que no fue la ciudad, sino el tirano, quien las contrajo, y de que algunos regímenes existen por la fuerza y no por ser convenientes para la comunidad. Y si existen también democracias que están en el mismo caso, los actos de tal régimen serán actos de la ciudad en la misma medida en que lo son los de la oligarquía y la tiranía. Esta cuestión parece conexas con el problema de cuándo se ha de decir que la ciudad es la misma o que ha dejado de ser la misma para ser otra.

El modo más trivial de resolver el problema es apelar a los habitantes y al lugar, pues el lugar y los habitantes pueden estar separados y habitar unos en un lugar y otros en otro. Esta dificultad, sin embargo, no es grave, pues el que la palabra ciudad tenga varios sentidos facilita la solución.

¹⁵ En este capítulo *demokratia* es sinónimo del sentido específico de *politeia*, o sea, democracia moderada o limitada y justa. Véase nota 10.

Igualmente podemos preguntarnos cuándo, habitando la población el mismo lugar, se ha de juzgar que la ciudad es una. No lo será, ciertamente, por las murallas, ya que se podría rodear el Peloponeso con una sola muralla. Tal es quizá el caso de Babilonia y toda agrupación cuyo ámbito es más bien el de un pueblo que el de una ciudad; de Babilonia se dice que al tercer día de haber sido tomada, no se había enterado una parte de la población. La consideración de esta dificultad será, sin embargo, más oportuna en otra ocasión.

El político no debe olvidar la cuestión del tamaño de la ciudad y de si conviene que esté constituida por un solo pueblo o por más; y en el caso de que unos mismo habitantes residan en el mismo lugar, ¿debe decirse que la ciudad es la misma mientras sea la misma la raza de los que la habitan, aunque se renueven continuamente por las muertes y los nacimientos, así como solemos decir que los ríos y las fuentes son los mismos aunque su corriente nazca y pase continuamente? ¿O, por el contrario, debe decirse que los hombres son los mismos por esa razón, pero que la ciudad es otra?

Pues si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen, si se altera específicamente y se hace diferente el régimen político, parecerá forzoso que la ciudad deje también de ser la misma, de igual modo que decimos de un coro que es uno cuando es cómico y que es otro cuando es trágico, aunque con frecuencia esté constituido por las mismas personas. Igualmente, de cualquier otra comunidad y composición decimos que es distinta cuando es distinta la forma de su composición; por ejemplo, decimos que es distinta la armonía de los mismos sonidos cuando es doria y cuando es frigia. Si esto es así, es evidente que al decir de una ciudad que es la misma se ha de tener sobre todo en cuenta el régimen y puede dársele el mismo nombre u otro, tanto si los que la habitan son los mismos como si son otros hombres completamente distintos¹⁶. En cuanto a si las obligaciones contraídas deben o no cumplirse cuando la ciudad cambia de régimen, esto es otra cuestión.

1276 b

4. Debemos considerar a continuación si ser hombre bueno y ciudadano excelente consiste en lo mismo o no. Pero si esto debe investigarse, hay que comprender primero mediante un bosquejo la virtud del ciudadano.

¹⁶ Lo esencial del razonamiento es que la unidad de la composición —que define al régimen— es la forma de la ciudad. Si la forma cambia, su antigua composición varía y deja de ser lo que era, para cobrar otro modo de ser. Toda sustitución de la constitución, en conclusión, significa que la comunidad tiene otra forma de soberanía o gobierno, es una ciudad distinta.

Así como el marino es un miembro de una comunidad, lo decimos también del ciudadano. Pues bien, aunque los marinos tienen distintas funciones¹⁷ (uno es remero, otro piloto, otro vigía, y otros tienen otras denominaciones semejantes), es evidente que la noción más exacta de cada uno será propia de su facultad, pero al mismo tiempo cierta noción común convendrá a todos: la seguridad de la navegación es obra de todos ellos, pues cada uno de los marinos la desea. Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra común que es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen; por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen. Ahora bien, puesto que hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano; en cambio, del hombre bueno decimos que lo es por una virtud perfecta única. Es claro, pues, que un buen ciudadano puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre.

Este problema puede abordarse también de otro modo discutiéndolo desde el punto de vista del régimen mejor. Es imposible que la ciudad se componga exclusivamente de hombres buenos, pero cada uno debe cumplir bien su función (*érgon*), y esto requiere virtud; por otra parte, como es imposible que todos los ciudadanos sean iguales, no será una misma la virtud del ciudadano y la del hombre bueno. En efecto, 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 bueno, ya que no es menester que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta. Además, la ciudad consta de elementos distintos: así como el viviente consta de alma y cuerpo, y el alma de razón y apetito, y la casa de marido y mujer, y la propiedad de amo y esclavo, de igual modo también la ciudad se compone de todos estos elementos y además de otros específicamente distintos; y por tanto es imposible que sea una misma la virtud de todos los ciudadanos, como no puede serlo en un coro la del corifeo y la del que está a su lado. Resulta, por tanto, claro que no se trata absolutamente de la misma.

1277 a

¹⁷ La idea de *érgon* nos remite a la función propia de cada actividad. De este modo Aristóteles aplica esa idea a la determinación de una función propia del ciudadano.

Esta cuestión antecede al problema de la virtud. En efecto, para Aristóteles toda actividad se realiza según la capacidad espontánea de quien la realiza o según su perfección, o sea, de acuerdo a la virtud. La virtud es la perfección de un acto. Si existe la actividad del ciudadano como tal, también es posible la perfección de la misma, y por lo mismo, la virtud ciudadana.

Pero ¿es posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y la del hombre bueno? Decimos que el gobernante recto debe ser bueno y prudente y que el político tiene que ser prudente. Incluso la educación del gobernante dicen algunos que debe ser distinta y así vemos que los hijos de los reyes se adiestran en la equitación y en la guerra; y Eurípides dice también: “No me interesan los refinamientos, sino lo que requiere la ciudad”, suponiendo que hay una educación propia del gobernante. Si la virtud del buen gobernante y la del hombre bueno es la misma, pero también es ciudadano el gobernado, no puede ser la del ciudadano absolutamente la misma que la del hombre, aunque pueda serlo la de algún ciudadano; porque la virtud del gobernante no es la misma que la del ciudadano, y quizá por esto dijo Jasón que tenía hambre cuando no era tirano, dando a entender que no sabía ser un particular.

Pero, por otro lado, se elogia el ser capaz de mandar y de obedecer, y la virtud de un ciudadano digno parece consistir en ser capaz tanto de mandar como de obedecer bien.¹⁸ Por tanto, si afirmamos que la virtud del hombre bueno es de mando y la del ciudadano de mando y obediencia, no pueden ser ambas igualmente laudables. Si parece, pues, que el gobernante y el gobernado deben aprender cosas distintas y no las mismas, y el ciudadano debe entender y participar de unas y otras, la consecuencia es fácil de comprender.

Existe, en efecto, un gobierno propio del amo, y llamamos así al que se ejerce acerca de los servicios necesarios, que el que manda no necesita saber hacer, sino más bien utilizar; lo otro sería servil. Llamo lo otro a ser capaz de desempeñar los trabajos de servicio. Decimos que hay varias clases de esclavos, pues sus oficios son varios. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales; éstos son, como da a entender su nombre, los que viven del trabajo de sus manos, a los cuales pertenece el artesano. Por eso antiguamente los artesanos no participaron en algunas ciudades de las magistraturas hasta que vino la democracia extremada.

1277 b

Indudablemente, el hombre bueno, el político y el buen ciudadano no deben aprender los trabajos de esa clase de subordinados, a no ser para utilizarlos de un modo completamente personal; pero hay un cierto mando en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres, y ése decimos que es el imperio político, que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser general de caballería sirviendo a las órdenes de otro, y general de infantería sirviendo bajo el mando de otro y

¹⁸ La perfección de la participación en los asuntos públicos consiste en saber ser gobernado y en saber gobernar.

siendo jefe de regimiento y compañía. Por eso se dice con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido. La virtud de éstos es distinta, pero el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, y la virtud del ciudadano consiste precisamente en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista.¹⁹

Las dos cosas son propias del hombre bueno; y si la templanza y la justicia tienen forma distinta en el que manda y en el que obedece pero es libre, es evidente que la virtud del hombre bueno, por ejemplo su justicia, no puede ser una, sino que tendrá formas distintas según las cuales gobernará o será gobernado, así como son distintas la templanza y la fortaleza del hombre y de la mujer (el hombre parecería cobarde si fuera valiente como es valiente la mujer, y la mujer parecería habladora si fuera modesta como lo es el hombre bueno); pues también es distinta la administración del hombre y la de la mujer (la función del primero es adquirir, la de ésta guardar). Sólo la prudencia del gobernante es una virtud peculiar suya; las demás parecen ser necesariamente comunes a gobernados y gobernantes; pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como el que fabrica la flauta y el gobernante como el flautista que la usa.²⁰

Estas consideraciones ponen de manifiesto si la virtud del hombre bueno y la del ciudadano cabal son la misma o distintas, y en qué sentido son una misma y en cuál son distintas.

5. Queda todavía una cuestión pendiente acerca del ciudadano. El verdadero ciudadano ¿es sólo aquel que puede participar del poder, o deben considerarse ciudadanos también los obreros? Si debemos considerar ciudadanos a los que no participan de las magistraturas, no es posible que aquella virtud mencionada pertenezca a todo ciudadano, puesto que éstos serían también ciudadanos. Y si ninguno de ellos es ciudadano, ¿en qué clase deberemos colocar a cada uno? No son, en efecto, metecos ni extranjeros. Pero ¿no hemos de contestar que de ese argumento no se sigue ningún absurdo? Pues tampoco los esclavos, ni los libertos, pertenecen a ninguna de las clases mencionadas. La verdad es que no debemos conside-

1278 a

¹⁹ Se repite la idea subrayada en la nota 18.

²⁰ La acción gobernante también sigue el canon de su perfectibilidad. La virtud o perfección de la actividad gobernante se denomina prudencia. La *phrónesis*, prudencia o sabiduría práctica, en el campo de los asuntos públicos, consiste en la virtud del gobernante para aplicar la recta razón en la consecución del bien público. La razón no se aplica para saber o conocer la verdad teórica, sino la opinión verdadera y ésta se refiere a aquello que es probable, y, por lo mismo, verosímil.

rar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad, ya que ni siquiera los niños son ciudadanos en el mismo sentido que los hombres, sino que éstos lo son en absoluto y los niños en virtud de un supuesto, pues son ciudadanos, pero imperfectos. En los tiempos antiguos y en algunos lugares, los obreros eran esclavos o extranjeros, y por esto también hoy lo son la mayoría. La ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero; y en el caso de que lo considere ciudadano, la virtud del ciudadano que antes se explicó no habrá de decirse de todos, ni siquiera de los libres solamente, sino de los que están exentos de los trabajos necesarios. De los que realizan los trabajos necesarios, los que los hacen para servicio de uno sólo son esclavos, y los que sirven a la comunidad, obreros y labradores. Llevando un poco más adelante esta consideración pondremos de manifiesto la situación en que se encuentran, pues se aclara con sólo explicar un poco lo que ya hemos dicho.

6. Puesto que existen varios regímenes políticos, tiene que haber también necesariamente varias clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados, de suerte que en algún régimen tendrán que ser ciudadanos el obrero y el campesino, y en algunos esto será imposible, por ejemplo, en uno de los llamados aristocráticos, en que las dignidades se conceden según las cualidades y los méritos; no es posible, en efecto, que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de obrero o campesino. En las oligarquías, el campesino no puede ser ciudadano (ya que la participación en las magistraturas corresponde a las grandes propiedades), pero el obrero sí puede serlo, porque la mayoría de los artesanos se enriquecen. En Tebas había una ley que prohibía participar del poder al que no llevase diez años retirado del comercio, pero en muchos regímenes la ley llega hasta a admitir a los extranjeros; en algunas democracias basta ser hijo de una ciudadana para ser ciudadano, y en el mismo caso están en muchos sitios los hijos ilegítimos. Pero como sólo por falta de ciudadanos legítimos conceden a éstos la ciudadanía (pues usan de tales leyes por escasez de población), cuando la muchedumbre aumenta los van eliminando poco a poco, primero a los hijos de esclavo o esclava, después a los de mujeres ciudadanas, y por último sólo consideran ciudadanos a aquellos cuyos padres lo son ambos.

Esto pone, pues, de manifiesto que hay muchas clases de ciudadanos y que se llama principalmente ciudadano al que participa de los honores; así dice Homero “como un extranjero a quien no se honra”; pues el que no participa de los honores es como un meteco. Cuando esto se hace de un modo encubierto, es con el fin de engañar al resto de la población.

