

AAU

AMERICAN ANDRAGOGY
UNIVERSITY



Aristóteles

Política

Libro primero

De la sociedad civil. De la esclavitud. De la propiedad. Del poder doméstico

Capítulo I

Origen del Estado y de la Sociedad

Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser buen ser bueno. Es claro, por tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política.

No han tenido razón, pues, los autores para afirmar que los caracteres de rey, magistrado, padre de familia y dueño se confunden. Esto equivale a suponer que toda la diferencia entre éstos no consiste sino en el más y el menos, sin ser específica; que un pequeño número de administrados constituiría el dueño, un número mayor el padre de familia, uno más grande el magistrado o el rey; es de suponer, en fin, que una gran familia es en absoluto un pequeño Estado. Estos autores añaden, por lo que hace al magistrado y al rey, que el poder del uno es personal e independiente, y que el otro es en parte jefe y en parte súbdito, sirviéndose de las definiciones mismas de su pretendida ciencia.

Toda esta teoría es falsa; y bastará, para convencerse de ello, adoptar en este estudio nuestro método habitual. Aquí, como en los demás casos, conviene reducir lo compuesto a sus elementos indescomponibles, es decir, a las más pequeñas partes del conjunto. Indagando así cuáles son los elementos constitutivos del Estado, reconoceremos mejor en qué difieren estos elementos, y veremos si se pueden sentar algunos principios científicos para

resolver las cuestiones de que acabamos de hablar. En esto, como en todo, remontarse al origen de las cosas y seguir atentamente su desenvolvimiento es el camino más seguro para la observación.

Por lo pronto, es obra de la necesidad la aproximación de dos seres que no pueden nada el uno sin el otro: me refiero a la unión de los sexos para la reproducción. Y en esto no hay nada de arbitrario, porque lo mismo en el hombre que en todos los demás animales y en las plantas existe un deseo natural de querer dejar tras sí un ser formado a su imagen.

La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden.

La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo. La naturaleza no es mezquina como nuestros artistas, y nada de lo que hace se parece a los cuchillos de Delfos fabricados por aquéllos. En la naturaleza un ser no tiene más que un solo destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven, no para muchos usos, sino para uno sólo. Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar, y realmente no cabe entre los mismos otra unión que la de esclavo con esclava, y los poetas no se engañan cuando dicen:

«Sí, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro,»

puesto que la naturaleza ha querido que bárbaro y esclavo fuesen una misma cosa.

Estas dos primeras asociaciones, la del señor y el esclavo, la del esposo y la mujer, son las bases de la familia, y Hesíodo lo ha dicho muy bien en este verso:

«La casa, después la mujer y el buey arador;»

porque el pobre no tiene otro esclavo que el buey. Así, pues, la asociación natural y permanente es la familia, y Corondas ha podido decir de los miembros que la componen «que comían a la misma mesa», y Epiménides de Creta «que se calentaban en el mismo hogar».

La primera asociación de muchas familias, pero formada en virtud de relaciones que no son cotidianas, es el pueblo, que justamente puede llamarse colonia natural de la familia, porque los individuos que componen el pueblo, como dicen algunos autores, «han mamado la leche de la familia», son sus hijos, «los hijos de sus hijos». Si los primeros Estados se han visto sometidos a reyes, y si las grandes naciones lo están aún hoy, es porque tales Estados se formaron con elementos habituados a la autoridad real, puesto que en la

familia el de más edad es el verdadero rey, y las colonias de la familia han seguido filialmente el ejemplo que se les había dado. Por esto, Homero ha podido decir:

«Cada uno por separado gobierna como señor a sus mujeres y a sus hijos.»

En su origen todas las familias aisladas se gobernaban de esta manera. De aquí la común opinión según la que están los dioses sometidos a un rey, porque todos los pueblos reconocieron en otro tiempo o reconocen aún hoy la autoridad real, y los hombres nunca han dejado de atribuir a los dioses sus propios hábitos, así como se los representaban a imagen suya.

La asociación de muchos pueblos forma un Estado completo, que llega, si puede decirse así, a bastarse absolutamente a sí mismo, teniendo por origen las necesidades de la vida, y debiendo su subsistencia al hecho de ser éstas satisfechas.

Así el Estado procede siempre de la naturaleza, lo mismo que las primeras asociaciones, cuyo fin último es aquél; porque la naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia. Puede añadirse que este destino y este fin de los seres es para los mismos el primero de los bienes, y bastarse a sí mismos es, a la vez, un fin y una felicidad. De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana; y a él pueden aplicarse aquellas palabras de Homero:

«Sin familia, sin leyes, sin hogar...»

El hombre que fuese por naturaleza tal como lo pinta el poeta, sólo respiraría guerra, porque sería incapaz de unirse con nadie, como sucede a las aves de rapiña.

Si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en grey, es evidentemente, como he dicho muchas veces, porque la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente. Es verdad que la voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir estas dos afecciones y comunicárselas entre sí; pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado.

No puede ponerse en duda que el Estado está naturalmente sobre la familia y

sobre cada individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruido el todo, ya no hay partes, no hay pies, no hay manos, a no ser que por una pura analogía de palabras se diga una mano de piedra, porque la mano separada del cuerpo no es ya una mano real. Las cosas se definen en general por los actos que realizan y pueden realizar, y tan pronto como cesa su aptitud anterior no puede decirse ya que sean las mismas; lo único que hay es que están comprendidas bajo un mismo nombre. Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que, si no se admitiera, resultaría que puede el individuo entonces bastarse a sí mismo aislado así del todo como del resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado; es un bruto o un dios.

La naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación política. El primero que la instituyó hizo un inmenso servicio, porque el hombre, que cuando ha alcanzado toda la perfección posible es el primero de los animales, es el último cuando vive sin leyes y sin justicia. En efecto, nada hay más monstruoso que la injusticia armada. El hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que debe emplear sobre todo para combatir las malas pasiones. Sin la virtud es el ser más perverso y más feroz, porque sólo tiene los arrebatos brutales del amor y del hambre. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho.

Capítulo II

De la esclavitud

Ahora que conocemos de una manera positiva las partes diversas de que se compone el Estado, debemos ocuparnos ante todo del régimen económico de las familias, puesto que el Estado se compone siempre de familias. Los elementos de la economía doméstica son precisamente los de la familia misma, que, para ser completa, debe comprender esclavos y hombres libres. Pero como para darse razón de las cosas es preciso ante todo someter a examen las partes más sencillas de las mismas, siendo las partes primitivas y simples de la familia el señor y el esclavo, el esposo y la mujer, el padre y los hijos, deberán estudiarse separadamente estos tres órdenes de individuos para ver lo que es cada uno de ellos y lo que debe ser. Tenemos primero la autoridad del señor, después la autoridad conyugal, ya que la lengua griega no

tiene palabra particular para expresar esta relación del hombre a la mujer; y, en fin, la generación de los hijos, idea para la que tampoco hay una palabra especial. A estos tres elementos, que acabamos de enumerar, podría añadirse un cuarto, que ciertos autores confunden con la administración doméstica, y que, según otros, es cuando menos un ramo muy importante de ella: la llamada adquisición de la propiedad, que también nosotros estudiaremos.

Ocupémonos, desde luego, del señor y del esclavo, para conocer a fondo las relaciones necesarias que los unen y ver, al mismo tiempo, si podemos descubrir en esta materia ideas que satisfagan más que las recibidas hoy día.

Se sostiene, por una parte, que hay una ciencia, propia del señor, la cual se confunde con la del padre de familia, con la del magistrado y con la del rey, de que hemos hablado al principio. Otros, por lo contrario, pretenden que el poder del señor es contra naturaleza; que la ley es la que hace a los hombres libres y esclavos, no reconociendo la naturaleza ninguna diferencia entre ellos; y que, por último, la esclavitud es inicua, puesto que es obra de la violencia.

Por otro lado, la propiedad es una parte integrante de la familia; y la ciencia de la posesión forma igualmente parte de la ciencia doméstica, puesto que sin las cosas de primera necesidad los hombres no podrían vivir, y menos vivir dichosos. Se sigue de aquí que, así como las demás artes necesitan, cada cual en su esfera, de instrumentos especiales para llevar a cabo su obra, la ciencia doméstica debe tener igualmente los suyos. Pero entre los instrumentos hay unos que son inanimados y otros que son vivos; por ejemplo, para el patrón de una nave, el timón es un instrumento sin vida y el marinero de proa un instrumento vivo, pues en las artes al operario se le considera como un verdadero instrumento. Conforme al mismo principio, puede decirse que la propiedad no es más que un instrumento de la existencia, la riqueza una porción de instrumentos y el esclavo una propiedad viva; sólo que el operario, en tanto que instrumento, es el primero de todos. Si cada instrumento pudiese, en virtud de una orden recibida o, si se quiere, adivinada, trabajar por sí mismo, como las estatuas de Dédalo o los trípodes de Vulcano, «que se iban solos a las reuniones de los dioses»; si las lanzaderas tejiesen por sí mismas; si el arco tocase solo la cítara, los empresarios prescindirían de los operarios y los señores de los esclavos. Los instrumentos propiamente dichos son instrumentos de producción; la propiedad, por el contrario, es simplemente para el uso. Así, la lanzadera produce algo más que el uso que se hace de ella; pero un vestido, una cama, sólo sirven para este uso. Además, como la producción y el uso difieren específicamente, y estas dos cosas tienen instrumentos que son propios de cada una, es preciso que entre los instrumentos de que se sirven haya una diferencia análoga. La vida es el uso y no la producción de las cosas, y el esclavo sólo sirve para facilitar estos actos

que se refieren al uso. Propiedad es una palabra que es preciso entender como se entiende la palabra parte: la parte no sólo es parte de un todo, sino que pertenece de una manera absoluta a una cosa distinta de ella misma. Lo mismo sucede con la propiedad; el señor es simplemente señor del esclavo, pero no depende esencialmente de él; el esclavo, por lo contrario, no es sólo esclavo del señor, sino que depende de éste absolutamente. Esto prueba claramente lo que el esclavo es en sí y lo que puede ser. El que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Es hombre de otro el que, en tanto que hombre, se convierte en una propiedad, y como propiedad es un instrumento de uso y completamente individual.

Es preciso ver ahora si hay hombres que sean tales por naturaleza o si no existen, y si, sea de esto lo que quiera, es justo y útil el ser esclavo, o bien si toda esclavitud es un hecho contrario a la naturaleza. La razón y los hechos pueden resolver fácilmente estas cuestiones. La autoridad y la obediencia no son sólo cosas necesarias, sino que son eminentemente útiles. Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar; aunque en grados muy diversos en ambos casos. La autoridad se enaltece y se mejora tanto cuanto lo hacen los seres que la ejercen o a quienes ella rige. La autoridad vale más en los hombres que en los animales, porque la perfección de la obra está siempre en razón directa de la perfección de los obreros, y una obra se realiza dondequiera que se hallan la autoridad y la obediencia. Estos dos elementos, la obediencia y la autoridad, se encuentran en todo conjunto formado de muchas cosas que conspiran a un resultado común, aunque por otra parte estén separadas o juntas. Esta es una condición que la naturaleza impone a todos los seres animados, y algunos rastros de este principio podrían fácilmente descubrirse en los objetos sin vida: tal es, por ejemplo, la armonía en los sonidos. Pero el ocuparnos de esto nos separaría demasiado de nuestro asunto.

Por lo pronto, el ser vivo se compone de un alma y de un cuerpo, hechos naturalmente aquélla para mandar y éste para obedecer. Por lo menos así lo proclama la voz de la naturaleza, que importa estudiar en los seres desenvueltos según sus leyes regulares y no en los seres degradados. Este predominio del alma es evidente en el hombre perfectamente sano de espíritu y de cuerpo, único que debemos examinar aquí. En los hombres corruptos, o dispuestos a serlo, el cuerpo parece dominar a veces como soberano sobre el alma, precisamente porque su desenvolvimiento irregular es completamente contrario a la naturaleza. Es preciso, repito, reconocer ante todo en el ser vivo la existencia de una autoridad semejante a la vez a la de un señor y a la de un magistrado; el alma manda al cuerpo como un dueño a su esclavo, y la razón

manda al instinto como un magistrado, como un rey; porque, evidentemente, no puede negarse que no sea natural y bueno para el cuerpo el obedecer al alma, y para la parte sensible de nuestro ser el obedecer a la razón y a la parte inteligente. La igualdad o la dislocación del poder, que se muestra entre estos diversos elementos, sería igualmente funesta para todos ellos. Lo mismo sucede entre el hombre y los demás animales: los animales domesticados valen naturalmente más que los animales salvajes, siendo para ellos una gran ventaja, si se considera su propia seguridad, el estar sometidos al hombre. Por otra parte, la relación de los sexos es análoga; el uno es superior al otro; éste está hecho para mandar, aquél para obedecer.

Esta es también la ley general que debe necesariamente regir entre los hombres. Cuando es un inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal que es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza. Estos hombres, así como los demás seres de que acabamos de hablar, no pueden hacer cosa mejor que someterse a la autoridad de un señor; porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro es el no poder llegar a comprender la razón sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo. Los demás animales no pueden ni aun comprender la razón, y obedecen ciegamente a sus impresiones. Por lo demás, la utilidad de los animales domesticados y la de los esclavos son poco más o menos del mismo género. Unos y otros nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia. La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a éstos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo, por lo contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo para dedicarse a trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil, repartida para ellos entre las ocupaciones de la guerra y las de la paz.

Muchas veces sucede lo contrario, convengo en ello; y así los hay que no tienen de hombres libres más que el cuerpo, como otros sólo tienen de tales el alma. Pero lo cierto es que si los hombres fuesen siempre diferentes unos de otros por su apariencia corporal, como lo son las imágenes de los dioses, se convendría unánimemente en que los menos hermosos deben ser los esclavos de los otros; y si esto es cierto, hablando del cuerpo, con más razón lo sería hablando del alma; pero es más difícil conocer la belleza del alma que la del cuerpo.

Sea de esto lo que quiera, es evidente que los unos son naturalmente libres y los otros naturalmente esclavos; y que para estos últimos es la esclavitud tan

útil como justa.

Por lo demás, difícilmente podría negarse que la opinión contraria encierra alguna verdad. La idea de esclavitud puede entenderse de dos maneras. Puede uno ser reducido a esclavitud y permanecer en ella por la ley, siendo esta ley una convención en virtud de la que el vencido en la guerra se reconoce como propiedad del vencedor; derecho que muchos legistas consideran ilegal, y como tal lo estiman muchas veces los oradores políticos, porque es horrible, según ellos, que el más fuerte, sólo porque puede emplear la violencia, haga de su víctima un súbdito y un esclavo.

Estas dos opiniones opuestas son sostenidas igualmente por hombres sabios. La causa de este disentimiento y de los motivos alegados por una y otra parte es que la virtud tiene derecho, como medio de acción, de usar hasta de la violencia, y que la Victoria supone siempre una superioridad laudable en ciertos conceptos. Es posible creer, por tanto, que la fuerza jamás está exenta de todo mérito, y que aquí toda la cuestión estriba realmente sobre la noción del derecho, colocado por los unos en la benevolencia y la humanidad y por los otros en la dominación del más fuerte. Pero estas dos argumentaciones contrarias son en sí igualmente débiles y falsas; porque podría creerse, en vista de ambas, tomadas separadamente, que el derecho de mandar como señor no pertenece a la superioridad del mérito.

Hay gentes que, preocupadas con lo que creen un derecho, y una ley tiene siempre las apariencias del derecho, suponen que la esclavitud es justa cuando resulta del hecho de la guerra. Pero se incurre en una contradicción; porque el principio de la guerra misma puede ser injusto, y jamás se llamará esclavo al que no merezca serlo; de otra manera, los hombres de más elevado nacimiento podrían parar en esclavos, hasta por efecto del hecho de otros esclavos, porque podrían ser vendidos como prisioneros de guerra. Y así, los partidarios de esta opinión tienen el cuidado de aplicar este nombre de esclavos sólo a los bárbaros, no admitiéndose para los de su propia nación. Esto equivale a averiguar lo que se llama esclavitud natural; y esto es, precisamente, lo que hemos preguntado desde el principio.

Es necesario convenir en que ciertos hombres serían esclavos en todas partes, y que otros no podrían serlo en ninguna. Lo mismo sucede con la nobleza: las personas de que acabamos de hablar se creen nobles, no sólo en su patria, sino en todas partes; pero, por el contrario, en su opinión los bárbaros sólo pueden serlo allá entre ellos; suponen, pues, que tal raza es en absoluto libre y noble, y que tal otra sólo lo es condicionalmente. Así, la Helena de Teodectes exclama: «¿Quién tendría el atrevimiento de llamarme esclava descendiendo yo por todos lados de la raza de los dioses?»

Esta opinión viene, precisamente, a asentar sobre la superioridad y la

inferioridad naturales la diferencia entre el hombre libre y el esclavo, entre la nobleza y el estado llano. Equivale a creer que de padres distinguidos salen hijos distinguidos, del mismo modo que un hombre produce un hombre y que un animal produce un animal. Pero cierto es que la naturaleza muchas veces quiere hacerlo, pero no puede.

Con razón se puede suscitar esta cuestión y sostener que hay esclavos y hombres libres que lo son por obra de la naturaleza; se puede sostener que esta distinción subsiste realmente siempre que es útil al uno el servir como esclavo y al otro el reinar como señor; se puede sostener, en fin, que es justa, y que cada uno debe, según las exigencias de la naturaleza, ejercer el poder o someterse a él. Por consiguiente, la autoridad del señor sobre el esclavo es a la par justa y útil; lo cual no impide que el abuso de esta autoridad pueda ser funesto a ambos. Y así, entre el dueño y el esclavo, cuando es la naturaleza la que los ha hecho tales, existe un interés común, una recíproca benevolencia; sucediendo todo lo contrario cuando la ley y la fuerza por sí solas han hecho al uno señor y al otro esclavo.

Esto muestra con mayor evidencia que el poder del señor y el del magistrado son muy distintos, y que, a pesar de lo que se ha dicho, todas las autoridades no se confunden en una sola: la una recae sobre hombres libres, la otra sobre esclavos por naturaleza; la una, la autoridad doméstica, pertenece a uno sólo, porque toda familia es gobernada por un solo jefe; la otra, la del magistrado, sólo recae sobre hombres libres e iguales. Uno es señor, no porque sepa mandar, sino porque tiene cierta naturaleza: y por distinciones semejantes es uno esclavo o libre. Pero sería posible educar a los señores en la ciencia que deben practicar ni más ni menos que a los esclavos, y en Siracusa ya se ha practicado esto último, pues por dinero se instruía allí a los niños, que estaban en esclavitud, en todos los pormenores del servicio doméstico. Podríase muy bien extender sus conocimientos y enseñarles ciertas artes, como la de preparar las viandas o cualquiera otra de este género, puesto que unos servicios son más estimados o más necesarios que otros, y que, como dice el proverbio, hay diferencia de esclavo a esclavo y de señor a señor. Todos estos aprendizajes constituyen la ciencia de los esclavos. Saber emplear a los esclavos constituye la ciencia del señor, que lo es, no tanto porque posee esclavos, cuanto porque se sirve de ellos. Esta ciencia, en verdad, no es muy extensa ni tampoco muy elevada; consiste tan sólo en saber mandar lo que los esclavos deben saber hacer. Y así tan pronto como puede el señor ahorrarse este trabajo, cede su puesto a un mayordomo para consagrarse él a la vida política o a la filosofía.