Lo dicho pone en claro si se deben considerar la misma o distintas la

virtud del hombre bueno y la del ciudadano cabal, que en algunas ciudades el hombre bueno y el buen ciudadano coinciden y en otras no, y que este último no es cualquiera, sino el político y que tiene autoridad o puede tenerla, por sí mismo o con otros, en la dirección de los asuntos de la comunidad. 1278 b

B. Los regímenes o constituciones políticas básicas
(Capítulos 6-8)

6. Una vez determinadas estas cuestiones, hemos de considerar después si debemos admitir un sólo régimen o más, y si más, cuáles y cuántos, y qué diferencias hay entre ellos. Una constitución es una ordenación de todas las magistraturas, y especialmente de la suprema, y es supremo en todas partes el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen.²¹ Por ejemplo, en las constituciones democráticas es soberano el pueblo, y por el contrario, la minoría en las oligarquías, y así decimos también que su régimen es distinto, y lo mismo argumentaremos respecto de los demás.

Tendremos que determinar primero con qué fin se constituye la ciudad y cuántas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la vida en comunidad. En los primeros capítulos, en los que definimos la administración doméstica y la autoridad del amo, hemos dicho entre otras cosas que el hombre es por naturaleza un animal político y, por tanto, aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia, si bien es verdad que también los une la utilidad común, en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar. Este es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente; pero también se reúnen simplemente para vivir, y constituyen la comunidad política, pues quizá en el mero vivir existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades.²² Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos padecimientos por afán de vivir, y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural.

También es fácil exponer las distintas clases de gobiernos que hemos definido muchas veces en los tratados exotéricos. El gobierno del amo, aunque en verdad la conveniencia del esclavo y del amo por naturaleza es

²¹ Esta segunda definición de *politeia* es más completa: ordenación de las instituciones gubernativas, en especial del gobierno mismo. Véase más atrás 1275 a y nota 9.

²² Sobre *zeen*, vivir, y *eu zeen*, bien vivir, véase 1252 b 27-30 y nota 4.

una misma, no deja por eso de ejercerse, sin embargo, según la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente según la del esclavo; pues si el esclavo perece no puede subsistir el señorío del amo. El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica, o persigue el interés de los gobernados o un interés común a ambas partes, pero esencialmente el de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, la medicina y la gimnasia, aun cuando accidentalmente puedan perseguir el interés de los mismos que las ejercen, pues nada impide que el maestro de gimnasia también sea en ocasiones uno de los que hacen gimnasia, lo mismo que el piloto es siempre uno de los navegantes. El maestro de gimnasia o el piloto se proponen el bien de los dirigidos, pero cuando se convierten en uno de éstos, participan accidentalmente de la utilidad, pues entonces el uno se convierte en navegante, y el otro, aun siendo maestro de gimnasia, en uno de los que se ejercitan. Igualmente, cuando se trata del gobierno de la ciudad, siempre que esté constituido a base de la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que éstos gobiernen por turno, por estimarse justo que sirvan primero turnándose, como es natural, y que después otros atiendan a su interés, lo mismo que antes ellos, al gobernar, miraban por el interés de los otros.²³ Ahora, por las ventajas que se obtienen de los cargos públicos y del ejercicio del poder, los hombres quieren mandar continuamente, como si los gobernantes fuesen enfermizos y sólo disfrutasen de salud mientras están en funciones; ciertamente no perseguirían entonces los cargos con más afán.

1279 a

Es evidente, pues, que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el 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.

7. Una vez precisadas estas cuestiones, hay que considerar a continuación cuántas y cuáles son las formas de gobierno, y en primer lugar las rectas, ya que después de definir éstas, resultarán claras también sus desviaciones. Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo y gobierno es el

²³ En el régimen democrático ateniense las magistraturas políticas y judiciales, en su gran mayoría, eran ocupadas por sorteo y duraban un período corto, con el objeto de producir una amplia votación de los cargos públicos entre los ciudadanos. Como excepción se elegían por voto mayoritario los mandos militares y las judicaturas encargadas de conocer asuntos relacionados con el comercio exterior.

elemento soberano de las ciudades,²⁴ necesariamente será soberano o un individuo, o la minoría, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan en vista del bien común, esos regímenes serán necesariamente rectos,²⁵ y aquellos en que se gobierne atendiendo al interés particular del uno, de los pocos o de la masa serán desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los miembros de una ciudad, o deben participar de sus ventajas.

De los gobiernos unipersonales, solemos llamar monarquía al que mira al interés común; al gobierno de unos pocos, pero más de uno, aristocracia, sea porque gobiernan los mejores (áristoi), o porque se propone lo mejor (áriston) para la ciudad y para los que pertenecen a ella; y cuando es la masa la que gobierna en vista del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república (politeia); y con razón, pues un individuo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número mayor es difícil que descuelle en todas las cualidades; en cambio puede poseer extremadamente la virtud guerrera, porque ésta se da en la masa. Por ello, en esta clase de régimen el poder supremo reside en el elemento defensor, y participan de él los que poseen las armas. Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, la democracia de la república. La tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía busca el de los ricos, y la democracia el interés de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad.

1279 b

8. Hay que decir un poco más ampliamente en qué consiste cada uno de estos regímenes. En efecto, la cuestión tiene algunas dificultades, y es propio del que la estudia desde todos los puntos de vista y no mira únicamente a la práctica de no pasar por alto ni dejar de lado ningún aspecto, sino poner en claro la verdad sobre cada uno de ellos.

La tiranía es, como se ha dicho, una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política; hay oligarquía cuando ejercen sobe-

²⁴ Tercera definición de *politeia*. Se enfatiza el carácter soberano del elemento gobernante (*políteuma*), que es aquel que en último término detenta y ejerce la autoridad. En este sentido *políteuma* designa el principio gobernante, y, en este sentido, el régimen (*politeia*) es el gobierno (*políteuma*). Véase la famosa fórmula *políteuma d'estin e politeia*, el gobierno (o el elemento gobernante soberano) es el régimen o constitución, en 1276 b11 y nota 21.

²⁵ Se expresa en este texto el criterio cualitativo para determinar la bondad, legitimidad y legalidad de un régimen político: la realización del bien común (*tò koinòn symphéron*).

ranía en el régimen los que tienen fortuna; y, por el contrario, democracia cuando la ejercen los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres. Una primera dificultad se refiere a la definición. Si ejerciese la soberanía en la ciudad la mayoría, pero ésta fuese rica, y, recíprocamente, si se diera el caso de que los pobres fuesen menos que los ricos y al mismo tiempo ejercieran la soberanía en un régimen, podría parecer que no se han definido bien los regímenes, puesto que hemos dicho que la democracia consiste en la soberanía de la masa, y la oligarquía en la de un número pequeño. Si, por otra parte, se definen los regímenes combinando la prosperidad con la minoría y la pobreza con el gran número, y se llama oligarquía al régimen en que tienen las magistraturas los ricos, que son pocos en número, y democracia aquel en que la tienen los pobres, que son muy numerosos, tropezamos con otra dificultad: pues ¿cómo llamaremos a los regímenes que acabamos de mencionar, a aquel en que los ricos sean más numerosos, y aquel en que haya menos pobres, pero unos y otros sean, respectivamente, soberanos, si no hay ningún otro régimen fuera de los mencionados?

Este razonamiento parece poner de manifiesto que el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es un accidente, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo, de las democracias, porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por esto sucede que las causas citadas no lo son de esa diferencia); lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia; pero acontece, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos tienen prosperidad, aunque de la libertad participan todos; y éstas son las causas por las que unos y otros reclaman el poder.

1280 a

Los regímenes políticos y sus variedades

(Libro IV, capítulos 1-12)

A. El método para clasificar los regímenes políticos

1. En todas las artes y ciencias que no son parciales, sino que abarcan por completo un género de objetos, corresponde a una sola considerar lo referente a cada género; por ejemplo, qué ejercicio conviene a qué cuerpo, cuál es el mejor (pues necesariamente el mejor ejercicio será adecuado para el que tenga mejor naturaleza y esté mejor dotado), y qué ejercicio concreto

conviene a la mayoría (pues también esto es misión de la gimnástica); más aún: si hay alguien que no desea la constitución física ni el conocimiento de que es capaz en lo relativo a la gimnasia, será igualmente misión del maestro de gimnasia y del entrenador proporcionarle la capacidad inferior que desee. Y lo mismo vemos que ocurre con la medicina, la construcción de barcos, la fabricación de vestidos y todas las demás artes.²⁶

Es evidente, por tanto, que también cuando se trata del régimen político corresponde a una misma ciencia considerar cuál es el mejor y qué cualidades debería tener para responder mejor a nuestros deseos si no existiera ningún obstáculo exterior, y qué régimen es adecuado a quiénes; porque para muchos es quizá imposible lograr el mejor, de modo que al buen legislador y al verdadero político no se les debe ocultar cuál es el régimen mejor en absoluto ni cuál es el mejor dadas las circunstancias, ni un tercero, el fundado en un supuesto previo, pues también debe poder considerar, en un régimen dado, como se estableció en un principio, y de qué modo, una vez establecido, podría conservarse más tiempo. Me refiero, por ejemplo, a una ciudad que no se gobierne por el régimen mejor, esté desprovista de los recursos necesarios y tampoco tenga el mejor régimen posible dadas sus circunstancias, sino alguno inferior.

Además de todo esto debe conocer el régimen que se adapta mejor a todas las ciudades, pues la mayoría de los que han tratado de política, aunque acierten en lo demás, fallan en lo práctico. En efecto, no hay que

²⁶ Aristóteles hace una analogía entre el arte gimnástico y el estudio de los regímenes políticos o constituciones. En efecto, existen cuatro modalidades de la gimnasia:

- 1) los mejores ejercicios en sí, o absolutamente;
- 2) los ejercicios que se adaptan a determinado tipo de cuerpo humano;
- 3) los ejercicios que se adaptan a la obtención de una determinada destreza física;
- 4) los ejercicios que mejor se adaptan a la mayoría de los hombres.

De este modo se establece un analogado principal que permite establecer la analogía con los estudios constitucionales:

- 1) Análisis del mejor régimen en sí.
- 2) Estudio de la mejor constitución, dada una realidad determinada, o sea, un fundamento real (*hypokeiménon*) que actúa como circunstancia condicionante.
- 3) Estudio de las constituciones construidas sobre una idea o supuesto previo (*hypothesis*).
- 4) Análisis de la constitución que conviene a la mayor parte de las ciudades.

considerar exclusivamente el mejor régimen, sino también el posible e igualmente el que es relativamente fácil de alcanzar y adecuado para todas las ciudades. Pero el hecho es que los unos buscan exclusivamente el régimen más elevado, que requiere abundancia de recursos, y los otros, proponiendo alguna forma más común, suprimen los regímenes existentes y alaban el de Lacedemonia o algún otro; y el legislador debería introducir un régimen tal que los ciudadanos pudieran fácilmente ser inducidos a aplicarlo y vivir de acuerdo con él partiendo de los existentes, porque no es menor empresa reformar un régimen que organizarlo desde el principio, como no es menos desaprender que aprender desde el principio. Por eso, además de reunir las condiciones mencionadas, el legislador debe poder remediar las faltas de los regímenes existentes, como se dijo también antes. Esto le será imposible si ignora cuántas formas de régimen hay. Hay quienes piensan que existe una sola democracia y una sola oligarquía, pero esto no es verdad; de modo que al legislador no deben ocultársele cuántas son las variedades de cada régimen y de cuántas maneras pueden componerse. Esta misma prudencia le hará ver también las mejores leyes y las más adecuadas a cada régimen, pues las leyes deben ordenarse, y todos las ordenan, a los regímenes, y no los regímenes a las leyes. Régimen político (*politeia*) es la organización de las magistraturas en las ciudades, cómo se distribuyen, cuál es el elemento soberano y cuál es el fin de la comunidad en cada caso;²⁷ las leyes, por su parte, son independientes de las características del régimen, y según ellas deben mandar los gobernantes y vigilar a los transgresores. De modo que es evidente que el legislador debe conocer las variedades de cada régimen y su número incluso para establecer las leyes, porque no es posible que las mismas leyes convengan a todas las oligarquías o a todas las democracias, ya que existen varias y no una sola democracia u oligarquía.

1289 a

2. En la primera investigación sobre las distintas formas de gobierno hemos distinguido tres regímenes justos, la monarquía, la aristocracia y la república, y tres perversiones de los mismos: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, y la democracia de la república; hemos hablado también de la aristocracia y de la monarquía (porque el considerar el régimen mejor equivale a hablar de los regímenes así llamados, pues ambos pretenden estar constituidos sobre la base de la virtud provista de recursos), y hemos determinado además las diferencias entre la aristocracia y la monarquía, y cuándo debe adoptarse la monarquía. Réstanos hablar de la

²⁷ Cuarta definición de *politeia*.

república (*politeia*), que lleva el nombre común a todos los regímenes, y de los demás; la oligarquía, la democracia y la tiranía.