La ciencia del modo de adquirir, de la adquisición natural y justa, es muy diferente de las otras dos de que acabamos de hablar; ella participa algo de la

guerra y de la caza.

No necesitamos extendernos más sobre lo que teníamos que decir del señor y del esclavo.

Capítulo III

De la adquisición de los bienes

Puesto que el esclavo forma parte de la propiedad, vamos a estudiar, siguiendo nuestro método acostumbrado, la propiedad en general y la adquisición de los bienes.

La primera cuestión que debemos resolver es si la ciencia de adquirir es la misma que la ciencia doméstica, o si es una rama de ella o sólo una ciencia auxiliar. Si no es más que esto último, ¿lo será al modo que el arte de hacer lanzaderas es un auxiliar del arte de tejer? ¿o como el arte de fundir metales sirve para el arte del estatuario? Los servicios de estas dos artes subsidiarias son realmente muy distintos: lo que suministra la primera es el instrumento, mientras que la segunda suministra la materia. Entiendo por materia la sustancia que sirve para fabricar un objeto; por ejemplo, la lana de que se sirve el fabricante, el metal que emplea el estatuario. Esto prueba que la adquisición de los bienes no se confunde con la administración doméstica, puesto que la una emplea lo que la otra suministra. ¿A quién sino a la administración doméstica pertenece usar lo que constituye el patrimonio de la familia?

Resta saber si la adquisición de las cosas es una rama de esta administración, o si es una ciencia aparte. Por lo pronto, si el que posee esta ciencia debe conocer las fuentes de la riqueza y de la propiedad, es preciso convenir en que la propiedad y la riqueza abrazan objetos muy diversos. En primer lugar, puede preguntarse si el arte de la agricultura, y en general la busca y adquisición de alimentos, están comprendidas en la adquisición de bienes, o si forman un modo especial de adquirir. Los modos de alimentación son extremadamente variados, y de aquí esta multiplicidad de géneros de vida en el hombre y en los animales, ninguno de los cuales puede subsistir sin alimentos; variaciones que son, precisamente, las que diversifican la existencia de los animales. En el estado salvaje unos viven en grupos, otros en el aislamiento, según lo exige el interés de su subsistencia, porque unos son carnívoros, otros frugívoros y otros omnívoros. Para facilitar la busca y elección de alimentos es para lo que la naturaleza les ha destinado a un género especial de vida. La vida de los carnívoros y la de los frugívoros difieren precisamente en que no gustan por instinto del mismo alimento, y en que los de cada una de estas clases tienen gustos particulares.

Otro tanto puede decirse de los hombres, no siendo menos diversos sus modos de existencia. Unos, viviendo en una absoluta ociosidad, son nómadas que sin pena y sin trabajo se alimentan de la carne de los animales que crían. Sólo que, viéndose precisados sus ganados a mudar de pastos, y ellos a seguirlos, es como si cultivaran un campo vivo. Otros subsisten con aquello de que hacen presa, pero no del mismo modo todos; pues unos viven del pillaje y otros de la pesca, cuando habitan en las orillas de los estanques o de los lagos, o en las orillas de los ríos o del mar, y otros cazan las aves y los animales bravíos. Pero los más de los hombres viven del cultivo de la tierra y de sus frutos.

Estos son, poco más o menos, todos los modos de existencia, en que el hombre sólo tiene necesidad de prestar su trabajo personal, sin acudir, para atender a su subsistencia, al cambio ni al comercio: nómada, agricultor, bandolero, pescador o cazador. Hay pueblos que viven cómodamente combinando estos diversos modos de vivir y tomando del uno lo necesario para llenar los vacíos del otro: son a la vez nómadas y salteadores, cultivadores y cazadores, y lo mismo sucede con los demás que abrazan el género de vida que la necesidad les impone.

Como puede verse, la naturaleza concede esta posesión de los alimentos a los animales a seguida de su nacimiento, y también cuando llegan a alcanzar todo su desarrollo. Ciertos animales en el momento mismo de la generación producen para el nacido el alimento que habrá de necesitar hasta encontrarse en estado de procurárselo por sí mismo. En este caso se encuentran los vermíparos y los ovíparos. Los vivíparos llevan en sí mismos, durante un cierto tiempo, los alimentos de los recién nacidos, pues no otra cosa es lo que se llama leche. Esta posesión de alimentos tiene igualmente lugar cuando los animales han llegado a su completo desarrollo, y debe creerse que las plantas están hechas para los animales, y los animales para el hombre. Domesticados, le prestan servicios y le alimentan; bravíos, contribuyen, si no todos, la mayor parte, a su subsistencia y a satisfacer sus diversas necesidades, suministrándole vestidos y otros recursos. Si la naturaleza nada hace incompleto, si nada hace en vano es de necesidad que haya creado todo esto para el hombre.

La guerra misma es, en cierto modo, un medio natural de adquirir, puesto que comprende la caza de los animales bravíos y de aquellos hombres que, nacidos para obedecer, se niegan a someterse; es una guerra que la naturaleza misma ha hecho legítima.

He aquí, pues, un modo de adquisición natural que forma parte de la economía doméstica, la cual debe encontrárselo formado o procurárselo, so pena de no poder reunir los medios indispensables de subsistencia, sin los cuales no se formarían ni la asociación del Estado ni la asociación de la familia. En esto

consiste, si puede decirse así, la única riqueza verdadera, y todo lo que el bienestar puede aprovechar de este género de adquisiciones está bien lejos de ser ilimitado, como poéticamente pretende Solón:

«El hombre puede aumentar ilimitadamente sus riquezas.»

Sucede todo lo contrario, pues en esto hay un límite como lo hay en todas las demás artes. En efecto, no hay arte cuyos instrumentos no sean limitados en número y extensión; y la riqueza no es más que la abundancia de los instrumentos domésticos y sociales.

Existe, por tanto, evidentemente un modo de adquisición natural, que es común a los jefes de familia y a los jefes de los Estados. Ya hemos visto cuáles eran sus fuentes.

Resta ahora este otro género de adquisición que se llama, más particularmente y con razón, la adquisición de bienes, y respecto de la cual podría creerse que la fortuna y la propiedad pueden aumentarse indefinidamente. La semejanza de este segundo modo de adquisición con el primero es causa de que ordinariamente no se vea en ambos más que un solo y mismo objeto. El hecho es que ellos no son ni idénticos, ni muy diferentes; el primero, es natural, el otro no procede de la naturaleza, sino que es más bien el producto del arte y de la experiencia. Demos aquí principio a su estudio.

Toda propiedad tiene dos usos que le pertenecen esencialmente, aunque no de la misma manera: el uno es especial a la cosa, el otro no lo es. Un zapato puede a la vez servir para calzar el pie o para verificar un cambio. Por lo menos puede hacerse de él este doble uso. El que cambia un zapato por dinero o por alimentos, con otro que tiene necesidad de él, emplea bien este zapato en tanto que tal, pero no según su propio uso, porque no había sido hecho para el cambio. Otro tanto diré de todas las demás propiedades; pues el cambio, efectivamente, puede aplicarse a todas, puesto que ha nacido primitivamente entre los hombres de la abundancia en un punto y de la escasez en otro de las cosas necesarias para la vida. Es demasiado claro que en este sentido la venta no forma en manera alguna parte de la adquisición natural. En su origen, el cambio no se extendía más allá de las primeras necesidades, y es ciertamente inútil en la primera asociación, la de la familia. Para que nazca es preciso que el círculo de la asociación sea más extenso. En el seno de la familia todo era común; separados algunos miembros, se crearon nuevas sociedades para fines no menos numerosos, pero diferentes que los de las primeras, y esto debió necesariamente dar origen al cambio. Este es el único cambio que conocen muchas naciones bárbaras, el cual no se extiende a más que al trueque de las cosas indispensables; como, por ejemplo, el vino que se da a cambio de trigo. Este género de cambio es perfectamente natural, y no es, a decir verdad, un modo de adquisición, puesto que no tiene otro objeto que proveer a la

satisfacción de nuestras necesidades naturales. Sin embargo, aquí es donde puede encontrarse lógicamente el origen de la riqueza. A medida que estas relaciones de auxilios mutuos se transformaron, desenvolviéndose mediante la importación de los objetos de que se carecía y la exportación de aquellos que abundaban, la necesidad introdujo el uso de la moneda, porque las cosas indispensables a la vida son naturalmente difíciles de transportar.

Se convino en dar y recibir en los cambios una materia que, además de ser útil por sí misma, fuese fácilmente manejable en los usos habituales de la vida; y así se tomaron el hierro, por ejemplo, la plata, u otra sustancia análoga, cuya dimensión y cuyo peso se fijaron desde luego, y después, para evitar la molestia de continuas rectificaciones, se las marcó con un sello particular, que es el signo de su valor. Con la moneda, originada por los primeros cambios indispensables, nació igualmente la venta, otra forma de adquisición excesivamente sencilla en el origen, pero perfeccionada bien pronto por la experiencia, que reveló cómo la circulación de los objetos podía ser origen y fuente de ganancias considerables. He aquí cómo, al parecer, la ciencia de adquirir tiene principalmente por objeto el dinero, y cómo su fin principal es el de descubrir los medios de multiplicar los bienes, porque ella debe crear la riqueza y la opulencia. Esta es la causa de que se suponga muchas veces que la opulencia consiste en la abundancia de dinero, como que sobre el dinero giran las adquisiciones y las ventas; y, sin embargo, este dinero no es en sí mismo más que una cosa absolutamente vana, no teniendo otro valor que el que le da la ley, no la naturaleza, puesto que una modificación en las convenciones que tienen lugar entre los que se sirven de él, puede disminuir completamente su estimación y hacerle del todo incapaz para satisfacer ninguna de nuestras necesidades. En efecto, ¿no puede suceder que un hombre, a pesar de todo su dinero, carezca de los objetos de primera necesidad?, y ¿no es una riqueza ridícula aquella cuya abundancia no impide que el que la posee se muera de hambre? Es como el Midas de la mitología, que, llevado de su codicia desenfrenada, hizo convertir en oro todos los manjares de su mesa.

Así que con mucha razón los hombres sensatos se preguntan si la opulencia y el origen de la riqueza están en otra parte, y ciertamente la riqueza y la adquisición naturales, objeto de la ciencia doméstica, son una cosa muy distinta. El comercio produce bienes, no de una manera absoluta, sino mediante la conducción aquí y allá de objetos que son precisos por sí mismos. El dinero es el que parece preocupar al comercio, porque el dinero es el elemento y el fin de sus cambios; y la fortuna que nace de esta nueva rama de adquisición parece no tener realmente ningún límite. La medicina aspira a multiplicar sus curas hasta el infinito, y como ella todas las artes colocan en el infinito el fin a que aspiran y pretenden alcanzarlo empleando todas sus

fuerzas. Pero, por lo menos, los medios que les conducen a su fin especial son limitados, y este fin mismo sirve a todas de límite. Lejos de esto, la adquisición comercial no tiene por fin el objeto que se propone, puesto que su fin es precisamente una opulencia y una riqueza indefinidas. Pero si el arte de esta riqueza no tiene límites, la ciencia doméstica los tiene, porque su objeto es muy diferente. Y así podría creerse, a primera vista, que toda riqueza, sin excepción, tiene necesariamente límites. Pero ahí están los hechos para probarnos lo contrario: todos los negociantes ven acrecentarse su dinero sin traba ni término.

Estas dos especies de adquisición tan diferentes emplean el mismo capital a que ambas aspiran, aunque con miras muy distintas, pues que la una tiene por objeto el acrecentamiento indefinido del dinero y la otra otro muy diverso. Esta semejanza ha hecho creer a muchos que la ciencia doméstica tiene igualmente la misma extensión, y están firmemente persuadidos de que es preciso a todo trance conservar o aumentar hasta el infinito la suma de dinero que se posee. Para llegar a conseguirlo, es preciso preocuparse únicamente del cuidado de vivir, sin curarse de vivir como se debe. No teniendo límites el deseo de la vida, se ve uno directamente arrastrado a desear, para satisfacerle, medios que no tiene. Los mismos que se proponen vivir moderadamente, corren también en busca de goces corporales, y como la propiedad parece asegurar estos goces, todo el cuidado de los hombres se dirige a amontonar bienes, de donde nace esta segunda rama de adquisición de que hablo. Teniendo el placer necesidad absoluta de una excesiva abundancia, se buscan todos los medios que pueden procurarla. Cuando no se pueden conseguir éstos con adquisiciones naturales, se acude a otras, y aplica uno sus facultades a usos a que no estaban destinadas por la naturaleza. Y así, el agenciar dinero no es el objeto del valor, que sólo debe darnos una varonil seguridad; tampoco es el objeto del arte militar ni de la medicina, que deben darnos, aquél la victoria, ésta la salud; y, sin embargo, todas estas profesiones se ven convertidas en un negocio de dinero, como si fuera éste su fin propio, y como si todo debiese tender a él.

Esto es lo que tenía que decir sobre los diversos medios de adquirir lo superfluo; habiendo hecho ver lo que son estos medios y cómo pueden convertirse para nosotros en una necesidad real. En cuanto al arte que tiene por objeto la riqueza verdadera y necesaria, he demostrado que era completamente diferente del otro, y que no es más que la economía natural, ocupada únicamente con el cuidado de las subsistencias; arte que, lejos de ser infinito como el otro, tiene, por el contrario, límites positivos.

Esto hace perfectamente clara la cuestión que al principio proponíamos; a saber, si la adquisición de los bienes es o no asunto propio del jefe de familia

y del jefe del Estado. Ciertamente, es indispensable suponer siempre la preexistencia de estos bienes. Así como la política no hace a los hombres, sino que los toma como la naturaleza se los da y se limita a servirse de ellos, en igual forma a la naturaleza toca suministrarnos los primeros alimentos que proceden de la tierra, del mar o de cualquier otro origen, y después queda a cargo del jefe de familia disponer de estos dones como convenga hacerlo; así como el fabricante no crea la lana, pero debe saber emplearla, distinguir sus cualidades y sus defectos y conocer la que puede o no servir.

También podría preguntarse cómo es que mientras la adquisición de bienes forma parte del gobierno doméstico, no sucede lo mismo con la medicina, puesto que los miembros de la familia necesitan tanto la salud como el alimento o cualquier otro objeto indispensable para la vida. He aquí la razón: si por una parte el jefe de familia y el jefe del Estado deben ocuparse de la salud de sus administrados, por otra parte este cuidado compete, no a ellos, sino al médico. De igual modo lo relativo a los bienes de la familia bajo cierto punto compete a su jefe, pero bajo otro no, pues no es él y sí la naturaleza quien debe suministrarlos. A la naturaleza, repito, compete exclusivamente dar la primera materia. A la misma corresponde asegurar el alimento al ser que ha creado, pues en efecto, todo ser recibe los primeros alimentos del que le transmite la vida; y he aquí por qué los frutos y los animales forman una riqueza natural, que todos los hombres saben explotar.

Siendo doble la adquisición de los bienes, como hemos visto, es decir, comercial y doméstica, ésta necesaria y con razón estimada, y aquella con no menos motivo despreciada, por no ser natural y sí sólo resultado del tráfico, hay fundado motivo para execrar la usura, porque es un modo de adquisición nacido del dinero mismo, al cual no se da el destino para que fue creado. El dinero sólo debía servir para el cambio, y el interés que de él se saca, le multiplica, como lo indica claramente el nombre que le da la lengua griega. Los padres, en este caso, son absolutamente semejantes a los hijos. El interés es dinero producido por el dinero mismo; y de todas las adquisiciones es esta la más contraria a la naturaleza.

Capítulo IV

Consideración práctica sobre la adquisición de los bienes

De la ciencia, que suficientemente hemos desenvuelto, pasemos ahora a hacer algunas consideraciones sobre la práctica. En todos los asuntos de esta naturaleza un campo libre se abre a la teoría; pero la aplicación tiene sus necesidades.

Los ramos prácticos de la riqueza consisten en conocer a fondo el género, el lugar y el ejemplo de los productos que más prometan; en saber, por ejemplo, si debe uno dedicarse a la cría de caballos, o de ganado vacuno, o del lanar, o de cualesquiera otros animales, teniendo el acierto de escoger hábilmente las especies que sean más provechosas según las localidades; porque no todas prosperan indistintamente en todas partes. La práctica consiste también en conocer la agricultura y las tierras que deben tener arbolado, y aquellas en que no conviene; se ocupa, en fin, con cuidado de las abejas y de todos los animales volátiles y acuáticos que pueden ofrecer algunas ventajas. Tales son los primeros elementos de la riqueza propiamente dicha.

En cuanto a la riqueza que produce el cambio, su elemento principal es el comercio, que se divide en tres ramas diversamente lucrativas: comercio marítimo, comercio terrestre y comercio al por menor. Después entra en segundo lugar el préstamo a interés, y, en fin, el salario, que puede aplicarse a obras mecánicas, o bien a trabajos puramente corporales para hacer cosas en que no intervienen los operarios más que con sus brazos.

Hay un tercer género de riqueza, que está entre la riqueza natural y la procedente del cambio, que participa de la naturaleza de ambas y procede de todos aquellos productos de la tierra que, no obstante no ser frutos, no por eso dejan de tener su utilidad: es la explotación de los bosques y la de las minas, que son de tantas clases como los metales que se sacan del seno de la tierra.

Estas generalidades deben bastarnos. Entrar en pormenores especiales y precisos puede ser útil a cada una de las industrias en particular; mas para nosotros sería un trabajo impertinente. Entre los oficios, los más elevados son aquellos en que interviene menos el azar; los más mecánicos los que desfiguran el cuerpo más que los demás; los más serviles los que más ocupan; los más degradados, en fin, los que requieren menos inteligencia y mérito.

Algunos autores han profundizado estas diversas materias. Cares de Paros y Apolodoro de Lemnos, por ejemplo, se han ocupado del cultivo de los campos y de los bosques. Las demás cosas han sido tratadas en otras obras, que podrán estudiar los que tengan interés en estas materias. También deberán recoger las tradiciones esparcidas sobre los medios que han conducido a algunas personas a adquirir fortuna. Todas estas enseñanzas son provechosas para los que a su vez aspiren a conseguir lo mismo. Citaré lo que se refiere a Tales de Mileto, a propósito de una especulación lucrativa que le dio un crédito singular, honor debido sin duda a su saber, pero que está al alcance de todo el mundo. Gracias a sus conocimientos en astronomía pudo presumir, desde el invierno, que la recolección próxima de aceite sería abundante, y al intento de responder a algunos cargos que se le hacían por su pobreza, de la cual no había podido librarle su inútil filosofía, empleó el poco dinero que poseía en darlo en

garantía para el arriendo de todas las prensas de Mileto y de Quíos; y las obtuvo baratas, porque no hubo otros licitadores. Pero cuando llegó el tiempo oportuno, las prensas eran buscadas de repente por un crecido número de cultivadores, y él se las subarrendó al precio que quiso. La utilidad fue grande; y Tales probó por esta acertada especulación que los filósofos, cuando quieren, saben fácilmente enriquecerse, por más que no sea este el objeto de su atención. Se refiere esto como muestra de un grande ejemplo de habilidad de parte de Tales; pero, repito, esta especulación pertenece en general a todos los que están en posición de constituir en su favor un monopolio. También hay Estados que en momentos de apuro han acudido a este arbitrio, atribuyéndose el monopolio general de todas las ventas. En Sicilia un particular empleó las cantidades que se le habían dado en depósito en la compra de todo el hierro que había en las herrerías, y luego, cuando más tarde llegaban los negociantes de distintos puntos, como era el único vendedor de hierro, sin aumentar excesivamente el precio, lo vendía sacando cien talentos de cincuenta. Informado de ello Dionisio, le desterró de Siracusa, por haber ideado una operación perjudicial a los intereses del príncipe, aunque permitiéndole llevar consigo toda su fortuna. Esta especulación, sin embargo, es en el fondo la misma que la de Tales; ambos supieron crear un monopolio. Conviene a todos, y también a los jefes de los Estados, tener conocimiento de tales recursos. Muchos gobiernos tienen necesidad, como las familias, de emplear estos medios para enriquecerse; y podría decirse que muchos gobernantes creen que sólo de esta parte de la gobernación deben ocuparse.