Es evidente cuál es la peor y cuál la segunda de estas perversiones: necesariamente la peor será la perversión del régimen mejor y más divino; ahora bien, la monarquía, o lo es únicamente de nombre, o se funda necesariamente en la gran superioridad del que reina; de modo que la tiranía, siendo la peor perversión, es la más distante de una constitución; en segundo lugar, la oligarquía (pues la aristocracia dista mucho de esta forma de gobierno), y la más moderada es la democracia.

1289 b

Otro autor anterior²⁸ ha hecho la misma clasificación, pero su punto de vista es distinto, pues juzga que si todos estos regímenes son buenos, por ejemplo, si es buena la oligarquía y los demás, la democracia es el peor, pero en cambio es el mejor si son malos. Nosotros, por el contrario, afirmamos que estas formas son completamente defectuosas, y que no es exacto decir que una oligarquía es mejor que otra, sino menos mala.

Pero dejemos por ahora esta discusión y distingamos, en primer lugar, cuántas variedades existen de cada régimen, puesto que hay varias formas de democracia y de oligarquía; en segundo lugar, cuál es la más universal y cuál la preferible después del régimen mejor, y en el caso de que exista algún otro régimen aristocrático y bien constituido, pero adecuado para la mayoría de las ciudades, cuál es éste; y en tercer lugar, cuál de los otros es preferible y para quiénes, pues quizá algunos necesitarán más bien una democracia que una oligarquía, y otros más bien ésta que aquella. Después habrá que considerar cómo deben establecerse estos regímenes, es decir, las distintas formas de democracia y de oligarquía; y finalmente, cuando hayamos estudiado brevemente estos puntos en la medida de lo posible, intentaremos exponer en qué estriban la destrucción y la conservación de los regímenes, tanto en general como de cada uno en particular, y cuáles suelen ser las causas de ello.²⁹

²⁸ Platón, *Político*, 302 c-303 c, sostiene que la oligarquía y la democracia son buenas o malas según que en ellas se gobierne de acuerdo o no con la ley.

²⁹ El tema de los cambios institucionales y las revoluciones son analizados por Aristóteles en el libro V, Cap. 1 a 12. Los textos que están recogidos en la parte final de esta antología abarcan los capítulos 1 al 4, donde se expone la teoría general.

B. Tipología de los regímenes políticos
Capítulos 3-10

3. La causa de que existan diversos regímenes es que toda ciudad tiene varias partes. En primer lugar, vemos que todas las ciudades están compuestas de familias; después, de esta muchedumbre forzosamente unos son ricos, otros pobres y otros de condición intermedia, y los ricos están armados y los pobres sin armas. Del pueblo, vemos que unos son campesinos, otros comerciantes y otros obreros. Aun entre los ciudadanos distinguidos se establecen diferencias según su riqueza y la magnitud de su hacienda, por ejemplo, por la cría de caballos; esto, en efecto, no pueden hacerlo fácilmente sino los ricos, y por eso en los tiempos antiguos todas las ciudades cuya fuerza consistía en la caballería estaban gobernadas por oligarquías, y utilizaban los caballos en las guerras contra sus vecinos; así los eritreos, los calcidios y los magnesios de las orillas del Meandro, y otros muchos pueblos de Asia. Además de las diferencias fundadas en la riqueza existen las que se fundan en el linaje o en la virtud, o en cualquier otra condición de las que hemos dicho, al hablar de la aristocracia, que constituyen un elemento de la ciudad. Allí explicamos cuántos son los elementos necesarios de toda ciudad.

1290 a

Pues bien, de estas partes, unas veces participan todas en el gobierno y otras un número mayor o menos; es evidente, por tanto, que tiene que haber varios regímenes, diferentes entre sí por su forma, puesto que estas partes suyas tienen también diferentes formas. En efecto, el régimen es una ordenación de las magistraturas, que todos distribuyen según el poder de los que participan de ellas o según alguna igualdad común a todos ellos (quiero decir, por ejemplo, a los pobres o a los ricos o a ambas clases).³⁰ Por consiguiente, es forzoso que existan tantos regímenes como ordenaciones según las superioridades y las diferencias de las partes.

Sin embargo, parecen existir principalmente dos, y lo mismo que los vientos se llaman vientos del norte y vientos del sur y los otros se consideran como modificaciones de éstos, así también se establecen dos formas de

³⁰ El texto quiere decir lo siguiente: la constitución es un ordenamiento de las posiciones de poder. Estas posiciones se distribuyen según el criterio establecido por cada régimen. Así, en la oligarquía se privilegia a los ricos, en la democracia a los pobres y en el régimen llamado *politeia* se sigue un principio distributivo de igual libertad, a partir del cual pobres y ricos participan equitativamente de las posiciones y funciones de poder.

gobierno; la democracia y la oligarquía.³¹ Pues la aristocracia la clasifican como una forma de la oligarquía por considerarla como una cierta oligarquía, y la llamada república como una democracia, lo mismo que el viento del oeste se considera como una modificación del viento norte y el del este como una modificación del viento sur. Algo semejante ocurre también con las armonías, según dicen algunos. También ahí se establecen dos modos, el dorio y el frigio, y las otras combinaciones se llaman unas dorias y otras frigias. Este es, pues, el punto de vista que suele adoptarse acerca de los regímenes; pero nuestra división es más verdadera y mejor: una o dos formas están bien constituidas, y las otras son desviaciones: en un caso, de la armonía bien combinada; en el otro, del régimen mejor; las formas oligárquicas son las más estridentes y despóticas; las democráticas, las más lánguidas y blandas.

4. No debe considerarse la democracia de un modo absoluto, como algunos suelen hacerlo actualmente, como el régimen en el cual el elemento soberano es la multitud, pues también en las oligarquías y en todas partes ejerce la soberanía el elemento más numeroso; ni tampoco la oligarquía como el régimen en el cual ejercen la soberanía unos pocos. Pues si el número total de ciudadanos fuera de mil trescientos y de éstos mil fueran ricos y no diesen participación en el gobierno a los trescientos pobres pero libres e iguales a ellos en todos los demás respectos, nadie diría que su gobierno era democrático; y análogamente, si hubiera unos pocos pobres, pero más fuertes que los más numerosos ricos, nadie llamaría a tal régimen una oligarquía si los ricos no participaban de los honores. Debe decirse más bien que hay democracia cuando son los libres los que tienen la soberanía, y oligarquía cuando la tienen los ricos; pero da la coincidencia de que los primeros constituyen la mayoría y los segundos son pocos, pues libres son muchos, pero ricos pocos.³² Y si las magistraturas se distribuyeran según la estatura, como dicen algunos que se hace en Etiopía, o según la belleza, el régimen sería oligárquico, pues el número de los ciudadanos hermosos y de gran estatura es reducido. Pero no bastan estas notas para distinguir estos regímenes; puesto que tanto en una democracia como en una oligarquía hay varios elementos, hemos de proseguir nuestro análisis diciendo que ni los

1290 b

³¹ Hay dos formas muy difundidas de régimen político: el régimen popular y el oligárquico.

³² Definiciones de democracia y oligarquía. En ambos regímenes los ciudadanos son los individuos varones libres, pero en el primero son mayoría (*pléthos*) los pobres y ellos tienen mayor gravitación en la Asamblea; en cambio, con el segundo, el poder está radicado en la minoría de los ricos.

libres constituyen una democracia si son pocos y ejercen el poder sobre un número mayor de hombres no libres (como en Apolonia del mar Jónico y en Tera, donde tenían los honores los que se distinguían por su nobleza y habían sido los primeros colonos, que eran poco numerosos y ejercían la soberanía sobre muchos); ni los ricos constituyen una oligarquía si ejercen el poder en virtud de su número, como antiguamente en Colofón (donde la mayoría de los ciudadanos poseían grandes haciendas antes de la guerra contra los lidios), sino que el régimen es una democracia cuando los libres y pobres, siendo los más, ejercen la soberanía, y una oligarquía cuando la ejercen los ricos y nobles, siendo pocos.

Hemos dicho que hay diversos regímenes, y por qué causa. Digamos ahora por qué son más de los mencionados, y cuáles, y por qué razón, tomando como principio el antes enunciado. Hemos convenido en que toda ciudad tiene no una, sino varias partes. Si nos propusiéramos establecer las clases de animales definiríamos primero las partes que necesariamente ha de tener todo animal, por ejemplo, algunos órganos de sensación, otros para recibir y digerir el alimento, como la boca y el vientre, y además las partes con que cada uno de ellos se mueve; dando por sentado que sólo fueran éstas, existirían diferencias dentro de cada una de ellas, por ejemplo, habría varias clases de boca, de vientre y de órganos de sensación, así como de partes motoras, y el número de las posibles combinaciones daría lugar necesariamente a varias clases de animales (pues no es posible que el mismo animal tenga varias bocas diferentes, ni orejas), de suerte que una vez recogidas todas las combinaciones posibles, constituirían las distintas clases de animales, y tantas clases de animales como combinaciones de las partes necesarias existieran.

Lo mismo ocurre con los regímenes mencionados; también las ciudades constan, no de una sino de muchas partes, como hemos dicho muchas veces. Una está constituida por la muchedumbre de ciudadanos dedicados a la alimentación: los llamados campesinos; la segunda por los llamados obreros (ésta es la dedicada a los oficios sin los cuales la ciudad no puede administrarse; de estos oficios unos tienen que existir necesariamente y otros son de lujo o para el bienestar); una tercera es la de los mercaderes (quiero decir los que se dedican a comprar y vender y al comercio al por mayor y menor); la cuarta es la de los braceros; la quinta, la de los defensores, que no es menos necesaria que las otras si la ciudad no quiere ser reducida a la esclavitud por los que la ataquen, y ¿no sería imposible que mereciera llamarse ciudad la que fuera por naturaleza esclava? Pues la ciudad se basta a sí misma, y el esclavo no se basta a sí mismo. Por eso esta cuestión, si bien está tratada en la *República* con ingenio, no lo está de un

modo suficiente.³³ Sócrates afirma que la ciudad consta de cuatro elementos absolutamente necesarios, y dice que éstos son un tejedor, un labrador, un zapatero y un albañil; después, considerando que éstos no se bastan, añade un herrero, los pastores que se requieran para el ganado necesario y además un comerciante al por mayor y otro al por menor; y esto constituye para él la plenitud de la ciudad primaria, como si toda ciudad se constituyera en vista de las necesidades de la vida, y no preferentemente por causa del bien, y necesitara por igual de zapateros y campesinos. El elemento defensor no lo concede hasta que la ciudad ha acrecentado su territorio y, al echar mano al del vecino, se ve reducida a la guerra. Sin embargo, aun entre los cuatro elementos, o cualquiera que sea su número, que participan del gobierno tiene que haber necesariamente alguno que haga justicia y juzgue, y lo mismo que el alma debe considerarse por parte del animal más que el cuerpo, también debe considerarse que partes tales como la clase guerrera, la que desempeña la administración de justicia y la deliberativa, que es obra de la prudencia política, pertenecen más a la ciudad que las ordenadas a la satisfacción de las necesidades. Y nada importa para nuestro razonamiento que estas funciones estén a cargo de clases separadas o de las mismas, pues ocurre con frecuencia que los que llevan las armas y los que trabajan la tierra son los mismos. De suerte que si unas y otras han de considerarse partes de la ciudad, es evidente que el elemento armado es necesariamente una parte de la ciudad. Una séptima clase es la de los que sirven a la ciudad con su patrimonio, la que llamamos los ricos; la octava es la que sirve en los servicios públicos y las magistraturas, puesto que sin magistrados no puede existir la ciudad. Tiene que haber, por tanto, algunos ciudadanos capaces de ejercer las magistraturas y desempeñar los servicios públicos, de un modo permanente o por turno. Quedan las clases que acabamos de definir: la deliberativa y la que juzga en caso de litigio. Si la ciudad, pues, tiene que contar con todos estos elementos y todos han de desempeñar sus funciones bien y justamente, tendrá que haber algunos ciudadanos que participen de la virtud de los políticos. Muchos opinan que las demás capacidades pueden darse en los mismos ciudadanos, por ejemplo, que los mismos pueden ser a la vez guerreros, campesinos y artesanos, o también los que ejercen las funciones deliberativa judicial: todos pretenden tener la virtud necesaria y creen ser capaces de desempeñar la mayoría de las magistraturas; pero es imposible que los mismos ciudadanos sean a la vez pobres y ricos. Por eso éstos parecen constituir principalmente las partes de la ciudad: los ricos y los pobres. Además, como generalmente los ricos son pocos y los pobres

1291 b

³³ *República*, II, 369 b -371 e.

muchos, estas partes de la ciudad aparecen como contrarias, de modo que la preponderancia de una u otra constituye los regímenes, y éstos parecen ser dos: la democracia y la oligarquía.