Capítulo V

Del poder doméstico

Ya hemos dicho que la administración de la familia descansa en tres clases de poder: el del señor, de que hablamos antes, el del padre y el del esposo. Se manda a la mujer y a los hijos como a seres igualmente libres, pero sometidos, sin embargo, a una autoridad diferente, que es republicana respecto de la primera, y regia respecto de los segundos. El hombre, salvo algunas excepciones contrarias a la naturaleza, es el llamado a mandar más bien que la mujer, así como el ser de más edad y de mejores cualidades es el llamado a mandar al más joven y aún incompleto. En la constitución republicana se pasa de ordinario alternativamente de la obediencia al ejercicio de la autoridad, porque en ella todos los miembros deben ser naturalmente iguales y semejantes en todo; lo cual no impide que se intente distinguir la posición diferente del jefe y del subordinado, mientras dure, valiéndose ya de un signo

exterior, ya de ciertas denominaciones o distinciones honoríficas. Esto mismo pensaba Amasis cuando refería la historia de su aljofaina. La relación del hombre y la mujer es siempre tal como acabo de decir. La autoridad del padre sobre sus hijos es, por el contrario, completamente regia; las afecciones y la edad dan el poder a los padres lo mismo que a los reyes, y cuando Homero llama a Júpiter

«Padre inmortal de los hombres y de los dioses,»

tiene razón en añadir que es también rey de ellos, porque un rey debe a la vez ser superior a sus súbditos por sus facultades naturales, y ser, sin embargo, de la misma raza que ellos; y esta es precisamente la relación entre el más viejo y el más joven, entre el padre y el hijo.

No hay para qué decir que se debe poner mayor cuidado en la administración de los hombres que en la de las cosas inanimadas, en la perfección de los primeros que en la perfección de las segundas, que constituyen la riqueza, y más cuidado en la dirección de los seres libres que en la de los esclavos. La primera cuestión respecto al esclavo es la de saber si, además de su cualidad de instrumento y de servidor, se puede encontrar en él alguna otra virtud, como la sabiduría, el valor, la equidad, etc., o si no se debe esperar hallar en él otro mérito que el que nace de sus servicios puramente corporales. Por ambos lados ha lugar a duda. Si se suponen estas virtudes en los esclavos, ¿en qué se diferenciarán de los hombres libres? Si lo contrario, resulta otro absurdo no menor, porque al cabo son hombres y tienen su parte de razón. Una cuestión igual, sobre poco más o menos, puede suscitarse respecto a la mujer y al hijo. ¿Cuáles son sus virtudes especiales? ¿La mujer debe ser prudente, animosa y justa como un hombre? ¿El hijo puede ser modesto y dominar sus pasiones? Y en general, el ser formado por la naturaleza para mandar y el destinado a obedecer, ¿deben poseer las mismas virtudes o virtudes diferentes? Si ambos tienen un mérito absolutamente igual, ¿de dónde nace que eternamente deben el uno mandar y el otro obedecer? No se trata aquí de una diferencia entre el más y el menos; autoridad y obediencia difieren específicamente, y entre el más y el menos no existe diferencia alguna de este género. Exigir virtudes al uno y no exigir las al otro sería aún más extraño. Si el ser que manda no tiene prudencia, ni equidad, ¿cómo podrá mandar bien? Si el ser que obedece está privado de estas virtudes, ¿cómo podrá obedecer cumplidamente? Si es intemperante y perezoso, faltará a todos sus deberes. Evidentemente es necesario que ambos tengan virtudes, pero virtudes tan diversas como lo son las especies de seres destinados por naturaleza a la sumisión. Esto mismo es lo que hemos dicho ya al tratar del alma. La naturaleza ha creado en ella dos partes distintas: la una destinada a mandar, la otra a obedecer, siendo sus cualidades bien diversas, pues que la una está dotada de razón y privada de

ella la otra. Esta relación se extiende evidentemente a los otros seres, y respecto de los más de ellos la naturaleza ha establecido el mando y la obediencia. Así, el hombre libre manda al esclavo de muy distinta manera que el marido manda a la mujer y que el padre al hijo; y, sin embargo, los elementos esenciales del alma se dan en todos estos seres, aunque en grados muy diversos. El esclavo está absolutamente privado de voluntad; la mujer la tiene, pero subordinada; el niño sólo la tiene incompleta. Lo mismo sucede necesariamente respecto a las virtudes morales. Se las debe suponer existentes en todos estos seres, pero en grados diferentes, y sólo en la proporción indispensable para el cumplimiento del destino de cada uno de ellos. El ser que manda debe poseer la virtud moral en toda su perfección. Su tarea es absolutamente igual a la del arquitecto que ordena, y el arquitecto en este caso es la razón. En cuanto a los demás, deben estar adornados de las virtudes que reclamen las funciones que tienen que llenar.

Reconozcamos, pues, que todos los individuos de que acabamos de hablar tienen su parte de virtud moral, pero que el saber del hombre no es el de la mujer, que el valor y la equidad no son los mismos en ambos, como lo pensaba Sócrates, y que la fuerza del uno estriba en el mando y la de la otra en la sumisión. Otro tanto digo de todas las demás virtudes, pues si nos tomamos el trabajo de examinarlas al por menor, se descubre tanto más esta verdad. Es una ilusión el decir, encerrándose en generalidades, que «la virtud es una buena disposición del alma» y la práctica de la sabiduría, y dar cualquiera otra explicación tan vaga como esta. A semejantes definiciones prefiero el método de los que, como Gorgias, se han ocupado de hacer la enumeración de todas las virtudes. Y así, en resumen, lo que dice el poeta de una de las cualidades de la mujer:

«Un modesto silencio hace honor a la mujer»

es igualmente exacto respecto a todas las demás; reserva aquella que no sentaría bien en el hombre.

Siendo el niño un ser incompleto, evidentemente no le pertenece la virtud, sino que debe atribuirse ésta al ser completo que le dirige. La misma relación existe entre el señor y el esclavo. Hemos dejado sentado que la utilidad del esclavo se aplicaba a las necesidades de la existencia, así que su virtud había de encerrarse en límites muy estrechos, en lo puramente necesario para no descuidar su trabajo por intemperancia o pereza. Pero admitido esto, podrá preguntarse: ¿deberán entonces los operarios tener también virtud, puesto que muchas veces la intemperancia los aparta del trabajo? Pero hay una grande diferencia. El esclavo participa de nuestra vida, mientras que el obrero, por lo contrario, vive lejos de nosotros, y no debe tener más virtud que la que exige su esclavitud, porque el trabajo del obrero es en cierto modo una esclavitud

limitada. La naturaleza hace al esclavo, pero no hace al zapatero ni a ningún otro operario. Por consiguiente, es preciso reconocer que el señor debe ser para el esclavo la fuente de la virtud que le es especial, bien que no tenga, en tanto que señor, que comunicarle el aprendizaje de sus trabajos. Y así se equivocan mucho los que rehúsan toda razón a los esclavos, y sólo quieren entenderse con ellos dándoles órdenes, cuando, por el contrario, deberían tratarles con más indulgencia aún que a los hijos. Basta ya sobre este punto.

En cuanto al marido y la mujer, al padre y los hijos y la virtud particular de cada uno de ellos, las relaciones que les unen, su conducta buena o mala, y todos los actos que deben ejecutar por ser loables o que deben evitar por ser reprobables, son objetos todos de que es preciso ocuparse al estudiar la Política. En efecto, todos estos individuos pertenecen a la familia, así como la familia pertenece al Estado, y como la virtud de las partes debe relacionarse con la del conjunto, es preciso que la educación de los hijos y de las mujeres esté en armonía con la organización política, como que importa realmente que esté ordenado lo relativo a los hijos y a las mujeres para que el Estado lo esté también. Este es necesariamente un asunto de grandísima importancia, porque las mujeres componen la mitad de las personas libres, y los hijos serán algún día los miembros del Estado.

En resumen, después de lo que acabamos de decir sobre todas estas cuestiones, y proponiéndonos tratar en otra parte las que nos quedan por aclarar, demos aquí fin a una discusión que parece ya agotada, y pasemos a otro asunto; es decir, al examen de las opiniones emitidas sobre la mejor forma de gobierno.

Aristóteles

Política

Libro segundo

Examen crítico de las teorías anteriores y de las principales constituciones

Capítulo I

Examen de la «República», de Platón

Puesto que nuestro propósito consiste en indagar cuál es entre todas las asociaciones políticas la que deberán preferir los hombres dueños de escoger una a su gusto, habremos de estudiar, a la vez, la organización de los Estados que pasan por ser los que tienen mejores leyes y las constituciones imaginadas por los filósofos, limitándonos a las más notables. Por este medio descubriremos lo que cada una de ellas puede encerrar de bueno y de aplicable, y al mismo tiempo demostraremos que si intentamos formar una combinación política diferente de todas ellas, nos ha movido a ello, no un vano deseo de lucir nuestro ingenio, sino la necesidad de poner en claro los defectos mismos de todas las constituciones existentes.

Sentaremos, ante todo, este principio, que debe servir de punto de partida para nuestro estudio, a saber: que la comunidad política debe necesariamente abrazarlo todo, o no abrazar nada, o comprender ciertos objetos con exclusión de otros. Que la comunidad política no se proponga algún objeto, es una cosa evidentemente imposible, puesto que el Estado es una asociación, y, por de pronto, el suelo por lo menos ha de ser necesariamente común, pues que la unidad del lugar lleva consigo la unidad de ciudad, y la ciudad pertenece en común a todos los ciudadanos.

Comencemos por preguntar si respecto de las cosas en que tiene facultad de hacer o no la comunidad, es conveniente, en el Estado bien organizado que buscamos, que se extienda a todos los objetos sin excepción, o que se limite a algunos. ¿Puede extenderse a los hijos, a las mujeres, a los bienes? Platón lo propone en su República, y Sócrates sostiene en ella que los hijos, las mujeres y los bienes deben ser comunes a todos los ciudadanos. Y yo pregunto: ¿el actual estado de cosas es preferible, o deberá adoptarse esta ley de la República?

La comunidad de mujeres presenta muchas dificultades en que el autor no parece creer, siendo los motivos alegados por Sócrates para legitimarla una consecuencia poco rigurosa de su misma doctrina; más aún, es incompatible con el fin mismo que Platón asigna a todo Estado, por lo menos bajo la forma en que él la presenta; no habiéndonos dicho nada en cuanto a los medios de resolver esta contradicción. Me refiero a esta unidad perfecta de la ciudad toda, que es para la misma el primero de los bienes, porque esta es la hipótesis

de Sócrates. Pero es evidente que, si semejante unidad se la lleva un poco más adelante, la ciudad desaparece por entero. Naturalmente, la ciudad es múltiple, y si se aspira a la unidad, de ciudad se convertirá en familia, y la familia en individuo, porque la familia tiene más unidad que la ciudad, y el individuo mucho más aún que la familia. Y así, aun cuando fuese posible realizar este sistema, sería preciso dejar de hacerlo, so pena de destruir la ciudad. Pero la ciudad no se compone sólo de cierto número de individuos, sino que se compone también de individuos específicamente diferentes, porque los elementos que la forman no son semejantes. No es como una alianza militar, la cual vale siempre en proporción del número de los miembros que se reúnen para prestarse mutuo apoyo, aun cuando la especie de los asociados fuese, por otra parte, perfectamente idéntica. Una alianza es como una balanza, en la que siempre vence el platillo que tiene más peso.

Por esta circunstancia, una sola ciudad está por encima de una nación entera, si se supone que los individuos que forman ésta, por numerosos que sean, no están reunidos en pueblos, sino que viven aislados a la manera de los árcades. La unidad sólo puede resultar de elementos de diversa especie, y así la reciprocidad en la igualdad, como dije en la Moral, es la salvación de los Estados, es la relación necesaria entre los individuos libres o iguales; porque si no pueden todos obtener, a la vez, el poder, deben, por lo menos, pasar por él, sea cada año o cada cualquiera otro período, o según un sistema dado, con tal que todos, sin excepción, lleguen a ser poder. Así es como los que trabajan sin piel o en madera podrían cambiar de ocupación, para que, de este modo, unos mismos trabajos no fuesen ejecutados constantemente por las mismas manos. Si embargo, la fijeza actual de estas profesiones es ciertamente preferible, y en la asociación política la perpetuidad del poder no lo sería menos, si fuese posible; pero allí donde es incompatible con la igualdad natural todos los ciudadanos, y donde, además, es justo que el poder, un honor, ya una carga, se reparta entre todos, es preciso, por lo menos, esta perpetuidad mediante el turno en el poder cedido a los iguales por los iguales, que a su vez lo recibieron antes de aquéllos. Entonces es cuando cada uno manda y obedece alternativamente como si fuese un hombre distinto, y cada vez que se obtienen los cargos públicos, se puede llevar la alternativa hasta ejercer ya uno, ya otro cargo.

De aquí se debe concluir que la unidad política está bien lejos de ser lo que se imagina a veces, y que lo que se nos presenta como el bien supremo del Estado es su ruina. El bien para cada cosa es precisamente lo que asegura su existencia.

Desde otro punto de vista, esta aspiración exagerada a la unidad del Estado no tiene nada de ventajosa. Una familia se basta mejor a sí misma que un

individuo, y un Estado mejor aún que una familia, puesto que de hecho el Estado no existe realmente sino desde el momento en que la masa asociada puede bastarse y satisfacer todas sus necesidades. Luego, si la más completa suficiencia es también la más apetecible, una unidad menos cerrada será necesariamente preferible a una unidad más compacta. Pero esta unidad extrema de la asociación que se estima como la primera de las ventajas no resulta, como se nos asegura, de que unánimemente digan todos los ciudadanos al hablar de un solo y mismo objeto: «esto es mío o esto no es mío», prueba infalible, si hemos de creer a Sócrates, de la perfecta unidad del Estado. La palabra todos tiene aquí un doble sentido: si se aplica a los individuos tomados separadamente, Sócrates obtendrá entonces mucho más de lo que pide, porque cada uno dirá hablando de un mismo niño y de una misma mujer: «he aquí mi hijo, he aquí mi esposa», y otro tanto dirá respecto a las propiedades y de todo lo demás. Pero, dada la comunidad de mujeres y de hijos, esta expresión no convendrá tampoco a los individuos aislados, y sí sólo al cuerpo entero de los ciudadanos, y la propiedad misma pertenecerá, no a cada uno tomado aparte, sino a todos colectivamente. Todos es en este caso un equívoco evidente: todos, en su doble acepción significa tanto lo uno como lo otro, lo par como lo impar, lo cual no deja de ser ocasión de que se introduzcan en la discusión de Sócrates argumentos muy controvertibles. Este acuerdo de todos los ciudadanos en decir lo mismo es, por una parte, muy hermoso, si se quiere, pero imposible; y por otra, prueba la unanimidad lo mismo que otra cosa.

El sistema propuesto ofrece todavía otro inconveniente, que es el poco interés que se tiene por la propiedad común, porque cada uno piensa en sus intereses privados y se cuida poco de los públicos, sino es en cuanto le toca personalmente, pues en todos los demás descansa de buen grado en los cuidados que otros se toman por ellos, sucediendo lo que en una casa servida por muchos criados, que unos por otros resulta mal hecho el servicio. Si los mil niños de la ciudad pertenecen a cada ciudadano, no como hijos suyos, sino como hijos de todos, sin hacer distinción de tales o cuales, será bien poco lo que se cuidarán de semejantes criaturas. Si un niño promete, cada cual dirá: «es mío», y si no promete, cualesquiera que sean los padres a quienes, por otra parte, deba su origen conforme a la nota de inscripción, se dirá: «es mío o de cualquier otro», y estas razones se alegrarán y estas dudas se suscitarán para los mil y más hijos que el Estado puede encerrar, puesto que será igualmente imposible saber de quién es el hijo y si ha vivido después de su nacimiento.

¿Vale más que cada ciudadano diga de dos mil o de diez mil niños, al hablar de cada uno de ellos: «he aquí mi hijo», o es preferible lo que el uso actualmente tiene establecido? Hoy uno llama hijo a un niño que otro llama

hermano, o primo hermano, o compañero de fratria o de tribu, según los lazos de familia, de sangre, de unión o de amistad contraídos directamente por los individuos o por sus mayores. Ser sólo primo bajo este concepto vale mucho más que ser hijo a la manera de Sócrates.

Pero, hágase lo que se quiera, no podrá evitarse que algunos ciudadanos, por lo menos, tengan sospecha de quiénes sean sus hermanos, sus hijos, sus padres, sus madres, y les bastarán para reconocerse indudablemente las semejanzas tan frecuentes entre los hijos y sus padres. Los autores que han escrito lo que han visto en sus viajes alrededor del mundo refieren hechos análogos: en algunos pueblos de la alta Libia, donde existe la comunidad de mujeres, se reparten los hijos según su parecido; y lo mismo sucede entre las hembras de los animales, de los caballos y de los bueyes, algunas de las cuales producen hijos exactamente iguales al macho; por ejemplo, la yegua de Farsalia llamada la Justa.

No será tampoco fácil librarse de otros inconvenientes que produce esta comunidad, tales como los ultrajes, los asesinatos voluntarios o cometidos por imprudencia, los altercados y las injurias, cosas que son mucho más graves si se cometen contra un padre, una madre, o parientes muy próximos, que contra extraños; y, sin embargo, han de ser mucho más frecuentes necesariamente entre gentes que ignoran los lazos que los unen. Por lo menos, cuando se conocen, es posible la expiación legal, la cual se hace imposible cuando no se conocen.

No es menos extraño, cuando se establece la comunidad de los hijos, prohibir a los amantes sólo el comercio carnal, y no el amor mismo y todas esas familiaridades verdaderamente vergonzosas entre el padre y el hijo, el hermano y el hermano, so pretexto de que estas caricias no traspasen los límites del amor. No es, asimismo, menos extraño prohibir el comercio carnal sólo por el temor de que se haga el placer demasiado vivo, sin dar la menor importancia a que tenga lugar entre un padre y un hijo o entre hermanos.

Si la comunidad de mujeres y de hijos parece a Sócrates más útil para el orden de los labradores que para el de los guerreros, guardadores del Estado, es porque destruiría todo lazo y todo acuerdo en esta clase, que sólo debe pensar en obedecer y no en intentar revoluciones.

En general, esta ley de la comunidad producirá necesariamente efectos completamente opuestos a los que leyes bien hechas deben producir, y precisamente por el motivo mismo que inspira a Sócrates sus teorías sobre las mujeres y los hijos. A nuestros ojos, el bien supremo del Estado es la unión de sus miembros, porque evita toda disensión civil; y Sócrates, en verdad, no se descuida en alabar la unidad del Estado, que a nuestro parecer, y también según él, no es más que el resultado de la unión entre los ciudadanos.

Aristóteles, en su tratado sobre el amor, dice, precisamente, que la pasión, cuando es violenta, nos inspira el deseo de identificar nuestra existencia con la del objeto amado y de constituir con él un solo ser. En este caso es de toda necesidad que las dos individualidades, o, por lo menos, una de ellas, desaparezcan; mas en el Estado en que esta comunidad prevaleciera, se extinguiría toda benevolencia recíproca; el hijo pensará en todo menos en buscar a su padre, y al padre sucedería lo mismo respecto de su hijo. Y así como la dulzura de unas gotas de miel desaparece en una gran cantidad de agua, de igual modo la afección, que nace de tan queridos nombres, se perderá en un Estado en que será completamente inútil que el hijo piense en el padre, el padre en el hijo, y los hermanos en sus hermanos. Hay en el hombre dos grandes móviles de solicitud y de amor, que son la propiedad y la afección; y en la República de Platón no tienen cabida ni uno ni otro de estos sentimientos. Este cambio de los hijos que pasan, a seguida de su nacimiento, de manos de los labradores y de los artesanos, sus padres, a las de los guerreros, y, recíprocamente, presenta también dificultades en la ejecución. Los que los lleven del poder de los unos al de los otros, sabrán, a no dudar, qué hijos dan y a quiénes los dan. Entonces será cuando se reproducirán los graves inconvenientes de que hablé antes. Aquellos ultrajes, aquellos amores criminales, aquellos asesinatos, contra los que no pueden servir ya de garantía los lazos de parentesco, puesto que los hijos que pasen a las otras clases de ciudadanos no conocerán, entre los guerreros, ni padres, ni madres, ni hermanos, y los hijos que entren en la clase de guerreros se verán también desligados de todo lazo de unión con el resto de la ciudad. Hagamos aquí alto en lo relativo a la comunidad de las mujeres y de los hijos.

Capítulo II

Continuación del examen de la «República», de Platón

La primera cuestión que se presenta después de la anterior es la de saber cuál debe ser, en la mejor constitución posible del Estado, la organización de la propiedad, y si debe admitirse o desecharse la comunidad de bienes. Se puede, por otra parte, examinar este punto independientemente de lo que ha podido estatuirse sobre las mujeres y los hijos. Respetando en esto la situación actual de las cosas y la división admitida por todo el mundo, se pregunta si en lo concerniente a la propiedad, la mancomunidad debe extenderse al suelo o solamente al usufructo. Así, suponiendo que se posee el suelo individualmente, ¿se deberán reunir los frutos para consumirlos en común, como lo practican algunas naciones? o, por lo contrario, siendo la propiedad y

el cultivo comunes, ¿se dividirán los frutos entre los individuos, especie de mancomunidad, que también existe, según se dice, en algunos pueblos bárbaros, o bien, las propiedades y los frutos deben ser igualmente comunes? Si el cultivo está confiado a manos extrañas, la cuestión es distinta y la solución más fácil; pero si los ciudadanos trabajan personalmente, es mucho más embarazosa. No estando igualmente repartidos el trabajo y el goce, necesariamente se suscitarán reclamaciones contra los que gozan y reciben mucho, trabajando poco, de parte de los que reciban poco y trabajen mucho. Entre los hombres son, en general, las relaciones permanentes de vida y de comunidad muy difíciles, pero lo son más aún en la materia que nos ocupa. Basta ver lo que pasa en las reuniones ocasionadas por los viajes y peregrinaciones; en ellas el más fortuito y fútil accidente es suficiente para provocar una disensión. ¿Nos irritamos principalmente contra aquellos de nuestros criados cuyo servicio es personal y constante?

Además de este primer inconveniente, la comunidad de bienes tiene otros todavía mayores. Yo prefiero, y mucho, el sistema actual, completado por las costumbres públicas y sostenido por buenas leyes. Reúne las ventajas de los otros dos; quiero decir, de la mancomunidad y de la posesión exclusiva. La propiedad en este caso se hace común en cierta manera, permaneciendo al mismo tiempo particular; las explotaciones, estando todas ellas separadas, no darán origen a contiendas; prosperarán más, porque cada uno las mirará como asunto de interés personal, y la virtud de los ciudadanos arreglará su aplicación, de conformidad con el proverbio: «entre amigos, todo es común». Aún hoy se encuentran rastros de este sistema en algunas ciudades, lo cual prueba que no es imposible; sobre todo en los Estados bien organizados o existe en parte o podría fácilmente completarse. Los ciudadanos, poseyéndolo todo personalmente, ceden o prestan a sus amigos el uso común de ciertos objetos. Y así en Lacedemonia cada cual emplea los esclavos, los caballos y los perros de otros, como si le perteneciesen en propiedad, y esta mancomunidad se extiende a las provisiones de viaje cuando la necesidad sorprende a uno en despoblado.

Es por tanto evidentemente preferible que la propiedad sea particular, y que sólo mediante el uso se haga común. Guiar a los espíritus en el sentido de esta benevolencia compete especialmente al legislador.

Por lo demás, es poco cuanto se diga de lo gratos que son la idea y el sentimiento de la propiedad. El amor propio, que todos poseemos, no es un sentimiento reprehensible; es un sentimiento completamente natural, lo cual no impide que se combata con razón el egoísmo, que no es ya este mismo sentimiento, sino un exceso culpable; a la manera que se censura la avaricia, si bien es cosa natural, si puede decirse así, que todos los hombres aprecien el

dinero. Es un verdadero encanto el favorecer y socorrer a los amigos, a los huéspedes, a los compañeros, y esta satisfacción sólo nos la puede proporcionar la propiedad individual. Este encanto desaparece cuando se quiere establecer esa exagerada unidad del Estado, así como se arranca a otras dos virtudes la ocasión de desenvolverse; en primer lugar, a la continencia, puesto que es una virtud respetar por prudencia la mujer de otro; y en segundo, a la generosidad, que es imposible sin la propiedad individual, porque en semejante república el ciudadano no puede mostrarse nunca liberal, ni ejercer ningún acto de generosidad, puesto que esta virtud sólo puede nacer con motivo del destino que se dé a lo que se posee.

El sistema de Platón tiene, lo confieso, una apariencia verdaderamente seductora de filantropía. A primer golpe de vista encanta por la maravillosa y recíproca benevolencia que parece deber inspirar a todos los ciudadanos, sobre todo cuando se quiere formar el proceso de los vicios de las constituciones actuales, suponiendo proceder éstos de no ser común la propiedad: por ejemplo, los pleitos que ocasionan los contratos, las condenaciones por falsos testimonios, las viles adulaciones a los ricos; cosas todas que dependen, no de la posesión individual de los bienes, sino de la perversidad de los hombres. En efecto, ¿no tienen los asociados y propietarios comuneros muchas más veces pleitos entre sí que los poseedores de bienes personales, y eso que el número de los que puedan provocar estas querellas en las asociaciones es mucho menor comparativamente que el de los poseedores de propiedades particulares? Por otra parte, sería justo enumerar no sólo los males, sino también las ventajas que la comunión de bienes impide; a mi parecer, la existencia es con ella completamente impracticable. El error de Sócrates nace de la falsedad del principio de que parte. Sin duda, el Estado y la familia deben tener una especie de unidad, pero no una unidad absoluta. Con esta unidad, llevada a cierto punto, el Estado ya no existe; o si existe, su situación es deplorable porque está siempre en vísperas de no existir. Esto equivaldría a intentar hacer un acorde con un solo sonido, o un ritmo con una sola medida. Por medio de la educación es como conviene atraer a la comunidad y a la unidad al Estado, que es múltiple, como ya he dicho, y me sorprende que, pretendiendo introducir en el Estado la educación, y mediante ella la felicidad, se imagine poderlo conseguir por tales medios, más bien que por las costumbres, la filosofía y las leyes. Deberá tenerse presente que en Lacedemonia y en Creta el legislador ha fundado sabiamente la comunidad de bienes sobre las comidas públicas.

Es imposible dejar de tener en cuenta también el largo transcurso de tiempo y de años durante el cual semejante sistema, si fuese bueno, no habría quedado desconocido. En esta materia, bien puede decirse que todo ha sido obra de la

imaginación; pero unas ideas no han podido echar raíces y otras no están en uso, por más que se las conozca.

Lo que decimos de la República de Platón sería aún mucho más evidente si existiese un gobierno semejante en la realidad. Por de pronto, no podría establecerse sino a condición de dividir e individualizar la propiedad, destinando una porción a las comidas públicas, y dando otra a las fratrias y a las tribus. Así toda esta legislación sólo conduciría a prohibir la agricultura a los guerreros; que es precisamente lo que intentan hacer en nuestros días los lacedemonios. En cuanto al gobierno general de esta comunidad, Sócrates no dice una sola palabra, y tan fácil nos sería a nosotros como a él decir más; y, sin embargo, el todo de la ciudad se compondrá de esta masa de ciudadanos para quienes nada se ha estatuido. Respecto de los labradores, por ejemplo, ¿la propiedad será particular o será común? ¿Sus mujeres y sus hijos serán o no serán comunes? Si las reglas de la comunidad son las mismas para todos, ¿en qué consistirá la diferencia entre los labradores y los guerreros? ¿Dónde tendrán los primeros la compensación que merecen por la obediencia que deben a los segundos? ¿Quién los enseñará a obedecer? A menos que se emplee con ellos el expediente de los cretenses, que sólo prohíben a sus esclavos dos cosas: el dedicarse a la gimnástica y el poseer armas. Si todos estos puntos están ordenados aquí como lo están en los demás Estados, ¿en qué se convertirá, entonces, la comunidad? Se habrán creado necesariamente en el Estado dos Estados, enemigo el uno del otro; porque de los labradores y artesanos se habrán formado ciudadanos, y de los guerreros se habrán hecho guardadores encargados de vigilarlos perpetuamente.

En cuanto a las disensiones, pleitos y otros vicios que Sócrates echa en cara a las sociedades actuales, yo afirmo que se encontrarán todos ellos sin excepción en la suya. Sostiene que, gracias a la educación, no habrá necesidad en su República de todos esos reglamentos de policía, de mercados y de otras materias tan poco importantes como éstas; y, sin embargo, no se cuida de dar educación más que a sus guerreros.

Por otra parte, deja a los labradores la propiedad de las tierras a condición de entregar los productos de ellas; pero es muy de temer que estos propietarios sean mucho más indóciles y mucho más altivos que los ilotas, los penestes o tantos otros esclavos. Sócrates, por lo demás, nada ha dicho acerca de la importancia relativa de todas estas cosas. También ha hablado de otras muchas que tenía bien cerca, tales como el gobierno, la educación y las leyes especiales para la clase de labradores; porque no es ni más fácil ni menos importante saber cómo se ha de organizar ésta para que la comunidad de guerreros pueda subsistir a su lado. Supongamos que para los labradores se establezca la comunidad de mujeres con la división de bienes: ¿quién será el

encargado de la administración doméstica, así como lo están los maridos de la agricultura? ¿A cargo de quién correrá aquélla una vez admitida entre los labradores la comunidad igual de las mujeres y de los bienes? Ciertamente, es muy extraño que se vaya a buscar una comparación entre los animales para probar que las funciones de las mujeres deben ser absolutamente las mismas que las de los maridos, a quienes, por otra parte, se prohíbe toda ocupación en el interior de la casa.

El establecimiento de las autoridades tal como lo propone Sócrates, ofrece también muchos peligros: las quiere perpetuas, y esto sólo bastaría para ocasionar guerras civiles hasta entre los hombres menos celosos de su dignidad, y con más razón entre los belicosos y de corazón ardiente. Pero esta perpetuidad es indispensable en la teoría de Sócrates. «Dios no derrama el oro unas veces en el alma de los unos, otra en la de los otros, sino siempre en las mismas almas.» Y así Sócrates sostiene que en el momento mismo del nacimiento, Dios pone en el alma de unos oro, en la de otros plata, y bronce y hierro en el alma de los que deben ser artesanos y labradores.

Tuvo por conveniente prohibir toda clase de placeres a sus guerreros, sin dejar por eso de sostener que el deber del legislador es hacer dichoso al Estado todo; pero el Estado todo no podrá ser dichoso cuando la mayor parte o algunos de sus miembros, si no todos, están privados de esa dicha. Y es que la felicidad no se parece a los números impares, la suma de los cuales puede tener esta o aquella propiedad que no tenga ninguna de sus partes. En punto a felicidad, pasan las cosas de otra manera. Y si los mismos defensores de la ciudad no son dichosos, ¿quién aspirará a serlo? Al parecer, no serán los artesanos ni la masa de obreros consagrados a trabajos mecánicos.

He aquí algunos de los inconvenientes de la República preconizada por Sócrates, y aún podría indicar algunos otros no menos graves.

Capítulo III

Examen del tratado de las «Leyes», de Platón

Los mismos principios se encuentran en el tratado de las Leyes compuesto posteriormente. Y así, me limitaré a hacer algunas observaciones sobre la constitución que en ellas propone Platón.

En el tratado de la República, Sócrates profundiza muy pocas cuestiones: la comunidad de mujeres y de hijos, el modo de aplicar este sistema, la propiedad de la organización del gobierno. Divide la masa de los ciudadanos en dos clases: los labradores, de una parte, y de otra, los guerreros, una fracción de los cuales forma una tercera clase, que delibera sobre los negocios

del Estado y los dirige soberanamente. Sócrates se ha olvidado decir si los labradores y artesanos deben ser totalmente excluidos, y si tienen o no el derecho de poseer armas y de tomar parte en las expediciones militares; en cambio, cree que las mujeres deben acompañar a los guerreros al combate y recibir la misma educación que ellos. El resto del tratado lo forman varias digresiones y ciertas consideraciones sobre la educación de los guerreros.

En las Leyes, por el contrario, apenas se encuentra otra cosa que disposiciones legislativas. Sócrates es, en este tratado, muy conciso en lo relativo a la constitución; mas, sin embargo, queriendo hacer la que propone aplicable a los Estados en general, vuelve paso por paso sobre su primer proyecto. Si se exceptúa la comunidad de mujeres y de bienes, en todo lo demás hay un perfecto parecido entre sus dos Repúblicas; educación, dispensa de trabajos pesados concedida a los guerreros, comidas en común, todo es igual. Sólo que en la segunda extiende las comidas en común a las mujeres y eleva de mil a cinco mil el número de los ciudadanos armados.

Sin duda alguna, los diálogos de Sócrates son eminentemente notables, y están llenos de elegancia, de originalidad y de imaginación; pero era difícil, quizá, que fuese todo en ellos igualmente preciso. Y así, no hay que engañarse, se necesitaría toda la campiña de Babilonia u otra llanura inmensa para esta multitud, que debe alimentar cinco mil ociosos salidos de su seno, sin contar aquella otra multitud de mujeres y de servidores de toda especie. Indudablemente, cada cual es dueño de crear hipótesis a su gusto, pero no deben tocarse los límites de lo imposible.

Sócrates afirma que en materia de legislación no deben perderse nunca de vista dos cosas: el suelo y los hombres. Pudo añadir también los Estados vecinos, a no ser que niegue al Estado toda existencia política exterior. En casos de guerra es preciso que la fuerza militar esté organizada, no sólo para defender al país, sino también para luchar en el exterior. Aun admitiendo que la vida del Estado y la de los individuos no sea habitualmente la guerrera, siempre es necesario hacerse temible a los enemigos no sólo cuando invaden el suelo, sino también cuando lo han evacuado.

En cuanto a los límites asignables a la propiedad, podría exigirse que fuesen otros que los que señala Sócrates, y, sobre todo, que fuesen más precisos y más claros. «La propiedad, dice, debe ser la bastante para satisfacer las necesidades de una vida sobria», queriendo decir con esto lo que se entiende ordinariamente por una existencia cómoda, expresión que tiene, ciertamente, un sentido más amplio. Una vida sobria puede ser muy penosa; «sobria y liberal» hubiera sido una definición mucho mejor. Si una de estas dos condiciones falta, se cae en el lujo o en el sufrimiento. El empleo de la propiedad no permite otras cualidades; no podrían referirse a ella la dulzura ni

el valor, pero sí podrían referirse la moderación y la liberalidad, que son necesariamente las virtudes que se pueden mostrar al hacer uso de la fortuna.

También es un gran error, cuando se llega hasta dividir los bienes en partes iguales, no establecer nada sobre el número de los ciudadanos y el dejarles que procreen sin limitación alguna, abandonando al azar que el número de las uniones estériles compense el de los nacimientos, cualquiera que él sea, so pretexto de que en el estado actual de las cosas este equilibrio parece establecerse naturalmente. Está muy distante de ser exacto este cálculo. En nuestras ciudades nadie se queda desnudo, porque las propiedades se dividen entre los hijos, cualquiera que sea su número. Admitiendo, por lo contrario, que sean indivisas, todos los hijos, salvo un número igual al de éstas, sean pocos o muchos, se quedarían sin poseer nada. Lo más prudente sería limitar la población y no la propiedad, determinando un máximo del cual no se pudiera pasar, fijar el que habría de tenerse en cuenta a la par de la proporción eventual de los hijos que mueren y la esterilidad de los matrimonios. Dejándolo al azar, como hacen en los más de los Estados, sería una causa inevitable de miseria en la República de Sócrates y la miseria engendra las discordias civiles y los crímenes. Al intento de prevenir estos males, uno de los legisladores más antiguos, Fidón de Corinto, quería que el número de familias y de ciudadanos fuese inmutable, aun cuando los lotes primitivos hubiesen sido desiguales. En las Leyes, precisamente, sucede lo contrario. Más adelante diremos nuestra opinión sobre este punto.

Tampoco se determina, en el tratado de las Leyes, la diferencia entre gobernantes y gobernados. Sócrates se limita a decir que la relación entre unos y otros será la misma que entre la urdimbre y la trama, hechas ambas de distintas lanas. Por otra parte, puesto que permite el acrecentamiento de bienes muebles hasta el quíntuplo, ¿por qué no deja también alguna amplitud respecto de los bienes raíces? Es preciso tener también en cuenta si acaso que la separación de las habitaciones es un falso principio en punto a la economía doméstica. Sócrates no da a sus ciudadanos menos de dos habitaciones completamente aisladas; y es ciertamente muy difícil sostener constantemente dos casas.

En su conjunto, el sistema político de Sócrates ni es una democracia ni una oligarquía; es el gobierno intermedio que se llama república, puesto que se compone de todos los ciudadanos que empuñan las armas. Si pretende que esta constitución es la más común, la existente en la mayor parte de los Estados actuales, quizá tiene razón; pero está en un error si cree que es la que más se aproxima a la constitución perfecta. Muchos preferirían sin dudar la de Lacedemonia o cualquiera otra un poco más aristocrática. Algunos autores pretenden que la constitución perfecta debe reunir los elementos de todas las

demás, y en este concepto alaban la de Lacedemonia, en la cual se encuentran combinados los tres elementos: la oligarquía, la monarquía y la democracia; representadas: la primera, por los reyes; la segunda, por el senado, y la tercera, por los éforos, que proceden siempre de las filas del pueblo. Es verdad que otros ven en los éforos el elemento tiránico, y encuentran el elemento democrático en las comidas públicas y en el orden y disciplina constante de la ciudad.