Ya hemos dicho que hay diversos regímenes y por qué causa. Digamos ahora que también hay varias clases de democracia y de oligarquía. También esto resulta evidente por lo que hemos dicho, pues hay varias clases dentro del pueblo y de los ciudadanos distinguidos. Así, entre las del pueblo una es la de los campesinos, otra la que se dedica a los oficios, otra la de los mercaderes, dedicados a la compra y a la venta, otra la de los marinos, y, dentro de ella, los marinos de guerra, los mercantes, los piratas, los pescadores. (En muchos lugares cada una de estas clases comprende una gran masa de población, como los pescadores en Tarento y Bizancio, los tripulantes de trirremes en Atenas, los mercantes en Egina y Quíos, los piratas en Tenedos.) Además de estas clases existe la de los jornaleros y la de aquellos que tienen una hacienda tan pequeña que no les permite ningún ocio, y la de los libres cuyos padres no son ambos ciudadanos, y quizá otras. Entre los ciudadanos distinguidos se dan diferencias según su riqueza, nobleza, virtud, educación y otras condiciones análogas. La primera forma de democracia³⁴ es la que se funda principalmente en la igualdad. Y la ley de tal democracia entiende por igualdad que no sean más en nada los pobres

³⁴ En este párrafo se expone una tipología de los regímenes democráticos, que se repite parcialmente en el capítulo 6. Estas se exponen aquí en forma comparativa:

Capítulo 4

1. Democracia fundada en la igualdad completa de ricos y pobres. (125 1b-30-39.)
2. Democracia censitaria (con requisitos moderados de bienes). (1291 b 39-41.)
3. Democracia basada en pertenencia estricta al linaje de los libres, como requisito para acceder a la ciudadanía. Supremacía de la ley. (1292 a 1-2.)
4. Democracia abierta a todos los ciudadanos. Supremacía de la ley.
5. Democracia extrema, donde la mayoría se impone arbitrariamente sobre la minoría. No hay bien común, ni régimen legal. (1292 a 4-37.)

Capítulo 6

1. Democracia censitaria moderada. (1292 b 32-39.)
2. Democracia abierta a todos. Supremacía de la ley. (1292 b 39-41.)
3. Democracia extrema: gobierno de las masas y ausencia de la ley. (1292 b 41-1293 a10.)

que los ricos, ni dominen los unos sobre los otros, sino que ambas clases sean semejantes. Pues si la libertad, como suponen algunos, se da principalmente en la democracia, y la igualdad también, esto podrá realizarse mejor si todos participan del gobierno por igual y en la mayor medida posible. Y como el pueblo constituye el mayor número y prevalece la decisión del pueblo, este régimen es forzosamente una democracia. Esta es, pues, una forma de la democracia. Otra es aquella en que las magistraturas se fundan en las categorías tributarias, pero siendo bajo el nivel de éstas, el que posee algún patrimonio puede participar en el gobierno, y el que lo ha perdido no. Otra forma es aquella en la cual todos los ciudadanos no descalificados participan del gobierno, pero la soberanía corresponde a la ley. Otra, aquella en que todos participan de las magistraturas, con la única condición de ser ciudadanos, pero el poder supremo corresponde a la ley. Otra coincide en todo con ésta, excepto que el soberano es el pueblo y no la ley: esto tiene lugar cuando tienen la supremacía los decretos y no la ley. Y ocurre esto por causa de los demagogos, sino que son los mejores ciudadanos los que tienen la preeminencia, pero donde las leyes no tienen la supremacía surgen los demagogos. Pues el pueblo se convierte en monarca, constituyendo uno con muchos, porque los muchos tienen el poder no como individuos, sino en conjunto. Homero dice que no es bueno el gobierno de muchos, pero no está claro a qué gobierno de muchos se refiere, si a éste o al gobierno de muchos individuos. Un pueblo así, como monarca, trata de ejercer el poder monárquico no obedeciendo a la ley, y se convierte en un déspota, de modo que los aduladores son honrados y esta clase de democracia es, respecto a las demás, lo que la tiranía entre las monarquías. Por eso el espíritu de ambos regímenes es el mismo, y ambos ejercen un poder despótico sobre los mejores, los decretos del pueblo son como los edictos del tirano, y el demagogo y el adulador son una y la misma cosa; unos y otros son los más poderosos en sus regímenes respectivos, los aduladores con los tiranos, y los demagogos con los pueblos de esa condición. Ellos son los responsables de que los decretos prevalezcan sobre las leyes, trayendo todos los asuntos al pueblo; pues deben su importancia al hecho de que todo está al arbitrio del pueblo y la opinión popular lo está al suyo, porque el pueblo los obedece. Además, los que tienen alguna queja contra los magistrados dicen que el pueblo debe juzgar la cuestión, y el pueblo acepta la invitación complacido, de modo que todas las magistraturas se disuelven. Podría parecer justa la objeción del que dijera que tal régimen será una democracia, pero no una república, porque donde las leyes no tienen autoridad no hay república. La ley debe estar por encima de todo, y los magistrados y la república deben decidir únicamente de los casos particulares. De suerte que

1292 a

si la democracia es una de las formas de gobierno, una organización tal que en ella todo se hace por medio de decretos no es tampoco una verdadera democracia, pues ningun decreto puede ser universal. Queden, pues, así definidas las formas de la democracia.

5. En cuanto a las formas de oligarquía,³⁵ una hace depender las magistraturas de la propiedad, y ésta tal que los pobres no participan de aquéllas aunque sean más numerosos, pero si adquieren una propiedad pueden participar del gobierno. Otra es aquella en que las magistraturas se fundan en las grandes propiedades, y los mismos propietarios eligen a los magistrados (cuando los eligen entre todos ellos el régimen parece ser más bien aristocrático, y cuando los eligen entre algunos determinados, oligárquico). Otra forma de oligarquía es aquella en que el hijo sucede al padre en las magistraturas. Una cuarta cuando se da la condición últimamente mencionada y el poder no reside en la ley, sino en los gobernantes. Esta es el equivalente, entre las oligarquías, de la tiranía entre las monarquías, y de la última forma de democracia de que hemos hablado, entre las democracias. Tal género de oligarquía recibe el nombre de dinastía.

1292 b

Todas éstas son, pues, las formas de la oligarquía y de la democracia. No debe ocultarse que muchas veces el régimen legal no es democrático,

³⁵ Tipología de los regímenes oligárquicos, que se repiten en el capítulo 6. Estas se exponen en paralelo:

Capítulo 5

1. Oligarquía fundada en un censo elevado.
(1292 a 39-41.)
2. Oligarquía con censo elevado y elección de autoridades por cooptación.
(1292 a 41-1292 b 4.)
3. Oligarquía con cargos de autoridad hereditarios.
(1292 b 4-5.)
4. Oligarquía con cargos hereditarios y ausencia de ley.
(1292 b 5-10.)

Capítulo 6

1. Oligarquía moderada.
Muchos ricos y fortuna intermedia.
Supremacía de la ley.
(1293 a 12-20.)
2. Oligarquía de pequeña minoría.
Ricos con grandes fortunas.
Participación restringida de los no-ricos. Supremacía de la ley orientada por la minoría. (1293 a 21-26.)
3. Oligarquía de pequeñas minorías de ricos con grandes fortunas. No hay participación fuera de ese círculo y las posiciones de poder son hereditarias. (1293 a 26-30.)
4. Oligarquía de ultra minoría con fortunas gigantescas No hay imperio de la ley. (1293 a 30-34.)

pero las costumbres y la formación hacen que se gobierne democráticamente, y a la inversa, en otros casos el régimen legal es democrático, pero por las costumbres y la formación se administra más bien como una oligarquía. Esto ocurre principalmente después de los cambios de régimen, porque los ciudadanos no cambian inmediatamente, sino que se contenta al principio con pequeñas exigencias recíprocas, de modo que las leyes siguen siendo las antes existentes, pero ejercen el poder los que han hecho la revolución.

6. Que hay todas estas formas de democracia y de oligarquía resulta evidente por lo que hemos dicho, pues necesariamente todas las partes mencionadas del pueblo participarán en el gobierno, o unas sí y otras no. Cuando los campesinos y los que poseen un patrimonio moderado tienen la soberanía del régimen, se gobiernan de acuerdo con las leyes, porque, por tener que vivir de su trabajo, no pueden disponer de ocio,³⁶ y así establecen la autoridad de la ley y sólo se reúnen en asamblea cuando es necesario; los demás ciudadanos podrán participar en el gobierno cuando adquieran la propiedad fijada por las leyes. El que de un modo absoluto no sea lícito a todos participar en el gobierno es propio de la oligarquía, y el que sea lícito a todos participar en él es propio de la democracia; por eso pueden participar en el gobierno todos los que han adquirido una propiedad, pero les es imposible disponer de tiempo libre por no tener ingresos. Esta es, pues, una de las formas de la democracia y por estas causas. Una segunda forma es aquella a que da lugar la diferencia inmediata: en ella pueden participar del gobierno todos los de linaje intachable, pero de hecho participan de él los que disponen de tiempo libre. Por eso en una democracia de esta clase el poder supremo reside en las leyes porque no hay holgura económica. La tercera forma es aquella en que se permite participar en el gobierno a todos los ciudadanos libres, pero no participan por la causa ya mencionada, de modo que también en ella el poder supremo reside necesariamente en la ley. La cuarta forma de democracia es la que cronológicamente ha aparecido la última en las ciudades. Por haberse hecho las ciudades mucho mayores de lo que fueron en un principio y disponer de ingresos en abundancia, todos tienen parte en el gobierno a causa de la superioridad numérica de la multitud, y participan en él y en la administración incluso los pobres, que disponen de tiempo libre porque reciben un salario. Una multitud de esta clase es incluso la que de más ocio dispone, porque no se ve embarazada lo más mínimo por el cuidado de sus intereses privados, como los ricos que, a

1293 a

³⁶ El patrimonio moderado de la gente común o del pueblo los obliga a trabajar, no tienen el ocio necesario para atender los asuntos públicos.

causa de esto, muchas veces no toman parte en la asamblea ni en la administración de justicia. Esto hace que el elemento soberano en este régimen sea la multitud de los pobres, y no la ley.³⁷

Tantas y tales son, pues, las formas de la democracia, y por las necesidades indicadas. En cuanto a las de la oligarquía, la primera es aquella en que la mayoría de los ciudadanos tiene propiedad, pero relativamente pequeña y no demasiada; se confiere al propietario el derecho de participar en el gobierno, y por ser grande el número de los que en él participan, la soberanía recae necesariamente no sobre los hombres, sino sobre la ley, pues a medida que se alejan de la monarquía y no tienen la propiedad suficiente para disponer de su tiempo sin otras preocupaciones, ni tan poca como para que los mantenga la ciudad, hemos de pensar que es la ley la que ejerce el poder y no ellos mismos. Si los que tienen la propiedad son menos que en el caso anterior, pero la propiedad es mayor, tenemos una segunda forma de oligarquía, pues teniendo más fuerza, se creen con derecho a dominar; y así ellos mismos eligen entre los demás los que han de entrar en el gobierno, pero no siendo aún tan fuertes como para ejercer el poder sin la ley, promulgan la ley en estos términos. Si se fuerza más aún la situación por ser menos los propietarios pero mayores las propiedades, se produce el tercer estadio de la oligarquía, en que ellos mismos se confieren las magistraturas y la ley ordena que los que van muriendo sean sucedidos por sus hijos. Cuando llevan esta situación aún más lejos con sus propiedades y numerosas amistades, una dinastía semejante está cerca de la monarquía, y ejercen la soberanía los hombres y no la ley. Esta es la cuarta forma de la oligarquía, que corresponde a la última de la democracia.³⁸

7. Hay aún dos regímenes además de la democracia y la oligarquía; uno de ellos es reconocido y considerado por todos como una de las cuatro formas de gobierno, que se denominan monarquía, oligarquía, democracia y, en cuarto lugar, la llamada aristocracia; una quinta forma es la que se denomina con el nombre común de todas ellas (ya que se llama *politeia*),³⁹ pero por no encontrarse con frecuencia, pasa inadvertida a los que se proponen enumerar las clases de régimen, los cuales mencionan únicamente las cuatro primeras, como Platón en la *República*. El nombre de aristocracia puede aplicarse legítimamente al régimen que hemos estudiado en los pri-

1293 b

³⁷ Esta es la peor forma de democracia.