En el tratado de las Leyes se pretende que es preciso que la constitución perfecta sea un compuesto de demagogia y de tiranía, dos formas de gobierno que hay derecho para negar completamente o para considerarlas como las peores de todas. Hay, pues, razón para admitir una combinación más amplia, y la mejor constitución será aquella que reúna los más diversos elementos. El sistema de Sócrates no tiene nada de monárquico; sólo es oligárquico y democrático, o más bien tiene una tendencia pronunciada hacia la oligarquía, como lo prueba el modo de instituir los magistrados. Dejar que la suerte escoja entre los candidatos elegidos tanto pertenece a la oligarquía como a la democracia; pero imponer a los ricos la obligación de presentarse en las asambleas y de nombrar en ellas las autoridades y ejercer todas las funciones políticas, eximiendo a los demás ciudadanos de estos deberes, es una institución oligárquica. También prueba lo mismo el llamar a ocupar el poder principalmente a los ricos y reservar las más altas funciones a los que figuran en los puestos más elevados del censo. La elección de su senado tiene también un carácter oligárquico. Todos los ciudadanos, sin excepción, están obligados a votar, pero han de escoger los magistrados en la primera clase del censo, nombrar en seguida un número igual de la segunda clase y luego otros tantos de la tercera. Con la diferencia de que los ciudadanos de la tercera y cuarta clase son libres de votar o no votar, y en las elecciones del cuarto censo y de la cuarta clase el voto no es obligatorio sino para los ciudadanos de las dos primeras. En fin, Sócrates quiere que se repartan todos los elegidos en número igual para cada clase de censo. Este sistema dará lugar necesariamente al predominio de los ciudadanos que pagan más, pues que muchos de los que son pobres se abstendrán de votar, porque no se les puede obligar a ello.

No es esta, por tanto, una constitución en la que se combinen el elemento monárquico y el democrático, y basta con lo dicho para convencerse de ello, y aún resultará más claro cuando más tarde tratemos de esta especie particular de constitución. Aquí sólo añadiré que tiene peligros el escoger los magistrados en una lista de candidatos elegidos. Basta entonces que algunos ciudadanos, aunque sean pocos, quieran concertarse para que puedan constantemente disponer de las elecciones.

Termino aquí mis observaciones sobre el sistema desenvuelto en el tratado de

las Leyes.

Capítulo IV

Examen de la constitución propuesta por Faleas de Calcedonia

También hay constituciones que se deben o a simples ciudadanos o a la filosofía y a los hombres de Estado. No hay una que no se aproxime a las formas recibidas y actualmente en vigor mucho más que las dos repúblicas de Sócrates. Sólo éste se ha permitido esas innovaciones de la comunidad de las mujeres y de los hijos, y de las comidas en común de las mujeres; porque todos se han ocupado más bien de cosas esenciales. Para muchos el punto capital parece ser la organización de la propiedad, origen único, a su parecer, de las revoluciones. Faleas de Calcedonia es el que, guiado por este pensamiento, ha sido el primero que ha sentado el principio de que la igualdad de fortuna entre los ciudadanos era indispensable. Le parece fácil establecerla en el momento mismo de constituirse el Estado; y aunque menos fácil de introducir en los Estados que cuenten largo tiempo de existencia, tampoco es imposible, en su opinión, si se prescribe que los ricos den dotes a sus hijas, sin que los hijos reciban nada, y que los pobres reciban y no den. Ya he dicho que Platón, en el tratado de las Leyes, permitía la acumulación de la riqueza hasta cierto límite, que no podía pasar en ningún caso del quíntuplo de un mínimo determinado. No hay que olvidar, cuando se trata de leyes semejantes, un punto omitido por Faleas y Platón, y es que, fijando la parte alícuota de las fortunas, es indispensable fijar también el número de hijos. Si el número de éstos no está en relación con la propiedad, será preciso violar muy pronto la ley; y, aparte de esto, es peligroso que tantos ciudadanos pasen del bienestar a la miseria, porque, en este caso, es muy difícil que dejen de tener el deseo de provocar revoluciones.

Este influjo de la igualdad de bienes en la asociación política ha sido comprendido por algunos de los antiguos legisladores, como lo muestran, por ejemplo, las leyes de Solón y la ley que prohíbe la adquisición ilimitada de tierras. De conformidad con este mismo principio, ciertas legislaciones, como la de Locres, prohíben la venta de los bienes, a menos de una desgracia perfectamente justificada, o prescriben el mantenimiento inalterable de los lotes primitivos. La abrogación de una ley de este género en Léucade cambió la constitución haciéndola completamente democrática, porque desde aquel acto se pudieron obtener las magistraturas sin las condiciones del censo que antes se exigían. Pero esta igualdad misma, si se la supone establecida, no impide que el límite legal de las fortunas pueda ser o demasiado lato, lo cual

produciría en la ciudad el lujo y la molicie, o demasiado limitado, lo cual sería muy molesto para los ciudadanos. Y así no basta que el legislador haga que las fortunas sean iguales, sino que es preciso que procure sean de debidas proporciones. Pero nada se ha adelantado con haber fijado esta medida perfecta para todos los ciudadanos, puesto que lo importante es no nivelar las propiedades, sino nivelar las pasiones, y esta igualdad sólo resulta de la educación establecida mediante buenas leyes.

Faleas podría responder que esto es precisamente lo que él ha dicho, porque, a su parecer, las bases de todo Estado son la igualdad de fortuna y la igualdad de educación. Pero ¿en qué consistirá esta educación? Esto es lo que importa saber. Tiene que ser una y la misma para todos, pero puede ser una y la misma para todos los ciudadanos, y, sin embargo, ser tal, que dé por resultado una insaciable sed de riquezas o de honores, o ambas cosas a la vez. Además, las revoluciones nacen lo mismo de la desigualdad en los honores que de la desigualdad de fortuna. Lo único que varía es la clase de pretendientes. La multitud se rebela a causa de la desigualdad de las fortunas, y los hombres superiores se indignan con la repartición igual de los honores. Es lo que dice el poeta:

«¡Qué! ¿El cobarde y el valiente han de ser igualmente estimados?»

Esto consiste en que los hombres se ven arrastrados al crimen no sólo por carecer de lo necesario, lo cual Faleas cree evitar por medio de la igualdad de bienes, medio excelente, en su opinión, de impedir que un hombre robe a otro hombre para no morir de frío o de hambre, sino que se ven arrastrados también por la necesidad de dar amplitud a su deseo de gozar en todos sentidos. Si estos deseos son desordenados, los hombres apelarán al crimen para curar el mal que los atormenta; y yo añado que no sólo por esta razón se precipitarán por semejante camino, sino que lo harán también si el capricho se lo sugiere, por el simple motivo de no ser perturbado en sus goces. ¿Y cuál será el remedio para estos tres males? En primer lugar, la propiedad, por pequeña que sea, después, el hábito del trabajo, y, por último, la templanza. Mas el que quiera encontrar la felicidad en sí mismo, no tiene que buscar el remedio en otra parte que en la filosofía, porque los demás placeres no pueden tener lugar sin el intermedio de los hombres. Lo superfluo, y no lo necesario, es lo que hace que se cometan los grandes crímenes. No se usurpa la tiranía para librarse de la intemperie, y por el mismo motivo las grandes distinciones están reservadas, no para el que mata a un ladrón, sino para el homicida de un tirano.

Y así el expediente político propuesto por Faleas sólo es una garantía contra los crímenes de poca importancia.

Por otra parte, las instituciones de Faleas sólo afectan al orden y a la felicidad

interiores del Estado, y era preciso proponer también un sistema de relaciones con los pueblos vecinos y con los extranjeros. El Estado tiene, precisamente, necesidad de una organización militar, y Faleas no dice sobre esto ni una sola palabra. Igual olvido ha cometido respecto a las rentas públicas; deben alcanzar, no sólo para satisfacer las necesidades interiores, sino también para evitar los peligros de fuera. Y así no sería conveniente que su abundancia provocase la codicia de vecinos más poderosos que los poseedores, que serían demasiado débiles para rechazar un ataque, ni que su escasez impidiese sostener la guerra contra un enemigo igual en fuerzas y en número. Faleas guardó silencio sobre este punto, y es preciso convencerse de que la extensión de los recursos es un punto importante en política. El verdadero límite es, quizá, que el vencedor no encuentre jamás medios de indemnización de los gastos de la guerra en la riqueza del pueblo conquistado, y que ésta no pueda producir ni aun a enemigos más pobres lo que por este motivo hayan gastado. Cuando Autofradates puso sitio a Atarnea, Éubolo le aconsejó que calculara el tiempo y el dinero que iba a gastar en la conquista del país, y considerara si no le resultaría mayor ventaja en abandonar el sitio, prometiendo por su parte evacuar inmediatamente a Atarnea, previo el pago de una indemnización muy inferior a aquellos gastos. La advertencia hizo reflexionar a Autofradates, y desistió inmediatamente de su empeño. La igualdad de fortuna entre los ciudadanos sirve perfectamente, lo confieso, para prevenir las disensiones civiles; pero, a decir verdad, este medio no es infalible, porque los hombres superiores se irritarán al verse reducidos a tener lo mismo que todos, y esto será con frecuencia causa de turbaciones y revueltas. Además, la avidez de los hombres es insaciable; al pronto se contentan con dos óbolos, pero una vez que han formado un patrimonio, sus necesidades aumentan sin cesar, hasta que sus aspiraciones no conocen límites; y aunque la naturaleza de la codicia consiste precisamente en no tener límites, los más de los hombres sólo viven para intentar saciarla. Vale más, por tanto, remontarse al principio de estos desarreglos, y en lugar de nivelar las fortunas, hacer de modo que los hombres moderados por temperamento no quieran enriquecerse, y que los malos no puedan hacerlo; y el mejor medio es hacer que éstos, estando en minoría, no puedan ser dañosos, y no oprimirlos.

Faleas se ha equivocado también al llamar igualdad de fortunas a la repartición igual de tierras, única de que se ocupa; porque la fortuna comprende también los esclavos, los ganados, el dinero y toda la propiedad que se llama mueble. La ley de igualdad debe extenderse a todas las cosas, o, por lo menos, es preciso someterlas a ciertos límites regulares, o bien no estatuir absolutamente nada respecto a la propiedad. Su legislación, por lo demás, parece hecha teniendo en cuenta tan sólo un Estado poco extenso,

puesto que todos los artesanos deben ser propiedad del Estado, sin formar en él una clase accesoria de ciudadanos. Si los obreros encargados de todos los trabajos pertenecen al Estado, es preciso que sea bajo las condiciones establecidas para los de Epidamno o para los de Atenas por Diofanto. Lo que hemos dicho de la constitución de Faleas basta para formar juicio de sus ventajas y de sus defectos.

Capítulo V

Examen de la constitución ideada por Hipódamo de Mileto

Hipódamo de Mileto, hijo de Eurifón, inventor de la división de las ciudades en calles, que aplicó al Pireo, y que, por otra parte, mostraba en su manera de vivir una excesiva vanidad, complaciéndose en arrostrar la opinión pública, que le censuraba por la compostura de su cabellera y la elegancia de su vestido, usando lo mismo en verano que en invierno trajes a la vez ligeros y de abrigo, hombre que tenía la pretensión de no ignorar nada de cuanto existía en la naturaleza, es también el primero que, sin haberse ocupado nunca de los negocios públicos, se aventuró a publicar algo sobre la mejor forma de gobierno. Su república se componía de diez mil ciudadanos, distribuidos en tres clases: artesanos, labradores y defensores de la ciudad, que eran los que hacían uso de las armas. Dividía el territorio en tres partes: una sagrada, otra pública y la tercera poseída individualmente. La que debía subvenir a los gastos legales del culto de los dioses era la porción sagrada; la que debía alimentar a los guerreros, la porción pública, y la que pertenecía a los labradores, la porción individual. Creía que las leyes no podían tampoco ser más que de tres especies, porque los actos justiciables, en su opinión, sólo pueden proceder de tres cosas: la injuria, el daño y la muerte. Creaba un tribunal supremo y único, al que habrían de ir en apelación todas las causas que se estimaran mal juzgadas. Este tribunal se componía de ancianos nombrados por elección. En cuanto a la forma de los juicios, Hipódamo rechazaba el voto por bolas. Cada juez debía llevar una tablilla, en la que escribía, si condenaba pura y simplemente; la dejaba en blanco, si absolvía en igual forma, y estampaba en ella sus razones, si absolvía o condenaba sólo en parte. El sistema actual le parecía vicioso, en cuanto obliga a los jueces muchas veces a ser perjuros, cuando votan de una manera absoluta en uno o en otro sentido. Garantizaba también por medio de la ley las recompensas debidas a los descubrimientos políticos de utilidad general, y aseguraba la educación de los hijos de los guerreros que morían en los combates, haciendo que los tomara a su cargo el Estado. Esta última institución le pertenece

exclusivamente: pero hoy Atenas y otros muchos Estados poseen una ley análoga. Todos los magistrados debían ser elegidos por el pueblo, que para Hipódamo se compone de las tres clases del Estado; y una vez nombrados, los magistrados se encargan mancomunadamente de la vigilancia de los intereses generales, de los asuntos extranjeros y de la tutela de los huérfanos.

Tales son, poco más o menos, las disposiciones principales de la constitución de Hipódamo.

Desde luego, se tropieza con la dificultad que ofrece una clasificación de ciudadanos, en la que labradores, artesanos y guerreros toman una parte igual en el gobierno: los primeros, sin armas; los segundos sin armas y sin tierras; es decir, casi esclavos de los terceros, que están armados. Más aún, es imposible que entren todos a participar de las funciones públicas. Es necesario sacar de la clase de los guerreros los generales y los guardas de la ciudad, y, por decirlo así, todos los principales funcionarios. Pero si los artesanos y los labradores son excluidos del gobierno de la ciudad, ¿cómo podrían tener amor a la patria? Si se objeta que la clase de los guerreros será más poderosa que las otras dos, observemos por el pronto que esto no es fácil, porque no serán numerosos; pero si son los más fuertes, ¿a qué viene dar al resto de los ciudadanos derechos políticos y hacerlos dueños del nombramiento de magistrados? ¿Qué papel hacen, por otra parte, los labradores en la república de Hipódamo? Los artesanos ya se concibe que son indispensables como en todas partes, y pueden, lo mismo que en los demás Estados, vivir de su oficio. Pero en cuanto a los labradores, si se les supone encargados de proveer a la subsistencia de los guerreros, podría con razón hacerseles miembros del Estado; pero aquí, en esta república, por el contrario, son dueños de las tierras que les pertenecen en propiedad, y sólo las cultivan para su provecho.

Si los guerreros cultivan personalmente las tierras públicas destinadas a su sostenimiento, la clase de guerreros no será entonces distinta de la de los labradores; y, sin embargo, el legislador pretende distinguirlos. Si hay otros ciudadanos, además de los guerreros y los labradores, que posean en propiedad bienes raíces, estos ciudadanos formarán en el Estado una cuarta clase sin derechos políticos y extraña a la constitución. Si se encomienda a los mismos ciudadanos el cultivo de las propiedades públicas y de las particulares, no se sabrá precisamente lo que cada uno deberá cultivar para satisfacer las necesidades de las dos familias, y, en este caso, ¿por qué no dar desde el principio a los labradores un solo y mismo lote de tierra que sea bastante para su propio sostenimiento y para producir lo que habrán de suministrar a los guerreros? Todos estos puntos de la constitución de Hipódamo ofrecen graves dificultades.

Su ley relativa a los juicios no es mejor, pues, al permitir a los jueces dividir sus fallos y no dictarlos de una manera absoluta, los convierte en simples árbitros. Este sistema puede ser admisible, aun siendo numerosos los jueces, en las sentencias arbitrales discutidas en común por los que las han de dictar, pero no puede aplicarse a los tribunales; y, así, los más de los legisladores han tenido gran cuidado de prohibir toda comunicación entre los jueces. ¿Qué confusión no resultaría en un negocio de interés si el juez concediese una suma que no fuese completamente igual a la que reclama el demandante? Éste reclama veinte minas, y un juez concede diez; otro más, otro menos, este cinco, aquel cuatro, y estas divergencias ocurrirán a cada momento, concediendo uno la suma toda y negándola otros. ¿Cómo conciliar todas estas opiniones? Por lo menos absolviendo o condenando, en absoluto, el juez no corre el riesgo de ser perjuro, puesto que de una manera absoluta se ha intentado la acción, y la absolución quiere decir, no que no se deba nada al demandante, sino que no se le deben las veinte minas, y sólo tendría lugar el perjurio si se votase el pago de las veinte minas no creyendo en conciencia que el demandado las debe.

En cuanto a las recompensas que se conceden a los que hacen algunos descubrimientos útiles para la ciudad, es una ley seductora en la apariencia, pero peligrosa. Será origen de muchas intrigas y quizá causa de revoluciones. Hipódamo toca aquí una cuestión sobre un objeto bien diferente: ¿están o no interesados los Estados en cambiar sus instituciones antiguas en el caso de poderlas reemplazar con otras mejores? Si se decide que tienen interés en no cambiarlas, no podría admitirse sin un maduro examen el proyecto de Hipódamo, porque un ciudadano podría proponer el trastorno de las leyes y de la constitución como un beneficio público.

Puesto que hemos indicado esta cuestión, creemos deber entrar en explicaciones más amplias acerca de ella, porque es, repito, muy controvertible, y lo mismo podría darse la preferencia al sistema de la innovación. La innovación ha sido provechosa en todas las ciencias, en la medicina, que ha prescindido de sus viejas prácticas, en la gimnástica y, en general, en todas las artes en que se ejercitan las facultades humanas; y como la política debe ocupar también un lugar entre las ciencias, es claro que es necesariamente aplicable a ella el mismo principio. Podría añadirse que los hechos mismos vienen en apoyo de esta aserción. Nuestros antepasados vivían en medio de una barbarie y de una sencillez singulares, así que por mucho tiempo los griegos no caminaban sino armados y vendían a sus mujeres. Las pocas leyes antiguas que nos han quedado son de una rudeza increíble. En Cumas, por ejemplo, la ley que castigaba el asesinato, declaraba culpable al acusado en el caso de que el acusador presentase cierto número de testigos

sacados de entre los propios parientes de la víctima. La humanidad en general debe ir en busca, no de lo que es antiguo, sino de lo que es bueno. Nuestros primeros padres, ya hayan salido del seno de la tierra, ya hayan sobrevivido a alguna gran catástrofe, se parecen probablemente al vulgo y a los ignorantes de nuestros días; por lo menos, esta es la idea que la tradición nos da de los gigantes hijos de la tierra; y sería un solemne absurdo atenerse a la opinión de semejantes gentes. Además, la razón nos dice que las leyes escritas no deben conservarse siempre inmutables. La política, y lo mismo pasa con las demás ciencias, no puede precisar todos los pormenores. La ley debe en absoluto disponer de un modo general, mientras que los actos humanos recaen todos sobre casos particulares. La consecuencia necesaria de esto es que en ciertas épocas es preciso modificar determinadas leyes.

Pero considerando las cosas desde otro punto de vista, requiere esta materia la mayor circunspección. Si la mejora deseada es poco importante, es claro que, para evitar el funesto hábito de cambiar con demasiada facilidad las leyes, conviene tolerar algunos extravíos de la legislación y del gobierno. Más peligroso sería el hábito de la desobediencia que útil la innovación. También podría desecharse como inexacta la comparación de la política con las demás ciencias. La innovación en las leyes es una cosa distinta de la innovación en las artes; la ley, para hacerse obedecer, no tiene otro poder que el del hábito, y el hábito sólo se forma con el tiempo y los años, de tal manera que sustituir ligeramente las leyes existentes con otras nuevas, es debilitar la fuerza misma de la ley. Pero más aún, admitiendo la utilidad de la innovación, se puede preguntar si en los Estados debe dejarse la iniciativa en este punto a todos los ciudadanos sin distinción, o ha de quedar reservada a algunos evidentemente; porque hay una gran diferencia entre estos dos sistemas. Mas terminemos aquí estas consideraciones, que tendrán su lugar propio en otra parte.

Capítulo VI

Examen de la constitución de Lacedemonia

Respecto a las constituciones de Lacedemonia y de Creta pueden hacerse dos preguntas aplicables a todos los demás Estados: la primera, cuáles son los méritos y los defectos de estos Estados comparados con el tipo de la constitución perfecta; y la segunda, si no presenta nada que sea contradictorio con el principio y la naturaleza de su propia constitución.

En un Estado bien constituido, los ciudadanos no deben ocuparse de las primeras necesidades de la vida, punto en que todos están de acuerdo, siendo sólo el modo de ejecución lo que ofrece dificultades. Más de una vez la

esclavitud de los penestes ha sido peligrosa para los tesalios, como la de los ilotas a los espartanos. Son enemigos eternos, que espían sin cesar la ocasión de sacar provecho de cualquier calamidad. La Creta nada ha tenido que temer en este punto, y probablemente la causa de esto es que los diversos Estados que la componen, aunque se han hecho la guerra, jamás han prestado a la rebelión un apoyo que pudiese volverse contra ellos mismos, puesto que poseen todos siervos periecos. Lacedemonia, por el contrario, sólo tenía en torno suyo enemigos: la Mesenia, la Argólide, la Arcadia. La primera insurrección de los esclavos entre los tesalios estalló precisamente con ocasión de la guerra que sostuvieron contra los aqueos, los perrebes y los magnesianos, pueblos limítrofes. Si hay un punto que exige laborioso cuidado, es, ciertamente, la conducta que debe observarse con los esclavos. Si son tratados con dulzura, se hacen insolentes y se atreven a considerarse como iguales a sus dueños; tratados con severidad, conspiran contra ellos y los aborrecen. Cuando no se consigue despertar otros sentimientos que estos en el corazón de los ilotas, es prueba de que no se ha resuelto bien el problema.

El relajamiento de las leyes de Lacedemonia respecto a las mujeres es, a la vez, contrario al espíritu de la constitución y al buen orden del Estado. El hombre y la mujer, elementos ambos de la familia, forman igualmente, si puede decirse así, las dos partes del Estado; de un lado los hombres, de otro las mujeres; de suerte que, dondequiera que la constitución ha dispuesto mal lo relativo a las mujeres, es preciso decir que la mitad del Estado carece de leyes. Esto puede observarse en Esparta; el legislador, al exigir de todos los miembros de su república templanza y firmeza, lo ha conseguido gloriosamente respecto a los hombres, pero se ha malogrado por completo su intento respecto a las mujeres, que pasan la vida entregadas a todos los desarreglos y excesos del lujo. La consecuencia necesaria de esto es que bajo semejante régimen, el dinero debe ser muy estimado, sobre todo cuando los hombres se sienten inclinados a dejarse dominar por las mujeres, tendencia habitual en las razas enérgicas y guerreras. Exceptúo, sin embargo, a los celtas y algunos otros pueblos que, según se dice, rinden culto francamente al amor varonil. Fue una buena idea la del mitólogo que imaginó por primera vez la unión de Marte con Venus, porque todos los guerreros son naturalmente inclinados al amor del uno o del otro sexo.

Los lacedemonios no han podido evitar esta condición general, y en tanto que su poder ha durado, sus mujeres han decidido muchos negocios. ¿Y qué más da que las mujeres gobiernen en persona, o que los que gobiernan lo hagan arrastrados por ellas? El resultado siempre es el mismo. Teniendo una audacia que es completamente inútil en las circunstancias ordinarias de la vida y sólo buena en la guerra, las lacedemonias no han sido menos perjudiciales a sus

maridos cuando han llegado los momentos de peligro. La invasión tebana lo ha demostrado bien. Inútiles como siempre, causaron ellas más desórdenes en la ciudad que los enemigos mismos.

Causas hubo para que en Lacedemonia se desatendiese desde el principio la educación de las mujeres. Los hombres, ocupados por mucho tiempo en expediciones exteriores durante las guerras contra la Argólida y más tarde contra la Arcadia y la Mesenia, y educados en la vida de los campos, escuela de tantas virtudes, fueron después de la paz materia a propósito para la reforma del legislador. En cuanto a las mujeres, Licurgo, después de haber intentado, según se dice, someterlas a las leyes, se vio obligado a ceder ante su resistencia y abandonar los proyectos que tenía. Y así, cualquiera que haya sido su influencia más tarde, a ellas es a las que es preciso atribuir únicamente este vacío de la constitución. Nuestras indagaciones tienen, por lo demás, por fin, no el elogio o la censura de todo cuanto se presente, sino el examen de las cualidades y defectos de los gobiernos. Repetiré, sin embargo, que el desarreglo de las mujeres además de ser una mancha para el Estado, arrastra a los ciudadanos al amor desordenado de las riquezas.

Otro defecto que se puede añadir a los que se acaban de señalar en la constitución de Lacedemonia, es la desproporción de las propiedades: unos poseen bienes inmensos, otros no tienen casi nada; así que el territorio está en manos de pocos. La falta, en este caso, está en la ley misma. La legislación ha considerado con razón como cosas deshonorosas la compra y la venta de un patrimonio; pero ha permitido disponer arbitrariamente de los bienes, sea por donación entre vivos, sea por testamento. Y, sin embargo, en ambos casos la consecuencia es la misma. Además, las mujeres poseen las dos quintas partes de las tierras, porque muchas de ellas son herederas únicas o se han constituido en su favor crecidas dotes. Hubiera sido preferible abolir enteramente el uso de las dotes, o haberles fijado una tasa muy baja y lo más módica posible. En Esparta, por el contrario, uno puede casar a su única heredera con quien quiera, y si el padre muere sin haber dispuesto nada, el tutor puede a su elección casar la pupila; de donde resulta que un país que es capaz de presentar mil quinientos jinetes y treinta mil infantes, apenas cuenta mil combatientes.

Los hechos mismos han demostrado bien claramente el vicio de la ley en este punto; el Estado no ha podido soportar ni un solo revés, y la falta de hombres ha causado su ruina. Se asegura que bajo los primeros reyes, para evitar este grave inconveniente que las dilatadas guerras debían producir, se dio el derecho de ciudad a extranjeros; y los espartanos, se dice, eran entonces diez mil, poco más o menos. Que este hecho sea verdadero o inexacto, poco importa; lo mejor sería procurar una población guerrera al Estado, haciendo

las fortunas iguales. Pero la misma ley relativa al número de hijos es contraria a esta mejora. El legislador, con el fin de aumentar el número de los espartanos, ha hecho cuanto puede hacerse para que los ciudadanos procreen todo lo posible. Según la ley, el padre de tres hijos está exento de hacer guardias; y el ciudadano que tiene cuatro está exento de todo impuesto. No era difícil prever que aumentando el número de los ciudadanos y subsistiendo la misma división territorial, no se hacía otra cosa que aumentar el número de desgraciados.

La institución de los éforos también es defectuosa. Aunque éstos constituyen la primera y más poderosa de las magistraturas, todos salen de las clases inferiores de los espartanos; y así ha resultado que tan eminentes funciones han caído en manos de gente pobre que se ha vendido a causa de su miseria. Pueden citarse muchos ejemplos antiguos; pero lo que ha pasado en nuestros días, con ocasión de los Andrias, lo prueba bastante. Algunos hombres ganados con dinero han arruinado al Estado en cuanto han podido. El poder ilimitado y hasta tiránico de los éforos ha precisado a los mismos reyes a hacerse demagogos. La constitución recibió así un doble golpe, y la aristocracia debió dejar su puesto a la democracia. Debe reconocerse, sin embargo, que esta magistratura puede dar estabilidad al gobierno. El pueblo permanece tranquilo cuando tiene participación en la magistratura suprema; y este resultado, ya sea el legislador el que lo produzca, ya sea obra del azar, no es menos ventajoso para la ciudad. El Estado no puede encontrarse bien sino cuando de común acuerdo los ciudadanos quieren su existencia y su estabilidad. Pues esto es lo que sucede en Esparta; el reinado se da por satisfecho con las atribuciones que le han concedido; la clase superior lo está por los puestos que ocupa en el senado, la entrada en el cual se obtiene como un premio a la virtud; y, en fin, lo está el resto de los espartanos por la institución de los éforos, que descansa en la elección general.

Pero si era conveniente someter al sufragio general la elección de los éforos, debió adoptarse un método menos pueril que el actual. Por otra parte, como los éforos, no obstante proceder de las clases más humildes, deciden soberanamente las cuestiones más importantes, hubiera sido muy bueno no fiarse a su juicio arbitrario, y sí someterlos a reglas estrictas y leyes positivas. En fin, las mismas costumbres de los éforos no están en armonía con el espíritu de la constitución, porque son muy relajadas, mientras que los demás ciudadanos están sometidos a un régimen que podría tacharse más bien de excesivamente severo, y al cual los éforos no tienen el valor de someterse, y así eluden la ley entregándose en secreto a toda clase de placeres.

La institución del senado está también muy lejos de ser perfecta. Compuesto de hombres de edad madura y cuya educación parece una prenda de su mérito

y virtud, debería creerse que esta asamblea era una garantía para el Estado. Pero dejar a ciertos hombres durante toda su vida la decisión de las causas importantes es base de una institución cuya utilidad puede ponerse en duda, porque la inteligencia tiene su ancianidad como el cuerpo, y el peligro es tanto mayor cuanto que la educación de los senadores no ha impedido que el mismo legislador desconfiara de su virtud. Se ha visto que hombres revestidos con esta magistratura se han dejado corromper y han sacrificado al favor los intereses del Estado; así que más seguro habría sido no hacer irresponsables, como lo son en Esparta. Sería un error pensar que la suprema inspección de los éforos garantice la responsabilidad de todos los magistrados, porque es conceder demasiado al poder de aquéllos, y no es, por otra parte, en este sentido en el que nosotros deseamos la responsabilidad. Es preciso añadir que la elección de los senadores es, en su forma, tan pueril como la de los éforos, y no puede aprobarse que el ciudadano, que es digno del desempeño de una función pública, se presente a solicitarla en persona. Las magistraturas deben confiarse al mérito, ya las acepte, ya las renuncie el que lo tenga. Pero en este punto el legislador se ha guiado por el principio que resalta en toda su constitución. Excitando la ambición de los ciudadanos es como se procede a hacer la elección de los senadores, porque nunca se solicita una magistratura sino por ambición; y sin embargo, los más de los crímenes voluntarios que cometen los hombres no tienen otro origen que la ambición y la codicia.

En cuanto al reinado, en otra parte examinaré si es una institución funesta o ventajosa para los Estados. Pero en verdad que la organización que aquél ha recibido y conserva aún en Lacedemonia no guarda proporción con la elección vitalicia de cada uno de los dos reyes. El mismo legislador ha puesto en duda su virtud, y sus leyes prueban que desconfiaba de su probidad. Y así los lacedemonios los han obligado con frecuencia a ir a las expediciones militares acompañados por enemigos personales; y la discordia de los dos reyes la consideraban ellos como una salvaguardia del Estado.

Las comidas comunes, que llaman ellos fidicias, han sido igualmente mal organizadas por culpa de su fundador; pues los gastos deberían correr a cargo del Estado, como en Creta. En Lacedemonia, por el contrario, cada uno debe llevar la parte prescrita por la ley, por más que la extrema pobreza de algunos ciudadanos no le permita hacer ese gasto. La intención del legislador ha sido completamente defraudada; quería hacer de las comidas comunes una institución completamente popular, y gracias a la ley no es nada de esto. Los más pobres no pueden tomar parte en estas comidas; y, sin embargo, desde tiempo inmemorial, el derecho político sólo se adquiere mediante esta condición, y la pierde todo el que no se halla en situación de soportar esta carga.

Con razón se ha criticado la ley relativa a los almirantes, porque es un origen de disensiones, puesto que equivale a crear, al lado de los reyes, que son generales vitalicios del ejército de tierra, otro reinado casi tan poderoso como el suyo.

Se puede hacer al sistema en conjunto del legislador el mismo cargo que Platón le ha hecho en sus Leyes: el de tender exclusivamente a desenvolver una sola virtud: el valor guerrero. No niego la utilidad del valor para llegar a la dominación, pero Lacedemonia, que se ha sostenido mientras ha hecho la guerra, ha perdido el poder por no saber gozar de la paz y por no haberse dedicado a ejercicios más elevados que los de los combates. Una falta no menos grave es que, reconociendo que las conquistas deben ser el premio de la virtud y no de la cobardía, idea ciertamente muy justa, los espartanos han llegado a considerar a aquéllas como cosa superior a la virtud misma, lo cual es mucho menos laudable.

Todo lo relativo a las rentas públicas es muy defectuoso en el gobierno de Esparta. El Estado, no obstante estar expuesto a sostener guerras muy dispendiosas, no tiene tesoro; y, además, las contribuciones públicas son poco menos que nulas, porque, como casi todo el suelo pertenece a los espartanos, se apuran muy poco a hacer efectivos los impuestos. El legislador se ha equivocado completamente en lo relativo al interés general, al hacer al Estado muy pobre y a los particulares desmesuradamente codiciosos.

He aquí las principales observaciones críticas que pueden hacerse a la constitución de Lacedemonia, y a las que ponemos aquí fin.

Capítulo VII

Examen de la constitución de Creta

La constitución de Creta tiene muchos puntos de contacto con la de Esparta. Aventaja a ésta en algunas cosas poco importantes; pero en su conjunto es inferior a ella. La razón es muy sencilla: se asegura, y es un hecho muy probable, que Lacedemonia tomó de Creta casi todas sus leyes; y es sabido que las cosas antiguas son ordinariamente menos perfectas que las que han venido más tarde. Cuando Licurgo, después de haber estado bajo la tutela de Carilao, comenzó a viajar, se dice que residió mucho tiempo en Creta, donde se encontraba con un pueblo de la misma raza que el suyo; porque los lictios eran una colonia de Lacedemonia que, al llegar a Creta, adoptaron las instituciones de los primeros ocupantes, y todos los siervos de la isla se rigen todavía por las mismas leyes de Minos, que pasa por su primer legislador.

Por su posición natural, la Creta parece llamada a dominar todos los pueblos

griegos, establecidos en su mayor parte en las orillas de los mares en que se encuentra esta gran isla. Por una parte toca casi con el Peloponeso y por otra con el Asia, hacia Tríope y la isla de Rodas. Además, Minos alcanzó el imperio del mar y de todas las islas inmediatas que conquistó o colonizó; y en fin, llevó sus armas hasta la Sicilia, donde murió cerca de Camico.

He aquí algunas de las analogías que hay entre la constitución de los cretenses y la de los lacedemonios. Éstos obligan a cultivar sus tierras a los ilotas, aquéllos a los siervos periecos; las comidas en común están establecidas en ambos pueblos; y se debe añadir que en otro tiempo se llamaban en Esparta, no fidicias, sino andrías, como se llamaban en Creta, prueba evidente de que de allí procedían. En cuanto al gobierno, los magistrados, llamados cosmos por los cretenses, gozan de una autoridad igual a la de los éforos, con la sola diferencia de que éstos son cinco y los cosmos diez. Los gerontes, que constituyen en Creta el senado, son absolutamente los mismos que los gerontes de Esparta. En un principio los cretenses tenían el reinado, que quitaron más tarde; correspondiendo hoy el mando de los ejércitos a los cosmos. En fin, todos los ciudadanos, sin excepción, tienen voz en la asamblea pública, cuya soberanía consiste únicamente en sancionar los decretos de los senadores y de los cosmos, sin extenderse a más.

La organización de las comidas en común está mejor dispuesta en Creta que en Lacedemonia. En Esparta cada cual debe suministrar la cuota que la ley señala, so pena de verse privado de sus derechos políticos, como ya he dicho. En Creta, la institución se aproxima mucho más a la mancomunidad. De los frutos que se recogen y de los ganados que se crían, ya pertenezcan al Estado o ya provengan de los tributos pagados por los siervos, se hacen dos partes, una destinada al culto de los dioses y a los funcionarios públicos, y otra para las comidas comunes, en las que son alimentados a expensas del Estado hombres, mujeres y niños.

Los propósitos del legislador son excelentes respecto de las ventajas de la templanza y del aislamiento de las mujeres cuya fecundidad teme; pero ha establecido el comercio de unos hombres con otros; disposición cuyo valor, bueno o malo examinaremos más tarde, pues aquí me limito a decir que la organización de las comidas comunes en Creta es evidentemente superior a la de Lacedemonia.

La institución de los cosmos es inferior, si es posible, a la de los éforos; tiene todos sus vicios, puesto que los cosmos son también gentes de un mérito muy vulgar. Pero no tiene en Creta las ventajas que Esparta ha sabido sacar de esta institución. En Lacedemonia, la prerrogativa que concede al pueblo esta suprema magistratura, nombrada por sufragio universal, le obliga a amar la constitución; en Creta, por lo contrario, los cosmos son tomados de ciertas

familias privilegiadas y no de la universalidad de los ciudadanos; y, además, es preciso haber sido cosmo para entrar en el senado. Esta última institución presenta los mismos defectos que en Lacedemonia; la irresponsabilidad de estos puestos vitalicios constituye un poder exorbitante; y aquí aparece también el inconveniente de abandonar las decisiones judiciales al arbitrio de los senadores, sin imponerles leyes escritas. La aquiescencia pasiva del pueblo excluido de esta magistratura no prueba el mérito de la constitución. Los cosmos no tienen como los éforos ocasión de dejarse ganar; nadie va a su isla a comprarlos.

Para remediar los vicios de su constitución, los cretenses han imaginado un expediente que contradice todos los principios de gobierno, y que es violento hasta el absurdo. Los cosmos se ven muchas veces depuestos por sus propios colegas o por simples ciudadanos que se sublevan contra ellos. Los cosmos tienen también la facultad de abdicar cuando les parezca; lo cual debía someterse a la ley más bien que al capricho individual, que no es ciertamente una regla segura. Pero lo que es todavía más funesto para el Estado es la suspensión absoluta de esta magistratura, cuando algunos ciudadanos poderosos, que se unen al efecto, derriban a los cosmos para sustraerse por este medio a los juicios de que están amenazados. El resultado de todas estas perturbaciones es que la Creta, a decir verdad, en lugar de tener un gobierno sólo tiene una sombra de él; que la violencia es la única cosa que allí reina, y que continuamente los facciosos llaman a las armas al pueblo y a sus amigos, y, reconociendo a uno como jefe, provocan la guerra civil para llevar a cabo una revolución. ¿En qué difiere un desorden semejante del anonadamiento provisional de la constitución y de la disolución absoluta de todo vínculo político? Un Estado perturbado de esta manera es fácilmente presa del que quiera o pueda atacarlo. Repito que sólo la situación aislada de la Creta ha podido hasta ahora salvarla; este aislamiento ha hecho lo que no hicieron las leyes, que, además, proscriben a los extranjeros, siendo esta la causa de que mantengan los siervos en el deber, mientras que los ilotas se sublevan continuamente. Los cretenses no han extendido su poder en el exterior; y la guerra que los extranjeros han llevado recientemente a la isla ha dejado ver la debilidad de sus instituciones.