³⁸ Esta es la peor forma de oligarquía.

³⁹ En los capítulos 7 a y 9 se analizan variedades de aristocracia y *politeia* (régimen mixto).

meros libros (pues el régimen constituido por los mejores en virtud, hablando en términos absolutos, y no por hombres buenos según un supuesto determinado es el único que en justicia puede denominarse aristocracia, ya que sólo en él la misma persona en absoluto es a la vez hombre bueno y buen ciudadano, mientras que en los demás los ciudadanos son buenos sólo desde el punto de vista de su propio régimen). Sin embargo, hay algunos regímenes que presentan algunas diferencias tanto respecto de las oligarquías como respecto de la llamada república, y que se llaman aristocracias, puesto que en ellos las magistraturas se eligen no sólo de acuerdo con la riqueza, sino también con la virtud. Tal régimen difiere de los dos mencionados y se llama aristocrático y, en efecto, en los regímenes que no se cuidan públicamente de la virtud hay, sin embargo, quienes son estimados y tenidos por hombres de bien. Así, cuando el régimen tiene en cuenta la riqueza, la virtud y el número, como en Cartago, es aristocrático, y lo es también cuando sólo tiene en cuenta dos de esas condiciones, la virtud y el número, y es una mezcla de las dos, de democracia y virtud. Estas dos formas hay, pues, de aristocracia además de la primera —el régimen mejor—, y una tercera es la de las llamadas repúblicas que tienden más bien a la oligarquía.

8. Réstanos hablar de la denominada república (*politeia*) y de la tiranía. Colocamos a la república (*politeia*) en este orden, no siendo una desviación, como tampoco las aristocracias que acabamos de mencionar, porque en realidad todas ellas yerran respecto del régimen mejor, y en consecuencia se enumeran con las desviaciones, que son en rigor desviaciones de ellas, como dijimos al principio. Es lógico mencionar a la tiranía en último lugar porque de todas las formas es la que menos puede llamarse una constitución, y nosotros estamos tratando de las constituciones. Queda dicho, pues, por qué causa seguimos este orden. Ahora tenemos que considerar la república. Su naturaleza resulta más clara una vez definidas la oligarquía y la democracia, pues la república es, en términos generales, una mezcla de oligarquía y democracia: las que se inclinan a la democracia suelen llamarse repúblicas, y las que tienden más bien a la oligarquía, aristocracias, porque la educación y la nobleza suelen acompañar de preferencia a los más ricos. Además, los ricos parecen tener aquello cuya carencia hace que los delinquentes delincan; por eso los llamamos selectos y distinguidos; y lo mismo que la aristocracia concede la supremacía a los mejores ciudadanos, también se dice que las oligarquías están constituidas principalmente por los selectos.

Parece imposible que esté bien ordenada una ciudad que no esté

gobernada por los mejores sino por los malos, y lo es igualmente que esté gobernada por los mejores una ciudad mal ordenada. Pero una buena legislación no consiste en que las leyes estén bien establecidas y no se las obedezca. Por tanto, se ha de considerar que la buena legislación tiene dos aspectos: uno, la obediencia a las leyes establecidas, y otro, que las leyes a que se obedece sean buenas (pues puede darse el caso de que se obedezca a leyes malas). Y aquí hay dos posibilidades: las leyes pueden ser las mejores posibles para ellos o las mejores en absoluto.

La aristocracia parece consistir especialmente en la distribución de los honores de acuerdo con la virtud, pues el principio de la aristocracia es la virtud, el de la oligarquía la riqueza y el de la democracia la libertad. La opinión de la mayoría prevalece en todas ellas, ya que tanto en una oligarquía, como en una aristocracia, como en la democracia, tiene fuerza de ley lo que opina la mayor parte de los que participan del gobierno. En la mayoría de las ciudades existe la forma llamada república (*politeia*): la mezcla alcanza únicamente a ricos y pobres, riqueza y libertad, ya que en la mayoría de los casos los ricos parecen llenar el lugar de los selectos. Pero como son tres los elementos que se disputan la igualdad en la ciudad —la libertad, la riqueza y la virtud—(porque la cuarta, llamada nobleza, acompaña a las dos últimas, pues la nobleza es riqueza y virtud antiguas), es evidente que la mezcla de dos de estos elementos, de ricos y pobres, debe llamarse república (*politeia*), y la de los tres, aristocracia en más alto grado que todas las demás, excepto la verdadera y primera. Queda dicho, pues, que hay otras formas de gobierno junto a la monarquía, la democracia y la oligarquía, y cuáles son, y en qué difieren unas de otras las aristocracias, y las repúblicas de la aristocracia, y es evidente que las dos formas últimamente citadas no están lejos una de otra.

9. Digamos a continuación de qué manera surge, junto a la democracia y la oligarquía, la llamada república (*politeia*), y cómo se la debe establecer.⁴⁰ La cuestión se aclarará inmediatamente si se definen la democracia y la oligarquía, pues hay que hacerse cargo de la diferencia entre ellas y después tomar, por decirlo así, una característica de cada una y combinarlas. Hay tres modos de hacer esta combinación y mezcla: tomar lo que una y otra disponen en sus leyes, por ejemplo, en la administración de justicia: en las oligarquías se impone una multa a los ricos si no la ejercen; en las democracias se paga un salario a los pobres y no se impone multa alguna a

⁴⁰ El régimen político denominado *politeia* es estudiado en este capítulo como una forma mixta de democracia y oligarquía.

los ricos; un término medio común consistirá en hacer las dos cosas, y será propio de una república, puesto que es una mezcla de ambas. Este es un modo de combinación. Otro consiste en tomar el término medio de lo que unos y otros disponen. Por ejemplo, las democracias no exigen propiedad alguna, o muy pequeña, para participar en la asamblea; las oligarquías exigen una gran propiedad. El término común no será ni uno ni otro, sino el medio entre ambas propiedades. El tercer modo es una combinación de las dos instituciones, parte de la oligárquica y parte de la democrática. Por ejemplo, parece propio de la democracia el que las magistraturas se distribuyan por sorteo, y propio de la oligarquía que sean electivas; propio de la democracia, que no se basen en la propiedad, y de la oligarquía, que se basen en ella; por tanto, lo propio de una aristocracia y de una república será tomar un elemento de cada régimen: de la oligarquía, el que las magistraturas se provean por elección; de la democracia, el que no se basen en la propiedad.

1294 b

Tales son los distintos modos de mezcla. La democracia y la oligarquía están bien mezcladas cuando el mismo régimen puede ser llamado democracia y oligarquía; es evidente que esto ocurre por estar bien mezcladas; lo mismo ocurre en el término medio, en que aparecen los dos extremos. Esto es lo que sucede con el régimen de los lacedemonios. Muchos pretenden decir que es una democracia, porque su ordenación tiene muchos rasgos democráticos; por ejemplo, en primer lugar, la educación de los niños; los de los ricos se educan igual que los de los pobres, y de tal manera, que los niños de los pobres pueden educarse como ellos, y lo mismo en la edad inmediata y cuando se hacen hombres, no hay distinción ninguna entre el rico y el pobre. Así el alimento es el mismo para todos en las mesas comunes, y el vestido de los ricos es tal como se lo puede procurar cualquier pobre. Es también democrático porque de las dos magistraturas más importantes, una la elige el pueblo y de la otra participa: eligen a los gerontes y participan del eforado. Otros lo llaman oligarquía por tener muchos rasgos oligárquicos; por ejemplo, que todas las magistraturas sean electivas y ninguna se sortee, que unos pocos tengan poder para imponer la pena de muerte o de destierro y otros muchos semejantes.

Una república (*politeia*) bien mezclada debe parecer ser a la vez ambos regímenes y ninguno, y conservarse por sí misma y no por el exterior, y por sí misma no porque sean mayoría los que quieren ese régimen (pues esa condición podría darse en un régimen malo), sino por no querer otro régimen ninguna de las partes de la ciudad en absoluto. Queda dicho ahora de qué modo debe establecerse la república e igualmente las llamadas aristocracias.

10. Nos falta hablar en último lugar de la tiranía,⁴¹ no porque haya mucho que decir sobre ella, sino para que reciba la parte que le corresponde de nuestra investigación, puesto que la consideramos como una parte de los regímenes. Acerca de la monarquía, determinamos en los primeros libros, al tratar especialmente de ella, si es inconveniente o conviene a las ciudades, qué clase de monarquía y con qué elementos debe establecerse, y cómo; y al tratar de la monarquía distinguimos dos clases de tiranía, porque su naturaleza coincide en parte con la de la monarquía, ya que son conformes a la ley estos dos poderes: los monarcas absolutos que eligen algunos bárbaros, y algunos monarcas de la misma clase que hubo antiguamente entre los primitivos helenos, y a los que éstos daban el nombre de *aisymnetas*. Estas monarquías tienen entre sí algunas diferencias, pero eran ambas regias por ser legales y ejercerse con el asentimiento de los súbditos, y tiránicas por ejercer el poder despóticamente y al arbitrio del monarca. Y hay una tercera forma de tiranía, que es la que más propiamente parece serlo, por corresponder a la monarquía absoluta. Es necesariamente una tiranía de esta clase la monarquía que ejerce el poder de un modo irresponsable sobre todos, iguales o superiores, en vista de su propio interés y no del de los súbditos; por tanto, contra la voluntad de éstos, porque ningún libre soporta de grado un poder de esta naturaleza. Estas son, pues, y en este número las formas de tiranía, y por las causas mencionadas.

1295 a

C. El mejor régimen político: La constitución media (Capítulo 11)

11. Consideraremos ahora cuál es la mejor forma de gobierno y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos, sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y un régimen que esté al alcance de la mayoría de las ciudades. Porque las llamadas aristocracias, de que acabamos de hablar, unas caen fuera de las posibilidades de la mayoría de las ciudades y otras son próximas a la llamada república (*politeia*), y por ello debe hablarse de ambas como de una sola. La decisión sobre todas estas cuestiones se funda en los mismos

⁴¹ La tiranía, según Aristóteles, es el peor de todos los regímenes. Este capítulo está dedicado a su análisis.

principios elementales. En efecto, si se ha dicho con razón en la *Ética* que la vida feliz es la vida sin impedimento de acuerdo con la virtud, y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente la vida media será la mejor, por estar el término medio al alcance de la mayoría.⁴² Y estos mismos criterios serán necesariamente los de la virtud o maldad de la ciudad y del régimen, porque el régimen es la forma de vida de la ciudad.

1295 b

Ahora bien, en toda ciudad hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros; y puesto que hemos convenido en que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también cuanto se trata de la posesión de los bienes de la fortuna la intermedia es la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón. Los que son demasiado hermosos, fuertes, nobles, ricos, o por el contrario, los demasiado pobres, débiles o despreciados, difícilmente se dejan guiar por la razón, pues los primeros se vuelven soberbios y grandes malvados, y los segundos malhechores y capaces de pequeñas maldades, y de los delitos unos se cometen por soberbia y otros por maldad. Además la clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehúye, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades. Por otra parte, los que están provistos en exceso de los bienes de la fortuna, fuerza, riqueza, amigos y otros semejantes no quieren ni saben ser mandados, y esto les ocurre ya en casa de sus padres siendo niños, pues a causa del lujo en que viven, ni siquiera en la escuela están acostumbrados a obedecer, mientras los que viven en una indigencia excesiva están degradados; de modo que los unos no saben mandar, sino sólo obedecer a una autoridad propia de esclavos, y los otros no saben obedecer a ninguna clase de autoridad, sino sólo ejercer ellos una autoridad despótica; la consecuencia es una ciudad de esclavos y de amos, pero no de hombres libres, y una ciudad donde los unos envidian y los otros desprecian, lo cual está muy lejos de la amistad y la comunidad política. Porque la comunidad implica la amistad: los enemigos no quieren compartir ni siquiera un camino. La ciudad debe estar constituida de elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible, y esta condición se da especialmente en los elementos medios de modo que una ciudad así será necesariamente la mejor gobernada por lo que se refiere a los elementos de

⁴² En la *Ética a Nicómaco*, II, 5, 1106 a 26 y siguientes, Aristóteles desarrolla la teoría de la virtud, como la perfección de los actos, que consiste en desarrollar, a la luz de la razón práctica, el hábito de escoger permanentemente para cada acción el justo medio entre un exceso y un defecto. En esto consistiría la perfección de la vida práctica. La idea de *mésotes*, medianía, se aplica a la vida humana bajo la forma de vida media o *mése bíos*, y también como se explica en este capítulo, a la vida constitucional, pues existe a la vez un régimen medio, o *mese politeia*.

que hemos dicho que se compone. Además, los ciudadanos medios son los más estables en las ciudades, porque ni codician lo ajeno como los pobres, ni otros desean lo suyo, como los pobres lo que tienen los ricos, y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar, viven en seguridad. Por eso era acertado el deseo de Focílides: “muchas cosas son mejores para los de en medio; quiero tener una posición media en la ciudad”.

Queda claro, pues, que también la mejor comunidad política es la constituída por el elemento intermedio, y que están bien gobernadas las ciudades en las cuales este elemento es muy numeroso y más fuerte que los otros dos juntos, o por lo menos que cada uno de ellos, pues su adición produce el equilibrio e impide los excesos contrarios. Por eso es una gran fortuna que los ciudadanos tengan una hacienda mediana y suficiente, porque donde unos poseen demasiado y otros nada, surge o la democracia extrema o la oligarquía pura o la tiranía, por exceso de una o de otra, porque la tiranía nace tanto de la democracia más desatada como de la oligarquía, pero con mucha menos frecuencia de los regímenes intermedios y de los próximos a ellos. La causa la expondré más adelante al tratar de las revoluciones. Que el régimen intermedio es el mejor, es evidente, puesto que es el único libre de sediciones. En efecto, donde el elemento intermedio es numeroso es donde menos sediciones y disensiones civiles se producen, y las grandes ciudades están más libres de sediciones por la misma razón, porque la clase media es numerosa; en cambio, en las pequeñas es fácil que se dividan entre los dos extremos sin dejar ningún término medio, y casi todos son o pobres o ricos. Las democracias son también más firmes y duraderas que las oligarquías por las clases medias, que son más numerosas y participan más de los honores en las democracias que en las oligarquías, pues cuando aquéllas faltan y los pobres alcanzan un número excesivo, surgen los fracasos y pronto desaparecen. Debe considerarse como prueba de esto el hecho de que los mejores legisladores han sido ciudadanos medios. Solón (como lo pone de manifiesto su poesía), Licurgo (pues no fue rey), y Carondas, y la mayoría de los otros son ejemplos.

De aquí resulta también clara la razón de que la mayoría de los regímenes sean democráticos o bien oligárquicos; por ser generalmente poco numeroso en ellos el elemento intermedio, cualquiera de los dos extremos que predomine, sea el de los acaudalados o el del pueblo, desplaza al medio y lleva por sí solo el gobierno, con lo que surge o una democracia o una oligarquía. Además, como se producen disensiones y luchas entre el pueblo y los ricos, aquéllos que más dominan y sus contrarios no establecen un régimen común ni igual para todos, sino que consideran como el premio de su victoria su propio predominio en el gobierno, y unos establecen una

democracia y otros una oligarquía. Por otra parte, los que tuvieron la hegemonía en la Hélade, mirando sólo a su propio régimen, establecieron en las ciudades unos democracias y otros oligarquías, sin tener en cuenta la conveniencia de esas ciudades, sino la suya propia. De modo que, por estas causas, el régimen intermedio no ha existido nunca, o pocas veces y en pocas ciudades. Un solo hombre de los que en tiempos pasados obtuvieron el mando accedió a implantar ese régimen; pero en las ciudades se ha hecho ya costumbre que los ciudadanos no se interesen siquiera por la igualdad, sino procuren ejercer el poder o se sometan si son vencidos.

1296 b

Resulta claro con estas consideraciones cuál es el régimen mejor y por qué causa. De los demás regímenes (puesto que hemos dicho que existen varias clases de democracia y varias clases de oligarquía) no es difícil ver cuál se ha de considerar el primero, el segundo o el inmediato por su superioridad o inferioridad, una vez definido el régimen mejor. Forzosamente será mejor el que más se aproxime a éste, y peor el que diste más del régimen intermedio, a no ser que se juzgue en vista de ciertas circunstancias; digo en vista de ciertas circunstancias, porque con frecuencia, aun siendo preferible un régimen, nada impide que a algunos les convenga más otro régimen.

El mejor régimen y la felicidad

(Libro VII, capítulos 1-3)

1. El que se proponga hacer un estudio adecuado del régimen mejor tendrá que definir primero necesariamente cuál es la vida más preferible, pues mientras esto no esté en claro tampoco podrá estarlo, forzosamente, el régimen mejor. Es, en efecto, natural que les vaya lo mejor posible a los que se gobiernan mejor dadas sus circunstancias, si no ocurre nada anormal. Por eso tenemos que ponernos de acuerdo ante todo acerca de cuál es la vida más preferible, por decirlo así, para todos; y después, acerca de si es la misma para la comunidad y para el individuo o no. Considerando, pues, que hemos hablado suficientemente sobre la vida mejor en los tratados exotéricos, echaremos manos de ello también ahora.

1323 a 14

En verdad, nadie discutirá aquella clasificación de los bienes según la cual son de tres clases: los externos, los del cuerpo y los del alma,⁴³ y

⁴³ Esta clasificación es un antecedente para determinar en qué consiste la felicidad, que va a ser la perfección de la actividad propia del hombre según su perfección. Véase nota 4.

todos ellos tienen que poseerlos los hombres felices.⁴⁴ Pues nadie podría considerar feliz al que no participa en absoluto de la fortaleza, ni de la templanza, ni de la justicia, ni de la prudencia, sino que teme hasta a las moscas que pasan volando junto a él, no se abstiene de los mayores crímenes para satisfacer su deseo de comer o de beber, sacrifica por un cuarto a sus más queridos amigos, y es además tan insensato y tan falso como un niño pequeño o un loco.

En esto todos estarían de acuerdo, pero difieren cuando se trata de la cantidad y superioridad relativa de los distintos bienes: creen que basta tener una cierta dosis de virtud, pero buscan una superabundancia infinita de riqueza, de dinero, de poder, de gloria y de todos los bienes semejantes. Pero nosotros diremos a éstos que sobre este punto es fácil la comprobación por medio de los hechos, puesto que vemos que no se adquieren y preservan las virtudes mediante los bienes exteriores, sino éstos mediante aquéllas, y que la vida feliz, ya consista en el placer, en la virtud o en ambos, es patrimonio de los hombres cuya superioridad está en su carácter y en su inteligencia, aunque estén moderadamente provistos de bienes exteriores, más bien que de los que poseen de éstos más de lo necesario, pero están faltos de los otros. También es fácil de comprender si lo examinamos teóricamente: los bienes exteriores, en efecto, tienen un límite, como todo instrumento, y todas las cosas útiles son de tal índole que su exceso perjudica necesariamente, o no sirve de nada, a sus poseedores; en cambio, si se trata de los bienes del alma, cuanto más abundan más útiles son, si es que hemos de atribuirles no sólo la belleza, sino también la utilidad.

1323 b

En general, es evidente que —diremos— el mejor estado de una cosa, en cuanto a su superioridad, comparado con el de otra, guarda la misma distancia existente entre las cosas de las que decimos que son estados. De modo que si el alma es más valiosa que la propiedad y que el cuerpo, tanto en absoluto como para nosotros, forzosamente estarán en la misma relación sus mejores estados. Además, todas estas cosas son apetecibles por causa del alma, y por ella deben elegirlas los que piensan sensatamente, y no el alma por causa de ellas. Convengamos, pues, que cada uno participa de la felicidad en la misma medida que de la virtud y de la prudencia, y actúa de acuerdo con ellas. Nos dan testimonio de ello los dioses, que son sin duda felices y bienaventurados, pero no por ninguno de los bienes exteriores, sino por sí mismos y por tener cierta naturaleza. En

⁴⁴ El texto original usa el término *makarios* para referirse al hombre feliz. *Makarios* y *eudáimon* son sinónimos, aunque la primera palabra maximiza el sentido de la felicidad de la cual es sujeto el hombre feliz.

eso tiene que distinguirse necesariamente la buena suerte de la felicidad, pues la causa de los bienes exteriores al alma es el azar y la suerte; en cambio, nadie es justo ni prudente por suerte ni mediante la suerte. De esto se sigue, y en virtud de los mismos argumentos, que la ciudad mejor es a la vez feliz y próspera. Ahora bien, es imposible que les vaya bien a los que no obran bien, y no hay obra buena ni del individuo ni de la ciudad fuera de la virtud y la prudencia. La fortaleza, justicia y prudencia de la ciudad tienen la misma eficacia y la misma forma que las que hacen que el hombre que participa de ellas sea llamado justo, prudente y morigerado.

Contentémonos con esta breve introducción a estas cuestiones, ya que ni es posible dejar de tocarlas, ni recorrer detenidamente todos los argumentos que con ellas se relacionan, obra que requeriría demasiado tiempo. Dejemos sentado, por el momento, que la vida mejor, tanto para el individuo aislado como en común para los ciudades, es la que va acompañada de una virtud suficientemente dotada de recursos para participar en acciones virtuosas. En cuanto a las objeciones, las dejaremos de lado en nuestra investigación actual, y las examinaremos más adelante, si a alguno no le convence lo que hemos dicho.

1324 a

2. Falta por decir si debe afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma. También esto es claro: todos estarán de acuerdo en que es la misma. En efecto, todos los que hacen consistir en la riqueza la vida dichosa del individuo, consideran también feliz a la ciudad entera cuando es rica; los que aprecian más que ninguna otra la vida de un tirano declararán que la ciudad más feliz es la que gobierna sobre mayor número, y el que considera feliz al individuo por su virtud dirá que es más feliz la ciudad más virtuosa.

Dos cuestiones hay que considerar, sin embargo: una, si es preferible la vida de participación en la política y en la comunidad civil o la extraña y desligada de la comunidad política; y otra, qué régimen y qué organización de la ciudad deben considerarse mejores, sea preferible para todos participar de la ciudad o no lo sea para algunos, aunque sí para la mayoría. Esta segunda cuestión es propia de la meditación y consideración política, a la que no interesa, en cambio, lo que es preferible para cada uno, por lo cual nosotros nos hemos propuesto considerar esa cuestión, propia de nuestra investigación actual, y dejar la otra, que es accesoria. Pues bien, es evidente que el régimen mejor será forzosamente aquel cuya organización permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz; pero se discute, incluso por los que están de acuerdo en que la vida más preferible es la virtuosa, si es preferible la vida política y práctica, o más bien la desligada

de todas las cosas exteriores, por ejemplo, una vida teórica que según algunos es la única filosófica. Estas vienen a ser, en efecto, las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos respecto a la virtud, tanto antiguos como modernos, a saber, la vida política y la filosófica. De qué lado está la verdad, es cuestión de no poca importancia, ya que si se piensa bien, necesariamente se ordenará tanto la vida individual como la vida colectiva en vista de lo mejor. Unos piensan que el gobierno despótico sobre los vecinos va acompañado de la mayor injusticia, y que el gobierno político, si bien está libre de injusticia, es un obstáculo para el bienestar personal. Otros, por el contrario, opinan que sólo es digna de un hombre la vida práctica y política, y que ninguna virtud puede ejercitarse mejor en la vida privada que en la pública y política;⁴⁵ y mientras unos piensan así, otros afirman que el único régimen feliz es el despótico y tiránico, y algunos incluso consideran que la meta tanto del régimen como de las leyes es dominar a los vecinos.

1324 b

Por eso, aunque la legislación de la mayoría de las ciudades, por decirlo así, es caótica, con todo, si tienen un blanco, todas apuntan a la dominación. Así en Lacedemonia y en Creta la educación y la mayoría de las leyes están ordenadas casi exclusivamente a la guerra; y en todos los pueblos capaces de dominar a otros se honra esa capacidad, como entre los escitas, los persas, los tracios y los celtas. En algunos incluso hay leyes que incitan a esta virtud; por ejemplo, dicen que en Cartago el distintivo compuesto de brazaletes indica en cuántas campañas se ha tomado parte; en Macedonia hubo también una ley que ordenaba que el hombre que no hubiese matado ningún enemigo fuera ceñido con un ronzal; entre los escitas no podía beber de la copa que se pasaba de mano en mano en cierta fiesta el que no hubiese matado ningún enemigo; entre los iberos, raza guerrera, se clavan en el suelo, alrededor de la sepultura de un hombre, tantos obeliscos como enemigos haya destruido; y en otros pueblos hay otras muchas distinciones parecidas, establecidas en unos casos por leyes y en otros por las costumbres.