No diré más sobre el gobierno de Creta.

Capítulo VIII

Examen de la constitución de Cartago

Cartago goza, al parecer, todavía de una buena constitución, más completa que

la de otros Estados en muchos puntos y semejante en ciertos conceptos a la de Lacedemonia. Estos tres gobiernos de Creta, de Esparta y de Cartago tienen grandes relaciones entre sí, y son muy superiores a todos los conocidos. Los cartagineses, en particular, poseen instituciones excelentes, y lo que prueba el gran mérito de su constitución es que, a pesar de la parte de poder que concede al pueblo, nunca ha habido en Cartago cambios de gobierno, y, lo que es más extraño, jamás ha conocido ni las revueltas ni la tiranía.

Citaré algunas de las analogías que hay entre Esparta y Cartago. Las comidas en común de las sociedades políticas se parecen a las fidicias lacedemonias: los Ciento Cuatro reemplazan a los éforos, aunque la magistratura cartaginesa es preferible, en cuanto sus miembros, en lugar de salir de las clases oscuras, se toman de entre los hombres más virtuosos. Los reyes y el senado se parecen mucho en las dos constituciones, pero Cartago, que es más prudente y no toma sus reyes de una familia única, tampoco los toma de todas indistintamente, y remite a la elección y no a la edad el que sea el mérito el que ocupe el poder. Los reyes, que poseen una inmensa autoridad, son muy peligrosos cuando son medianías, y en este concepto en Lacedemonia han causado mucho mal.

Las desviaciones de los principios señalados y criticados tantas veces son comunes a todos los gobiernos que hasta ahora hemos examinado. La constitución cartaginesa, como todas aquellas cuya base es a la vez aristocrática y republicana, se inclina tan pronto del lado de la demagogia como del de la oligarquía: por ejemplo, el reinado y el senado, cuando su dictamen es unánime, pueden decidir ciertos negocios y sustraer otros al conocimiento del pueblo, que sólo tiene derecho a decidir en caso

de disenso. Pero cuando este caso llega, puede no sólo hacer que los magistrados expongan sus razones, sino también fallar como soberano, y cada ciudadano puede tomar la palabra sobre el objeto puesto a discusión; prerrogativa que no hay que buscar en otras constituciones. Por otra parte, dar a las Pentarquías, encargadas de una multitud de asuntos importantes, la facultad de constituirse por sí mismas; permitirles nombrar la primera de todas las magistraturas, la de los Ciento; concederles un ejercicio más amplio que el de todas las demás funciones, puesto que los pentarcas, después de dejar el cargo o siendo simples candidatos, son siempre igualmente poderosos; todas estas son instituciones oligárquicas. De otro lado es una institución aristocrática el desempeño de funciones gratuitas, sin que en la designación haya intervenido la suerte; y la misma tendencia advierte en algunas otras, como la de los jueces, que fallan toda especie de causas, sin tener, como en Lacedemonia, atribuciones especiales.

Si el gobierno de Cartago degenera principalmente de aristocrático en oligárquico, es preciso buscar la causa en una opinión allí generalmente

recibida. Creen que las funciones públicas deben confiarse no sólo a los hombres distinguidos, sino también a la riqueza, y que un ciudadano pobre no puede abandonar sus negocios y regir con probidad los del Estado. Por consiguiente, si escoger en vista de la riqueza es un principio oligárquico, y escoger según el mérito es un principio aristocrático, el gobierno de Cartago constituye una tercera combinación, puesto que tiene en cuenta a la vez estas dos condiciones, sobre todo en la elección de los magistrados supremos, de los reyes y de los generales. Esta alteración del principio aristocrático es una falta cuyo origen se remonta hasta el mismo legislador. Uno de sus primeros cuidados debe ser desde el principio asegurar una vida desahogada a los ciudadanos más distinguidos, y hacer de manera que la pobreza no pueda venir en daño de la consideración que se les debe, ya como magistrados, ya como simples particulares. Pero es preciso reconocer que si la fortuna merece que se la tome en cuenta a causa del tiempo desocupado que procura, no es menos peligroso hacer venales las funciones más elevadas, como las de rey y de general. Una ley de esta clase honra más al dinero que al mérito, e infiltra en el corazón de toda la república el amor al oro. La opinión de los primeros hombres del Estado constituye una regla para todos los demás ciudadanos, siempre dispuestos a seguirlos. Ahora bien, dondequiera que no es estimado el mérito sobre todo lo demás, no puede existir constitución aristocrática verdaderamente sólida. Es muy natural que los que han comprado sus cargos se habitúen a indemnizarse cuando a fuerza de dinero han alcanzado el poder. Lo absurdo es suponer que un pobre, pero que es hombre de bien, puede querer enriquecerse, y que un hombre depravado, que ha pagado caramente su empleo, no lo quiera. Las funciones públicas deben confiarse a los más capaces, y el legislador, si se ha desentendido de asegurar una fortuna a los ciudadanos distinguidos, podría, por lo menos, garantizar un pasar decente a los magistrados.

También puede censurarse la acumulación de varios empleos en una misma persona, lo cual pasa en Cartago por un gran honor, porque un hombre no puede dar cumplimiento a la vez más que a un solo cometido. Es un deber del legislador establecer la división de empleos y no exigir de un mismo individuo que sea músico y haga zapatos. Cuando el Estado es algo extenso, es más conforme al principio republicano y democrático hacer posible al mayor número de ciudadanos al acceso a las magistraturas; porque entonces se obtiene, como hemos dicho, la doble ventaja de que los negocios administrativos en común se despachan mejor y más pronto. Puede verse la verdad de esto en las operaciones de la guerra y en las de la marina, donde cada hombre tiene, por decirlo así, un empleo especial, ya le toque desde el obedecer o mandar. Cartago se salva de los peligros de su gobierno

oligárquico enriqueciendo continuamente a una parte del pueblo, que envía a las colonias. Es un medio de depurar y mantener el Estado; pero resulta entonces que sólo debe su tranquilidad al azar, siendo así que al legislador es a quien toca afianzarla. Así que, en caso de un revés, si la masa del pueblo llega a sublevarse contra la autoridad, las leyes no ofrecerán ni un solo recurso para dar al Estado la paz interior.

Termino aquí el examen de las constituciones justamente renombradas de Esparta, Creta y Cartago.

Capítulo IX

Consideraciones acerca de varios legisladores

Entre los hombres que han publicado un sistema sobre la mejor constitución los hay que jamás manejaron los negocios públicos, habiendo sido simples particulares, y ya hemos citado todo lo que de los mismos merecía alguna atención. Otros han sido legisladores, ya en su propio país, ya en países extranjeros, y ellos mismos han gobernado. Entre éstos, unos se han limitado a dictar leyes y otros han fundado también Estados. Licurgo y Solón, por ejemplo, ambos dictaron leyes y fundaron gobiernos.

Ya hemos examinado la constitución de Lacedemonia. En cuanto a Solón, es un gran legislador a los ojos de los que le atribuyen haber destruido la omnipotencia de la oligarquía, haber puesto fin a la esclavitud del pueblo y haber constituido la democracia nacional mediante un debido equilibrio de instituciones, que son oligárquicas en lo relativo al senado del areópago, aristocráticas en punto a la elección de los magistrados, y democráticas en lo referente a la organización de los tribunales. Pero también es cierto que Solón conservó en la misma forma que los encontró el senado del areópago y el principio de elección para los magistrados, y lo único que hizo fue crear el poder del pueblo, abriendo el camino de las funciones judiciales a todos los ciudadanos. En este sentido se le echa en cara el haber destruido el poder del senado y el de los magistrados elegidos, haciendo la judicatura, designada por la suerte, dueña y soberana del Estado. Una vez establecida esta ley, las adulaciones de que era objeto el pueblo, como si fuera un verdadero tirano, dieron origen a que se pusiera al frente de los negocios la democracia tal como reina en nuestros días. Efilto mermó las atribuciones del areópago, y lo mismo hizo también Pericles, que llegó hasta fijar un salario a los jueces; y siguiendo el ejemplo de ambos, cada demagogo ensalzó la democracia más y más, hasta el punto en que la vemos hoy. Pero no es de creer que haya sido esta la primera intención de Solón, pues estos caminos sucesivos han sido más

bien accidentales. Y así, el pueblo, orgulloso por haber conseguido la victoria naval en la guerra Médica, descartó de las funciones públicas a los hombres virtuosos, para poner los negocios del Estado en manos de demagogos corruptos. Solón sólo había concedido al pueblo la parte indispensable del poder, es decir, la elección de los magistrados y el derecho de obligarles a que le dieran cuenta de su conducta, porque sin estas dos prerrogativas el pueblo es esclavo u hostil. Pero todas las magistraturas fueron dadas por Solón a los ciudadanos distinguidos y a los ricos poseedores de quinientos modios de renta, a los zeugitas y a la tercera clase, compuesta de caballeros; la cuarta, que era la de los mercenarios, no tenía acceso a ningún cargo público.

Zaleuco dio leyes a los locrios apizefirios; y Carondas de Catania, a su ciudad natal y a todas las colonias que fundó Calcis en Italia y en Sicilia. A estos dos nombres, algunos autores añaden el de Onomácrito, el primero, según ellos, que estudió la legislación con fruto. Aunque Locrio había estudiado la legislación de Creta, adonde había ido para aprender el arte de los adivinos. Se añade que fue amigo de Tales, de quien fueron discípulos Licurgo y Zaleuco, así como Carondas lo fue de Zaleuco; mas para hacer todas estas aserciones, es preciso confundir de un modo muy extraño los tiempos.

Filolao de Corinto, que fue el legislador de Tebas, era de la familia de los Baquíades, y cuando Diocles, el vencedor en los juegos olímpicos, de quien era amante, se vio precisado a huir de su patria para sustraerse a la pasión incestuosa de su madre Alcione, Filolao se retiró a Tebas, donde ambos terminaron sus días. Todavía hoy se encuentran allí sus sepulcros, el uno frente al otro, viéndose desde el uno el territorio de Corinto, y no desde el otro. Si hemos de creer la tradición, los mismos Diocles y Filolao lo ordenaron así en sus testamentos; el primero, resentido a causa de su destierro, no quiso que desde su tumba se pudiera ver la llanura de Corinto; y el segundo, por lo contrario, lo deseó. Tal es la historia de su residencia en Tebas. Entre las leyes que Filolao dio a esta ciudad, citaré las que conciernen a los nacimientos, y que aún se llaman leyes fundamentales. Lo verdaderamente peculiar de este legislador es el haber ordenado que el número de pertenencias fuese siempre inmutable.

En cuanto a Carondas, lo único digno de especial mención es su ley contra los testigos falsos, siendo el primero que se ocupó de esta clase de delitos; pero en razón de la precisión y claridad de sus leyes, supera hasta a los legisladores de nuestros días. La igualdad de fortunas es el principio que desarrolló particularmente Faleas. Los principios especiales de Platón son la comunidad de mujeres y de hijos, la de los bienes y las comidas en común de las mujeres. En sus obras es de notar también la ley contra la embriaguez; la que confiere a los hombres sobrios la presidencia de los banquetes; la que en la educación

militar prescribe el ejercicio simultáneo de ambas manos, para que no resulte una inútil y puedan utilizarse las dos. Dracon también hizo leyes, pero fue para un gobierno ya constituido, y nada tienen de particular ni de memorables como no sea un rigor excesivo y la gravedad de las penas. Pitaco hizo leyes, pero no fundó gobierno, y la disposición peculiar de él es la de castigar con doble pena las faltas cometidas durante la embriaguez. Como los delitos son más frecuentes en este estado que el de sano juicio, consultó en esto más la utilidad general de la represión que la indulgencia a que es acreedor un hombre ebrio. Andródamas de Regio, legislador de Calcis, en Tracia, dictó leyes sobre el asesinato y sobre las hijas que son herederas únicas; sin embargo, no puede citarse de él ninguna institución que le pertenezca en propiedad.

Tales son las consideraciones que nos ha sugerido el examen de las constituciones existentes y de las que han imaginado algunos escritores.

Aristóteles

Política

Libro tercero

Del estado y del ciudadano. Teoría de los gobiernos y de la soberanía. Del reinado

Capítulo I

Del Estado y del ciudadano

Cuando se estudia la naturaleza particular de las diversas clases de gobiernos, la primera cuestión que ocurre es saber qué se entiende por Estado. En el lenguaje común esta palabra es muy equívoca, y el acto que, según unos, emana del Estado, otros le consideran como el acto de una minoría oligárquica o de un tirano. Sin embargo, el político y el legislador no tienen en cuenta otra cosa que el Estado en todos sus trabajos; y el gobierno no es más que cierta organización impuesta a todos los miembros del Estado. Pero siendo el Estado, así como cualquier otro sistema completo y formado de muchas partes, un agregado de elementos, es absolutamente imprescindible indagar, ante todo, qué es el ciudadano, puesto que los ciudadanos en más o menos número son los elementos mismos del Estado. Y así sepamos en primer lugar a quién puede darse el nombre de ciudadano y qué es lo que quiere decir, cuestión controvertida muchas veces y sobre la que las opiniones no son unánimes, teniéndose por ciudadano en la democracia uno que muchas veces no lo es en un Estado oligárquico. Descartaremos de la discusión a aquellos ciudadanos que lo son sólo en virtud de un título accidental, como los que se declaran tales por medio de un decreto.

No depende sólo del domicilio el ser ciudadano, porque aquél lo mismo pertenece a los extranjeros domiciliados y a los esclavos. Tampoco es uno ciudadano por el simple derecho de presentarse ante los tribunales como demandante o como demandado, porque este derecho puede ser conferido por un mero tratado de comercio. El domicilio y el derecho de entablar una acción jurídica pueden, por tanto, tenerlos las personas que no son ciudadanos. A lo más, lo que se hace en algunos Estados es limitar el goce de este derecho respecto de los domiciliados, obligándolos a prestar caución, poniendo así una restricción al derecho que se les concede. Los jóvenes que no han llegado aún a la edad de la inscripción cívica, y los ancianos que han sido ya borrados de ella se encuentran en una posición casi análoga: unos y otros son, ciertamente, ciudadanos, pero no se les puede dar este título en absoluto, debiendo añadirse, respecto de los primeros, que son ciudadanos incompletos, y respecto de los segundos, que son ciudadanos jubilados. Empléese, si se quiere, cualquier otra expresión; las palabras importan poco, puesto que se concibe sin dificultad cuál es mi pensamiento. Lo que trato de encontrar es la idea absoluta del ciudadano, exenta de todas las imperfecciones que acabamos de señalar. Respecto a los ciudadanos declarados infames y a los desterrados, ocurren las mismas dificultades y procede la misma solución.

El rasgo eminentemente distintivo del verdadero ciudadano es el goce de las funciones de juez y de magistrado. Por otra parte, las magistraturas pueden ser ya temporales, de modo que no pueden ser desempeñadas dos veces por un

mismo individuo o limitadas en virtud de cualquiera otra combinación, ya generales y sin límites, como la de juez y la de miembro de la asamblea pública. Quizá se niegue que estas sean verdaderas magistraturas y que confieran poder alguno a los individuos que las desempeñen, pero sería cosa muy singular no reconocer ningún poder precisamente en aquellos que ejercen la soberanía. Por lo demás, doy a esto muy poca importancia, porque es más bien cuestión de palabras. El lenguaje no tiene un término único que nos dé la idea de juez y de miembro de la asamblea pública, y con objeto de precisar esta idea adopto la palabra magistratura en general y llamo ciudadanos a todos los que gozan de ella. Esta definición del ciudadano se aplica mejor que ninguna otra a aquellos a quienes se da ordinariamente este nombre.

Sin embargo, es preciso no perder de vista que en toda serie de objetos en que éstos son específicamente desemejantes puede suceder que sea uno primero, otro segundo, y así sucesivamente, y que, a pesar de eso, no exista entre ellos ninguna relación de comunidad por su naturaleza esencial, o bien que esta relación sea sólo indirecta. En igual forma, las constituciones se nos presentan diversas en sus especies, éstas en último lugar, aquéllas en el primero; puesto que es imprescindible colocar las constituciones falseadas y corruptas detrás de las que han conservado toda su pureza. Más adelante diré lo que entiendo por constitución corrupta. Entonces el ciudadano varía necesariamente de una constitución a otra, y el ciudadano, tal como le hemos definido, es principalmente el ciudadano de la democracia. Esto no quiere decir que no pueda ser ciudadano en cualquier otro régimen, pero no lo será necesariamente. En algunas constituciones no se da cabida al pueblo; en lugar de una asamblea pública encontramos un senado, y las funciones de los jueces se atribuyen a cuerpos especiales, como sucede en Lacedemonia, donde los éforos se reparten todos los negocios civiles, donde los gerontes conocen en lo relativo a homicidios, y donde otras causas pueden pasar a diferentes tribunales; y como en Cartago, donde algunos magistrados tienen el privilegio exclusivo de entender en todos los juicios.

Nuestra definición de ciudadano debe, por tanto, modificarse en este sentido. Fuera de la democracia, no existe el derecho común ilimitado de ser miembro de la asamblea pública y juez. Por lo contrario, los poderes son completamente especiales; porque se puede extender a todas las clases de ciudadanos o limitar a algunas de ellas la facultad de deliberar sobre los negocios del Estado y de entender en los juicios; y esta misma facultad puede aplicarse a todos los asuntos o limitarse a algunos. Luego, evidentemente, es ciudadano el individuo que puede tener en la asamblea pública y en el tribunal voz deliberante, cualquiera que sea, por otra parte, el Estado de que es miembro; y por Estado entiendo positivamente una masa de hombres de este género, que

posee todo lo preciso para satisfacer las necesidades de la existencia.

En el lenguaje actual, ciudadano es el individuo nacido de padre ciudadano y de madre ciudadana, no bastando una sola de estas condiciones. Algunos son más exigentes y quieren que tengan este requisito dos y tres ascendientes, y aún más. Pero de esta definición, que se cree tan sencilla como republicana, nace otra dificultad: la de saber si este tercero o cuarto ascendiente es ciudadano.

Así Gorgias de Leoncio, ya por no saber qué decir o ya por burla, pretendía que los ciudadanos de Larisa eran fabricados por operarios que no tenían otro oficio que este y que fabricaban larisios como un alfarero hace pucheros. Para nosotros, la cuestión habría sido muy sencilla; serían ciudadanos si gozaban de los derechos enunciados en nuestra definición; porque haber nacido de un padre ciudadano y de una madre ciudadana es una condición que no se puede razonablemente exigir a los primeros habitantes, a los fundadores de la ciudad. Con más razón podría ponerse en duda el derecho de aquellos que han sido declarados ciudadanos a consecuencia de una revolución, como lo hizo Clístenes después de la expulsión de los tiranos de Atenas, introduciendo de tropel en las tribus a los extranjeros y a los esclavos domiciliados. Respecto de éstos, la verdadera cuestión está en saber no si son ciudadanos, sino si lo son justa o injustamente. Es cierto que aun en este concepto podría preguntarse si uno es ciudadano cuando lo es injustamente, equivaliendo en este caso la injusticia a un verdadero error. Pero se puede responder que vemos todos los días ciudadanos injustamente elevados al ejercicio de las funciones públicas, y no por eso son menos magistrados a nuestros ojos, por más que no lo sean justamente. El ciudadano, para nosotros, es un individuo revestido de cierto poder, y basta, por tanto, gozar de este poder para ser ciudadano, como ya hemos dicho, y en este concepto los ciudadanos hechos tales por Clístenes lo fueron positivamente.