Sin embargo, probablemente parecería demasiado absurdo a los que quieren examinar las cosas que la misión del político consista en poder ver cómo dominar y mandar a los vecinos, quieran o no quieran. ¿Cómo, en efecto, podría ser político o legal lo que ni siquiera es legítimo? Pues es ilegítimo gobernar de un modo no exclusivamente justo, sino también injus-

⁴⁵ Aristóteles sintetiza la posición de los sofistas, que estaba generalizada en Atenas, y que sostiene que en la vida pública culmina el ejercicio de la libertad, el que sólo les corresponde a los ciudadanos. Véase Tucídides, II, 40.

tamente, y es posible someter a otros sin justicia. En las demás ciencias no vemos esto; la misión del médico o del piloto no consiste en persuadir o forzar a sus pacientes o a sus pasajeros, respectivamente. Pero la mayoría parecen considerar político el gobierno despótico y no tienen reparo en practicar respecto a los demás lo que declaran justo e inconveniente para ellos mismos: para sí mismos buscan un gobierno justo, pero si se trata de otros no se cuidan para nada de la justicia. Esto es absurdo, a no ser que unos sean por naturaleza dominables y los otros no dominables, y si es así no se debe intentar dominar a todos, sino a los dominables, de la misma manera que tampoco se deben cazar hombres para un banquete o un sacrificio, sino los animales que suelen cazarse para ese fin, y suelen cazarse los animales salvajes y comestibles.

Es evidente que una ciudad sola puede ser feliz por sí misma si está bien gobernada, siempre que sea posible que una ciudad se administre por sí misma sirviéndose de leyes buenas, y en ese caso la organización de su régimen político no estará orientada hacia la guerra ni hacia la dominación de los enemigos, ya que suponemos que nada de esto existe. Es evidente, por tanto, que todas las disposiciones orientadas hacia la guerra deben considerarse buenas, pero no como el fin supremo, sino como medios para ese fin, y corresponde al buen legislador considerar cómo la ciudad, el género humano y cualquier otra comunidad participará de la vida buena y de la felicidad que está a su alcance. Las disposiciones legislativas diferirán en algunos casos, y al legislador corresponde, en el caso de que haya vecinos, ver qué relaciones deben ejercerse respecto de ellos y cómo adoptar frente a cada uno la actitud adecuada. Más adelante consideraremos más en detalle a qué fin debe tender el régimen mejor.

1325 a

3. Pasemos ahora a responder a los que, de acuerdo en que la vida con virtud es la preferible, discrepan en cuanto al uso que debe hacerse de ella, pues unos rechazan los cargos políticos por creer que la vida del hombre libre es distinta de la del político y preferible a todas, y otros que esta última es la mejor, ya que es imposible que al que nada actúa le vaya bien, y la prosperidad y la felicidad son lo mismo. A unos y a otros hemos de decir que tienen razón en parte y en parte no: los primeros, en que la vida del hombre libre es mejor que la del amo; esto es verdad, pues no implica ninguna dignidad especial el servirse de un esclavo en tanto que esclavo, ya que el mando relativo a las necesidades de la vida no participa de ninguna clase de nobleza. Pero en cambio no tienen razón al juzgar que toda autoridad es despótica, porque la autoridad que se ejerce sobre hombres libres difiere tanto de la que se ejerce sobre esclavos como difieren entre sí

el naturalmente libre y el esclavo por naturaleza, cuestión de que hemos hablado suficientemente en los libros anteriores. Tampoco está de acuerdo con la verdad alabar más la inactividad que la actividad, porque la felicidad es una actividad y en las actividades de los hombres justos y prudentes se consuman muchas obras nobles.

Pero quizá alguien, en vista de estas definiciones, podría pensar que el poder supremo es lo mejor de todo, puesto que tiene a su alcance más numerosas y más nobles actividades, y que, por tanto, el que es capaz de mandar no debe ceder al vecino, sino más bien arrebatárle el poder. Y desde este punto de vista, ni el padre debe pensar en los hijos, ni los hijos en el padre, ni en general el amigo en su amigo, ni tener consideración ninguna, porque lo mejor es lo más preferible, y la prosperidad es lo mejor. Tendrían quizá razón al hablar así si admitiéramos que los ladrones y salteadores están en posesión de lo preferible entre todas las cosas; pero esto es imposible, y así la hipótesis de aquéllos es falsa; porque no pueden ser nobles las acciones de uno que no se distinga tanto de los demás como el varón de la mujer, o el padre de los hijos, o el amo de los esclavos, de modo que el transgresor no puede luego realizar una reparación proporcionada a su transgresión de la virtud. Cuando se trata de iguales, lo bueno y lo justo es que tengan partes iguales y semejantes; pero que los iguales no las tengan iguales ni los semejantes semejantes es contrario a la naturaleza, y nada antinatural es bueno. Por eso, siempre que un individuo sea mejor en virtud y en capacidad para realizar las mejores acciones, será bueno seguirle y justo obedecerle; pero debe tener no sólo virtud, sino capacidad de ejecución.

1325 b

Si lo que acabamos de decir es verdad y hemos de afirmar que la felicidad consiste en la prosperidad, la vida práctica será la mejor, tanto en común para la ciudad como para el individuo. Pero la vida práctica no se refiere necesariamente a otros, como algunos piensan, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se ejercita en vista de los resultados que se obtienen de la actuación, sino que lo son mucho más la contemplación y la meditación que tienen su fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas.⁴⁶ En efecto, el éxito es un fin, luego también es una actividad, y decimos que actúan de modo supremo, aun en el caso de las actividades exteriores, los

⁴⁶ Aristóteles sostiene que así como hay una actividad del hombre orientada a los otros, hay un género de actividades relacionadas con su propia interioridad; esa actividad en grado eminente es la *theoria*, la actividad de la razón pura “que sólo piensa”. El curso de esa actividad especulativa tiene su fin en sí misma. Más adelante, Aristóteles les atribuye esa actividad en grado eminente a las divinidades, pensamiento puro.

maestros que las dirigen con su inteligencia. Tampoco es necesario que las ciudades aisladas de las demás y que han elegido esa clase de vida no tengan ninguna actividad, pues la actividad puede ser también parcial, y las partes de la ciudad tienen muchas relaciones unas con otras. Y lo mismo ocurre con cada individuo humano; de no ser así, difícilmente podrían ser perfectos los dioses y el universo entero, puesto que no tienen actividades exteriores, aparte de las que les son propias. Es manifiesto, pues, que necesariamente la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres todos.

Cambio político y revoluciones

(Libro V, capítulos 1-4)

1. Hemos tratado ya casi todos los puntos que nos propusimos, y nos toca considerar a continuación cuáles, cuántas y de qué índole son las causas de los cambios de régimen, cuáles son las corrupciones propias de cada uno, de qué regímenes se suele pasar a cuáles, qué medios hay de preservarlos, tanto en general como para cada régimen, y por qué medios podría conservarse mejor cada uno de ellos.⁴⁷

En primer lugar, hemos de establecer el principio de que los regímenes son muchos y están todos ellos de acuerdo sobre la justicia y la igualdad relativa, aunque no las consiguen, como ya dijimos anteriormente. Así la democracia resultó de creer los hombres que por ser iguales en un aspecto cualquiera son iguales en absoluto (porque todos son de un modo semejante libres, piensan que son iguales absolutamente), y la oligarquía de suponer que siendo desiguales en un solo aspecto, son por ello desiguales en absoluto (porque son desiguales en bienes suponen que son desiguales sin más). Después, los unos, creyéndose iguales, exigen una participación igual en todas las cosas; y los otros, creyéndose desiguales, procuran tener más que los restantes, porque el tener más es una desigualdad. Así, pues, todos tienen cierta justicia, pero en términos absolutos yerran. Por esto, cuando unos u otros no participan del poder según sus ideas preconcebidas, se sublevan..., se sublevarían con más justicia que todos los demás, pero son

⁴⁷ Este libro V tiene 12 capítulos. Aquí se antologan aquellos que se refieren a la teoría general de los cambios y las revoluciones. En el resto (desde el 5 al 12) se aplica esta teoría a los regímenes democráticos, oligárquicos, aristocráticos (capítulos 5, 6 y 7) y monárquicos (capítulos 10 y 11). Los capítulos 8 a 9 tratan sobre la estabilidad de los regímenes y el capítulo 12 sobre la posición de Platón respecto de la *stasis*.

los que menos suelen hacerlo, aquellos que sobresalen por su virtud, pues es muy razonable que sólo ellos sean absolutamente desiguales. Algunos que descuellan por su linaje rechazan para sí la igualdad de derechos a causa de esta desigualdad, y se considera como nobles a aquellos cuyos antepasados se distinguieron por su virtud y riqueza.

1301 b

Estos son, en términos generales, los principios y las fuentes de donde nacen las sublevaciones (por eso también los cambios se producen de dos maneras: unas veces afectan al régimen y tienen por fin sustituir el establecido por otro; por ejemplo, la democracia por la oligarquía, o la oligarquía por la democracia, o éstas por la república y la aristocracia, o la república y la aristocracia por aquéllas; otras veces no afectan al régimen establecido, sino que los sublevados son partidarios del mismo, por ejemplo, de la oligarquía o la monarquía, pero quieren ser ellos mismos quienes lo administren; otras veces las sublevaciones son motivadas por cuestión de grado; por ejemplo, para que la oligarquía existente sea más oligárquica o menos, o la democracia existente sea más democrática o menos, y lo mismo si se trata de los demás regímenes, para que se intensifiquen o se relajen; otras veces tienen por fin alterar algún elemento del régimen; por ejemplo establecer o suprimir alguna magistratura, como, según afirman algunos, Lisandro intentó suprimir los reyes en Lacedemonia, y el rey Pausanias el eforado; también en Epidamno cambió parcialmente el régimen y se estableció una asamblea en lugar de los jefes de tribu; no obstante, todavía, de todos los que tienen acceso a los cargos públicos, sólo para los magistrados es obligatorio acudir a la Heliea cuando se vota un nombramiento para una magistratura, y también es oligárquico en este régimen el que haya únicamente un magistrado supremo).

Las sublevaciones tienen, pues, siempre por causa la desigualdad, pero no si los desiguales tienen lo que les corresponde (pues la monarquía hereditaria sólo es desigual si existe entre iguales), y en general los que se sublevan lo hacen buscando la igualdad. Pero la igualdad es de dos clases: igualdad numérica e igualdad según los merecimientos. Llamo igual numéricamente a lo que es igual e idéntico en cantidad o en tamaño, y según los merecimientos a lo que lo es proporcionalmente; por ejemplo, numéricamente el exceso de tres sobre dos es igual que el de dos sobre uno, y proporcionalmente es igual el de cuatro sobre dos que el de dos sobre uno, pues en ambos casos es la mitad. Ahora bien, todos están de acuerdo en que lo absolutamente justo es la igualdad según los merecimientos, pero discrepan, como antes se ha dicho, porque los unos, si son iguales en algún aspecto, creen ser completamente iguales, y los otros, si son desiguales en algún aspecto, reclaman para sí la desigualdad en todas las cosas.

Por eso también los regímenes son principalmente dos: la democracia y la oligarquía; porque mientras la nobleza de sangre y la virtud se encuentran en pocos, los atributos en que se fundan la democracia y la oligarquía se encuentran en más; en efecto, los nobles y los buenos no llegan en ninguna parte a ciento, pero ricos hay en todas partes. No es bueno que la ordenación de un régimen se funde absoluta y completamente en una sola clase de igualdad; los hechos lo ponen de manifiesto, ya que ninguno de tales regímenes es duradero, y la causa de ello es la imposibilidad de que de un principio inicial erróneo no resulte al cabo algún mal; por eso se debe aplicar unas veces la igualdad numérica, y otras la igualdad según los merecimientos. Con todo, es más segura y menos susceptible de sublevaciones la democracia que la oligarquía, pues en la oligarquía se pueden producir de dos clases: de unos oligarcas contra otros y de los oligarcas contra el pueblo; y en las democracias se producen sólo contra la oligarquía, pero ninguna digna de mención del pueblo contra sí mismo. La república de la clase media está más cerca de la democracia que de la oligarquía, y es el más seguro de los regímenes de esta índole.

1302 b

2. Puesto que estamos considerando cómo se originan las sublevaciones y los cambios políticos, hemos de empezar por hacernos cargo de un modo general de sus principios y causas. Vienen a ser en número de tres, y tenemos que definirlos primero esquemáticamente. Tenemos que averiguar, en efecto, qué disposición de ánimo mueve a los rebeldes, por qué causa se sublevan, y en tercer lugar cuáles son los principios de los disturbios civiles y de las disensiones entre ciudadanos.

Debe considerarse como la causa más general de la disposición de espíritu favorable a la revolución aquella de que ya hemos hablado. Los unos se sublevan por aspirar a la igualdad si creen que, siendo iguales, tienen menos que otros que tienen más que ellos; los otros, por aspirar a la desigualdad y a la supremacía, si creen que, siendo desiguales, no tienen más sino igual o menos (estas aspiraciones pueden ser justas o injustas). Los inferiores se sublevan para ser iguales, y los iguales para ser superiores. Queda dicho, pues, qué disposición de espíritu los mueve a sublevarse. Las causas por las que se sublevan son el lucro, el honor y sus contrarios, pues también se sublevan en las ciudades por escapar a la deshonra o al castigo, ya propios o de los amigos.

Las causas y principios de esos movimientos, y que producen en los sublevados el estado de ánimo de que hemos hablado por las causas que también dijimos, en un sentido son siete y en otro sentido más. Dos de ellos son los mismos que ya hemos mencionado, pero no del mismo modo, pues

los hombres se excitan unos contra otros por el lucro y el honor, pero no con el fin de adquirirlos para sí mismos, como se ha dicho antes, sino al ver a otros que, justa o injustamente, los disfrutan en mayor abundancia. Otras causas son la soberbia, el miedo, el afán de superioridad, el desprecio, el crecimiento desproporcionado. Y causas de otra clase la intriga, la negligencia, las minucias y las disparidades.

1302 b

3. La influencia que tienen la soberbia y el deseo de lucro y cómo son causa de las sublevaciones son cosas suficientemente claras: al ensoberbecerse los que desempeñan las magistraturas y apoderarse de ellos la ambición, se sublevan tanto unos contra otros como contra el régimen que les da el poder, y su avaricia se lucra unas veces de bienes privados y otras de los de la comunidad. Es evidente también la fuerza del honor y cómo viene a ser causa de sedición: los hombres se sublevan tanto por ser privados de los honores ellos mismos como al ver a otros disfrutarlos; esto puede ser injusto, cuando son honrados o deshonrados contra sus merecimientos, o justo, cuando lo son de acuerdo con sus merecimientos. La supremacía origina sublevaciones cuando alguien -sea uno o varios- tiene más poder del que le corresponde según la ciudad y la fuerza del gobierno, pues en tales circunstancias suele surgir una monarquía o una dinastía. De ahí que en algunas partes se practique el ostracismo, como en Argos y en Atenas; pero es mejor tomar desde el principio las medidas necesarias para que no haya quienes sobresalgan tanto, que dejarlos descollar y poner después el remedio. Por miedo se sublevan los que han faltado a la ley y temen el castigo, y también los que están a punto de ser víctimas de una injusticia y quieren adelantarse a ella, como se sublevaron en Rodas contra la democracia las clases superiores por los procesos que entablaban contra ellas. El desprecio es también causa de sublevaciones y de ataques, por ejemplo, en las oligarquías, cuando son más los que no participan del gobierno y se creen más fuertes; y en las democracias cuando los ricos desprecian el desorden y la anarquía; así en Tebas, después de la batalla de Enofita, la democracia se derrumbó por causa de la mala administración, y en Megara después de una derrota ocasionada por el desorden y la anarquía, y en Siracusa antes de la tiranía de Gelón, y en Rodas antes de la insurrección.

Las revoluciones políticas se producen también a causa de un crecimiento desproporcionado, pues lo mismo que un cuerpo se compone de miembros y debe crecer proporcionalmente para que la simetría permanezca, y si no ésta se destruye, si por ejemplo el pie mide cuatro codos y el resto del cuerpo dos palmos, y en ocasiones hasta podría transformarse en otro animal si se desarrollara desproporcionadamente en sentido no sólo cuanti-

tativo sino también cualitativo, así también la ciudad está compuesta de partes, y muchas veces pasa inadvertido el crecimiento de alguna de ellas, por ejemplo, el de la muchedumbre de pobres en las democracias y repúblicas, esto ocurre a veces por un azar, como en Tarento, donde a consecuencia de una derrota en que perecieron muchos ciudadanos distinguidos a manos de los yápigas, poco después de las guerras médicas, la república fue sustituida por la democracia, y en Argos, donde después de las pérdidas ocasionadas por Cleomenes el Laconio en la batalla del día 7 se vieron obligados a admitir a algunos periecos en el número de los ciudadanos, y en Atenas, donde las derrotas de la infantería fueron causa de que disminuyera el número de ciudadanos de las clases superiores, porque los soldados se reclutaban de la lista de ciudadanos durante la guerra del Peloponeso. Esto ocurre también en las democracias, pero con menos frecuencia; en ellas, al aumentar el número de los ricos o acrecentarse su fortuna, se pasa a la oligarquía y la dinastía.

1303 a

Los regímenes cambian también, aun sin sublevaciones, a causa de las intrigas, como en Herea (donde dejaron de nombrar por elección a los magistrados para nombrarlos por sorteo, porque se elegía a los intrigantes); y por negligencia, cuando permiten el acceso a las magistraturas supremas de los que no son amigos del régimen, como en Oreó, donde se disolvió la oligarquía al llegar a desempeñar una de las magistraturas Heracleodoro, que transformó la oligarquía en república y democracia. Cambian también por no darse importancia a las minucias, quiero decir con esto que muchas veces no se advierte que el desdeñar una pequeñez trae consigo una gran revolución en las leyes y las costumbres; así en Ambracia se exigía una pequeña propiedad a los ciudadanos para ejercer las magistraturas, y se acabó por no exigirles ninguna, por pensarse que lo poco estaba muy cerca o era lo mismo que nada. Otra circunstancia propicia a las disensiones es la falta de homogeneidad hasta que los grupos se funden, pues lo mismo que no se constituye una ciudad por una muchedumbre cualquiera, tampoco se constituye en un espacio de tiempo cualquiera; por eso en la mayoría de los casos en que los fundadores de una colonia admitieron como vecinos suyos a hombres de otra raza, ya al fundarla o después como colonos, se produjeron disensiones entre ellos; así los aqueos que colaboraron con los troizenios en la fundación de Síbaris, al llegar a ser más numerosos, expulsaron a los troizenios, lo cual atrajo sobre los sibaritas la maldición; también en Turios se produjeron disensiones entre los sibaritas y los que con ellos se habían establecido en la ciudad, y los primeros, que pretendían la supremacía por considerar que la tierra era suya, fueron expulsados. Los bizantinos descubrieron una conspiración de sus colonos y los expulsaron por la fuerza de

las armas; los de Antisa, que habían acogido en su ciudad a los desterrados de Quós, los expulsaron después por la violencia; los habitantes de Zancle, que habían acogido a los de Samos, fueron expulsados por éstos; los habitantes de Apolonia en el Ponto Euxino, que habían traído colonos, lucharon con ellos; los siracusanos, después de expulsar a sus tiranos, hicieron ciudadanos a los extranjeros y a los mercenarios, con los que se enemistaron y llegaron a las manos; los ciudadanos de Anfípolis, que habían recibido a colonos de Calcis, fueron expulsados por éstos en su mayoría. En las oligarquías se subleva la mayoría por creer que son tratados injustamente porque no tienen los mismos derechos, como se ha dicho antes, siendo iguales, y en las democracias se sublevan las clases superiores porque tienen los mismos derechos no siendo iguales. También se producen a veces disensiones en las ciudades a causa de su emplazamiento, cuando el terreno no tiene una configuración natural propicia para asegurar la unidad de la ciudad; así en Clazomenas los de Quitro se llevaban mal con los de la isla, y los de Colofón con los notios; tampoco en Atenas hay unanimidad, sino que los habitantes del Pireo son más demócratas que los de la ciudad. Porque lo mismo que en las guerras la interposición de un canal, por pequeño que sea, corta la formación; así toda la diferencia parece producir una división en la ciudad. La división más grande es quizá la que separa la virtud de la maldad, después la que separa la riqueza de la pobreza, y así otras más o menos graves, a las que pertenece la que hemos mencionado.

1303 b

4. Así pues, las discordias civiles nacen de minucias, pero no versan sobre minucias: los intereses que en ellas luchan son grandes. Sobre todo es grande la influencia de las cosas pequeñas cuando se producen entre los que ocupan los puestos más altos, como ocurrió en Siracusa en los tiempos antiguos: el régimen político cambió a consecuencia de una disputa entre dos jóvenes magistrados por una causa amorosa. Durante la ausencia de uno, un compañero suyo conquistó a su amado, y el primero, irritado a su vez con su compañero, sedujo a la mujer de éste. Tal fue el origen de que suscitan una revolución, anexionando a sus respectivos bandos a todos los miembros de la clase gobernante. Por eso hay que estar en guardia contra los principios de tales males y poner fin a las disensiones de los jefes y de los poderosos; porque la falta se comete en el principio, y el principio es, como suele decirse, la mitad del todo, de suerte que una pequeña falta en él guarda la misma proporción respecto del todo. En general, las disensiones en las clases superiores arrastran a la ciudad entera; así ocurrió en Hestiea, donde, después de las guerras médicas, dos hermanos discutieron a propósito de la repartición de la herencia paterna; uno de ellos rehusó dar cuenta de

la fortuna del padre y del tesoro que éste había encontrado; el más pobre llevó tras sí al pueblo, y el otro, que era muy acaudalado, a los ricos. También en Delfos una diferencia que surgió en una boda fue origen de todas las discordias ulteriores; el novio, que había ido a casa de la novia, se marchó sin tomarla por haber interpretado un accidente como un presagio funesto; los parientes de la novia, considerándose agraviados, pusieron parte del tesoro sagrado entre sus prendas mientras él sacrificaba, y después lo mataron so pretexto de sacrilegio. En Mitilene, una disputa que surgió por causa de una heredera, fue origen de muchos males y de la guerra contra los atenienses en la que Paques tomó la ciudad: un ciudadano rico llamado Timófanes dejó dos hijas, y Dexandro, que las quería para sus hijos y fue rechazado, se puso al frente de una sublevación y, como era próxeno de Atenas, incitó a los atenienses a tomar parte en ella. En Focia, otra disputa a propósito de una heredera que surgió entre Mnaseas, padre de Mnasón, y Eutócrates, padre de Onomarco, fue origen de la guerra sagrada. En Epidamno una boda originó un cambio de régimen: un ciudadano había prometido a su hija, y el padre del prometido obtuvo una magistratura e impuso una multa a aquél, el cual, sintiéndose ultrajado, conspiró con los que no tenían parte en aquel régimen.

1304 a

Cambian también los regímenes y pasan a la oligarquía, a la democracia o la república por aumentar el prestigio o el poder de los magistrados o de otro elemento de la ciudad; así el prestigio que adquirió durante las guerras médicas el consejo del Areópago aumentó el rigor del régimen, y por otro lado la muchedumbre del servicio de la flota, al ser causante de la victoria de Salamina, y mediante ella de la hegemonía que trajo consigo el poderío marítimo, robusteció la democracia. En Argos el prestigio que adquirieron las clases superiores en la batalla de Mantinea contra los lacedemonios las llevó a intentar derribar la democracia. En Siracusa el pueblo, al ser el causante de la victoria en la guerra contra Atenas, cambió la república en democracia. En Calcis el pueblo, uniéndose a las clases superiores, derrotó al tirano Foxo e inmediatamente tomó las riendas del régimen. En Ambracia, igualmente, el pueblo se unió a los que conspiraban contra el tirano Periandro y, después de expulsarlo, transfirió a sí mismo el poder. En general, pues, no debe pasar inadvertido que los que han sido causantes de poderío, sean particulares, magistrados, tribus o en general cualquier elemento de la ciudad, y en cualquier número, suscitan rebeliones, pues o bien se ponen al frente de la rebelión los envidiosos de sus honores, o bien ellos mismos se consideran superiores y no quieren seguir siendo iguales a los demás.

Se producen también revoluciones cuando las partes de la ciudad que

se consideran contrarias, por ejemplo, los ricos y el pueblo, están igualadas y no hay ningún elemento intermedio o es muy escaso; pues si una cualquiera de las partes contrarias predomina mucho, las demás no quieren arriesgarse contra un adversario manifiestamente superior. Esta es también la razón de que los que descuellan en virtud no susciten casi nunca contiendas, pues suelen ser pocos contra muchos. Estos son, pues, en general los principios y las causas de las sediciones y de las revoluciones en todos los regímenes. 1304 b

Las revoluciones se hacen unas veces mediante la fuerza y otras mediante el engaño. La fuerza puede aplicarse desde el comienzo mismo de la rebelión o más adelante. El engaño es también doble: unas veces los ciudadanos son engañados al principio, de modo que el cambio de régimen se hace con su asentimiento, y después se los sujeta contra su voluntad por la fuerza; así, los Cuatrocientos engañaron al pueblo diciendo que el rey suministraría dinero para la guerra contra Esparta, y después de engañarlo intentaron retener el poder. Otras veces se persuade a los ciudadanos al principio y se sigue utilizando después la persuasión, con lo que aquéllos prestan su adhesión al nuevo régimen. Estas son, en general, las causas de las revoluciones que afectan a todos los regímenes. □