En cuanto a la cuestión de justicia o de injusticia, se relaciona con la que habíamos suscitado en primer término: ¿tal acto ha emanado del Estado o no ha emanado? Este punto es dudoso en muchos casos. Y así, cuando la democracia sucede a la oligarquía o a la tiranía, muchos creen que se deben dejar de cumplir los tratados existentes, contraídos, según dicen, no por el Estado, sino por el tirano. No hay necesidad de citar otros muchos razonamientos del mismo género, fundados todos en el principio de que el gobierno no ha sido otra cosa que un hecho de violencia sin ninguna relación con la utilidad general. Si la democracia, por su parte, ha contraído compromisos, sus actos son tan actos del Estado como los de la oligarquía y de la tiranía. Aquí la verdadera dificultad consiste en determinar en qué casos se debe sostener que el Estado es el mismo, y en cuáles que no es el mismo,

sino que ha cambiado por completo. Se mira muy superficialmente la cuestión cuando nos fijamos sólo en el lugar y en los individuos, porque puede suceder que el Estado tenga su capital aislado y sus miembros diseminados, residiendo unos en un paraje y otros en otro. La cuestión, considerada de este modo, sería de fácil solución, y las diversas acepciones de la palabra ciudad bastan sin dificultad para resolverla. Mas, ¿cómo se reconocerá la identidad de la ciudad, cuando el mismo lugar subsiste ocupado constantemente por los habitantes? No son las murallas las que constituyen esta unidad; porque sería posible cerrar con una muralla continua todo el Peloponeso. Hemos conocido ciudades de dimensiones tan vastas que parecían más bien una nación que una ciudad; por ejemplo, Babilonia, uno de cuyos barrios no supo que la había tomado el enemigo hasta tres días después. Por lo demás, en otra parte tendremos ocasión de tratar con provecho esta cuestión; la extensión de la ciudad es una cosa que el hombre político no debe despreciar, así como debe informarse de las ventajas de que haya una sola ciudad o muchas en el Estado. Pero admitamos que el mismo lugar continúa siendo habitado por los mismos individuos. Entonces, ¿es posible sostener, en tanto que la raza de los habitantes sea la misma, que el Estado es idéntico, a pesar de la continua alternativa de muertes y de nacimientos, lo mismo que se reconoce la identidad de los ríos y de las fuentes por más que sus ondas se renueven y corran perpetuamente? ¿o más bien debe decirse que sólo los hombres subsisten y que el Estado cambia? Si el Estado es efectivamente una especie de asociación; si es una asociación de ciudadanos que obedecen a una misma constitución, mudando esta constitución y modificándose en su forma, se sigue necesariamente, al parecer, que el Estado no queda idéntico; es como el coro que, al tener lugar sucesivamente en la comedia y en la tragedia, cambia para nosotros, por más que se componga de los mismos cantores. Esta observación se aplica igualmente a toda asociación, a todo sistema que se supone cambiado cuando la especie de combinación cambia también, sucede lo que con la armonía, en la que los mismos sonidos pueden dar lugar, ya al tono dórico, ya al tono frigio. Si esto es cierto, a la constitución es a la que debe atenderse para resolver sobre la identidad del Estado. Puede suceder, por otra parte, que reciba una denominación diferente, subsistiendo los mismos individuos que le componen, o que conserve su primera denominación a pesar del cambio radical de sus individuos.

Cuestión distinta es la de averiguar si conviene, a seguida de una revolución, cumplir los compromisos contraídos o romperlos.

Capítulo II

Continuación del mismo asunto

La cuestión que viene después de la anterior es la de saber si hay identidad entre la virtud del individuo privado y la virtud del ciudadano, o si difieren una de otra. Para proceder debidamente en esta indagación, es preciso, ante todo, nos formemos idea de la virtud del ciudadano.

El ciudadano, como el marinero, es miembro de una asociación. A bordo, aunque cada cual tenga un empleo diferente, siendo uno remero, otro piloto, éste segundo, aquél el encargado de tal o de cual función, es claro que, a pesar de las funciones o deberes que constituyen, propiamente hablando, una virtud especial para cada uno de ellos, todos, sin embargo, concurren a un fin común, es decir, a la salvación de la tripulación, que

todos tratan de asegurar, y a que todos aspiran igualmente. Los miembros de la ciudad se parecen exactamente a los marineros; no obstante la diferencia de sus destinos, la prosperidad de la asociación es su obra común, y la asociación en este caso es el Estado. La virtud del ciudadano, por tanto, se refiere exclusivamente al Estado. Pero como el Estado reviste muchas formas, es claro que la virtud del ciudadano en su perfección no puede ser una; la virtud, que constituye al hombre de bien, por el contrario, es una y absoluta. De aquí, como conclusión evidente, que la virtud del ciudadano puede ser distinta de la del hombre privado.

También se puede tratar esta cuestión desde un punto de vista diferente, que se relaciona con la indagación de la república perfecta. En efecto, si es imposible que el Estado cuente entre sus miembros sólo hombres de bien, y si cada cual debe, sin embargo, llenar escrupulosamente las funciones que le han sido confiadas, lo cual supone siempre alguna virtud, como es no menos imposible que todos los ciudadanos obren idénticamente, desde este momento es preciso confesar que no puede existir identidad entre la virtud política y la virtud privada. En la república perfecta, la virtud cívica deben tenerla todos, puesto que es condición indispensable de la perfección de la ciudad; pero no es posible que todos ellos posean la virtud propia del hombre privado, a no admitir en esta ciudad modelo que todos los ciudadanos han de ser necesariamente hombres

de bien. Más aún: el Estado se forma de elementos desemejantes, y así como el ser vivo se compone esencialmente de un alma y un cuerpo; el alma, de la razón y del instinto; la familia, del marido y de la mujer; la propiedad del dueño y del esclavo, en igual forma todos aquellos elementos se encuentran en el Estado acompañados también de otros no menos heterogéneos, lo cual impide necesariamente que haya unidad de virtud en todos los ciudadanos, así como no puede haber unidad de empleo en los coros, en los cuales uno es

corifeo y otro bailarín de comparsa.

Es, por tanto, muy cierto que la virtud del ciudadano y la virtud tomada en general no son absolutamente idénticas.

Pero ¿quién podrá entonces reunir esta doble virtud, la del buen ciudadano y la del hombre de bien? Ya lo he dicho: el magistrado digno del mando que ejerce, y que es, a la vez, virtuoso y hábil: porque la habilidad no es menos necesaria que la virtud para el hombre de Estado. Y así se ha dicho que era preciso dar a los hombres destinados a ejercer el poder una educación especial; y realmente vemos a los hijos de los reyes aprender particularmente la equitación y la política. Eurípides mismo, cuando dice:

«Nada de esas vanas habilidades, que son inútiles para el Estado,»

parece creer que se puede aprender a mandar. Luego, si la virtud del buen magistrado es idéntica a la del hombre de bien, y si se permanece siendo ciudadano en el acto mismo de obedecer a un superior, la virtud del ciudadano, en general, no puede ser entonces absolutamente idéntica a la del hombre de bien. Lo será sólo la virtud de cierto y determinado ciudadano, puesto que la virtud de los ciudadanos no es idéntica a la del magistrado que los gobierna; y este era, sin duda, el pensamiento de Jasón cuando decía: «Que se moriría de miseria si cesara de reinar, puesto que no había aprendido a vivir como simple particular.» No se estima como menos elevado el talento de saber, a la par, obedecer y mandar; y en esta doble perfección, relativa al mando y a la obediencia, se hace consistir ordinariamente la suprema virtud del ciudadano. Pero si el mando debe ser patrimonio del hombre de bien, y el saber obedecer y el saber mandar son condiciones indispensables en el ciudadano, no se puede, ciertamente, decir que sean ambos dignos de alabanzas absolutamente iguales. Deben concederse estos dos puntos: primero, que el ser que obedece y el que manda no deben aprender las mismas cosas; segundo, que el ciudadano debe poseer ambas cualidades: la de saber ejercer la autoridad y la de resignarse a la obediencia. He aquí cómo se prueban estas dos aserciones.

Hay un poder propio del señor, el cual, como ya hemos reconocido, sólo es relativo a las necesidades indispensables de la vida; no exige que el mismo ser que manda sea capaz de trabajar. Más bien exige que sepa emplear a los que le obedecen: lo demás toca al esclavo; y entiendo por lo demás la fuerza necesaria para desempeñar todo el servicio doméstico. Las especies de esclavos son tan numerosas como lo son los diversos oficios; y podrían muy bien comprenderse en ellos los artesanos, que viven del trabajo de sus manos; y entre los artesanos deben incluirse también todos los obreros de las profesiones mecánicas; y he aquí por qué en algunos Estados han sido excluidos los obreros de las funciones públicas, las cuales no han podido

obtener sino en medio de los excesos de la democracia. Pero ni el hombre virtuoso, ni el hombre de Estado, ni el buen ciudadano, tienen necesidad de saber todos estos trabajos, como los saben los hombres destinados a la obediencia, a no ser cuando de ello les resulte una utilidad personal. En el Estado no se trata de señores ni de esclavos; en él no hay más que una autoridad, que se ejerce sobre seres libres e iguales por su nacimiento. Esta es la autoridad política que debe tratar de conocer el futuro magistrado, comenzando por obedecer él mismo; así como se aprende a mandar un cuerpo de caballería siendo simple soldado; a ser general, ejecutando las órdenes de un general; a conducir una falange, un batallón, sirviendo como soldado en éste o en aquélla. En este sentido es en el que puede sostenerse con razón que la única y verdadera escuela del mando es la obediencia.

No es menos cierto que el mérito de la autoridad y el de la sumisión son muy diversos, bien que el buen ciudadano deba reunir en sí la ciencia y la fuerza de la obediencia y del mando, consistiendo su virtud precisamente en conocer estas dos fases opuestas del poder que se ejerce sobre los seres libres. También debe conocerlas el hombre de bien, y si la ciencia y la equidad con relación al mando son distintas de la ciencia y la equidad respecto de la obediencia, puesto que el ciudadano subsiste siendo libre en el acto mismo que obedece, las virtudes del ciudadano, como, por ejemplo, su ciencia, no pueden ser constantemente las mismas, sino que deben variar de especie, según que obedezca o que mande. Del mismo modo, el valor y la prudencia difieren completamente de la mujer al hombre. Un hombre parecería cobarde si sólo tuviese el valor de una mujer valiente; y una mujer parecería charlatana si no mostrara otra reserva que la que muestra el hombre que sabe conducirse como es debido. Así también en la familia, las funciones del hombre y las de la mujer son muy opuestas, consistiendo el deber de aquél en adquirir, y el de ésta en conservar. La única virtud especial exclusiva del mando es la prudencia; todas las demás son igualmente propias de los que obedecen y de los que mandan. La prudencia no es virtud del súbdito; la virtud propia de éste es una justa confianza en su jefe; el ciudadano que obedece es como el fabricante de flautas; el ciudadano que manda es como el artista que debe servirse del instrumento.

Esta discusión ha tenido por objeto hacer ver hasta qué punto la virtud política y la virtud privada son idénticas o diferentes, en qué se confunden y en qué se separan una de otra.

Capítulo III

Conclusión del asunto anterior

Aún falta una cuestión que resolver respecto al ciudadano. ¿No es uno realmente ciudadano sino en tanto que pueda entrar a participar del poder público, o debe comprenderse a los artesanos entre los ciudadanos? Si se da este título también a individuos excluidos del poder público, entonces el ciudadano no tiene, en general, la virtud y el carácter que nosotros le hemos asignado, puesto que de un artesano se hace un ciudadano. Pero si se niega este título a los artesanos, ¿cuál será su puesto en la ciudad? No pertenecen, ciertamente, ni a la clase de extranjeros, ni a la de los domiciliados. Puede decirse, en verdad, que en esto no hay nada de particular, puesto que ni los esclavos ni los libertos pertenecen tampoco a las clases de que acabamos de hablar. Pero, ciertamente, no se debe elevar a la categoría de ciudadanos a todos los individuos de que el Estado tenga necesidad. Y así, los niños no son ciudadanos como los hombres; éstos lo son de una manera absoluta, aquéllos lo son en esperanza; son ciudadanos sin duda, pero imperfectos. En otro tiempo, en algunos Estados, todos los artesanos eran esclavos o extranjeros; y en la mayor parte de aquéllos sucede hoy lo mismo. Pero una constitución perfecta no admitiría nunca al artesano entre los ciudadanos. Si se quiere que el artesano sea también ciudadano, entonces la virtud del ciudadano, tal como la hemos definido, debe entenderse con relación, no a todos los hombres de la ciudad, ni aun a todos los que tienen solamente la cualidad de libre, sino tan sólo respecto de aquellos que no tienen que trabajar necesariamente para vivir. Trabajar para un individuo en las cosas indispensables de la vida es ser esclavo; trabajar para el público es ser obrero y mercenario. Basta prestar a estos hechos alguna atención para que la cuestión sea perfectamente clara una vez que se la presenta en esta forma. En efecto, siendo diversas las constituciones, las condiciones de los ciudadanos lo han de ser tanto como aquéllas; y esto es cierto sobre todo con relación al ciudadano considerado como súbdito. Por consiguiente, en una constitución, el obrero y el mercenario serán de toda necesidad ciudadanos; en la de otro punto no podrían serlo de ninguna manera; por ejemplo, en el Estado que nosotros llamamos aristocrático, en el cual el honor de desempeñar las funciones públicas está reservado a la virtud y a la consideración; porque el aprendizaje de la virtud es incompatible con la vida de artesano y de obrero. En las oligarquías, el mercenario no puede ser ciudadano, porque el acceso a las magistraturas sólo está abierto a los que figuran a la cabeza del censo; pero el artesano puede llegar a serlo, puesto que los más de ellos llegan a hacer fortuna. En Tebas, la ley excluía de toda función al que diez años antes no había cesado de ejercer el comercio. Casi todos los gobiernos han declarado ciudadanos a hombres extranjeros; y en algunas democracias el derecho político puede adquirirse por

la línea materna. Así también, generalmente, se han dictado leyes para la admisión de los bastardos, pero esto ha nacido de la escasez de verdaderos ciudadanos, y todas estas leyes no tienen otro origen que la falta de hombres. Cuando, por el contrario, la población abunda, se eliminan, en primer lugar, los ciudadanos nacidos de padre o de madre esclavos, después los que son ciudadanos sólo por la línea materna, y, en fin, sólo se admiten aquellos cuyo padre y cuya madre eran ciudadanos.

Hay, por tanto, indudablemente, diversas especies de ciudadanos, y sólo lo es plenamente el que tiene participación en los poderes públicos. Si Homero pone en boca de Aquiles estas palabras:

«¡Yo, tratado como un vil extranjero!,»

es que a sus ojos es uno extranjero en la ciudad cuando no participa de las funciones públicas; y allí donde se tiene cuidado de velar estas diferencias políticas, se hace únicamente al intento de halagar a los que no tienen en la ciudad otra cosa que el domicilio.

Toda la discusión precedente ha demostrado en qué la virtud del hombre de bien y la virtud del ciudadano son idénticas, y en qué difieren; hemos hecho ver que en un Estado el ciudadano y el hombre virtuoso no son más que uno; que en otro se separan; y, en fin, que no todos son ciudadanos, sino que este título pertenece sólo al hombre político, que es o puede ser dueño de ocuparse, personal, o colectivamente, de los intereses comunes.

Capítulo IV

División de los gobiernos y de las constituciones

Una vez fijados estos puntos, la primera cuestión que se presenta es la siguiente: ¿Hay una o muchas constituciones políticas? Si existen muchas, ¿cuáles son su naturaleza, su número y sus diferencias? La constitución es la que determina con relación al Estado la organización regular de todas las magistraturas, sobre todo de la soberana, y el soberano de la ciudad es en todas partes el gobierno; el gobierno es, pues, la constitución misma. Me explicaré: en las democracias, por ejemplo, es el pueblo el soberano; en las oligarquías, por el contrario, lo es la minoría compuesta de los ricos; y así se dice que las constituciones de la democracia y de la oligarquía son esencialmente diferentes; y las mismas distinciones podemos hacer respecto de todas las demás.

Aquí es preciso recordar cuál es el fin asignado por nosotros al Estado, y cuáles son las diversas clases que hemos reconocido en los poderes, tanto en los que se ejercen sobre el individuo como en los que se refieren a la vida

común. En el principio de este trabajo hemos dicho, al hablar de la administración doméstica y de la autoridad del señor, que el hombre es por naturaleza sociable, con lo cual quiero decir que los hombres, aparte de la necesidad de auxilio mutuo, desean invenciblemente la vida social. Esto no impide que cada uno de ellos la busque movido por su utilidad particular y por el deseo de encontrar en ella la parte individual de bienestar que pueda corresponderle. Este es, ciertamente, el fin de todos en general y de cada uno en particular; pero se unen, sin embargo, aunque sea únicamente por el solo placer de vivir; y este amor a la vida es, sin duda, una de las perfecciones de la humanidad. Y aun cuando no se encuentre en ella otra cosa que la seguridad de la vida, se apetece la asociación política, a menos que la suma de males que ella cause llegue a hacerla verdaderamente intolerable. Ved, en efecto, hasta qué punto sufren la miseria la mayor parte de los hombres por el simple amor de la vida; la naturaleza parece haber puesto en esto un goce y una dulzura inexplicables.

Por lo demás, es bien fácil distinguir los diversos géneros de poder de que queremos hablar aquí, y que son con frecuencia objeto de discusión de nuestras obras exotéricas. Bien que el interés del señor y el de su esclavo se identifiquen, cuando es verdaderamente la voz de la naturaleza la que le asigna a aquéllos el puesto que ambos deben ocupar, el poder del señor tiene, sin embargo, por objeto directo la utilidad del dueño mismo, y por fin accidental la ventaja del esclavo, porque, una vez destruido el esclavo, el poder del señor desaparece con él. El poder del padre sobre los hijos, sobre la mujer, sobre la familia entera, poder que hemos llamado doméstico, tiene por objeto el interés de los administrados, o, si se quiere, un interés común a los mismos y al que los rige. Aun cuando este poder esté constituido principalmente en bien de los administrados puede, según sucede en muchas artes, como en la medicina y la gimnástica, convertirse secundariamente en ventaja del que gobierna. Así, el gimnasta puede muy bien mezclarse con los jóvenes a quienes enseña, como el piloto es siempre a bordo uno de los tripulantes. El fin a que aspiran así el gimnasta como el piloto es el bien de todos los que están a su cargo; y si llega el caso de que se mezclen con sus subordinados, sólo participan de la ventaja común accidentalmente, el uno como simple marinero, el otro como discípulo, a pesar de su cualidad de profesor. En los poderes políticos, cuando la perfecta igualdad de los ciudadanos, que son todos semejantes, constituye la base de aquéllos, todos tienen el derecho de ejercer la autoridad sucesivamente. Por lo pronto, todos consideran, y es natural, esta alternativa como perfectamente legítima, y conceden a otro el derecho de resolver acerca de sus intereses, así como ellos han decidido anteriormente de los de aquél; pero, más tarde, las ventajas que

proporcionan el poder y la administración de los intereses generales inspiran a todos los hombres el deseo de perpetuarse en el ejercicio del cargo; y si la continuidad en el mando pudiese por sí sola curar infaliblemente una enfermedad de que se viesan atacados, no serían más codiciosos en retener la autoridad una vez que disfrutaban de ella.

Luego, evidentemente, todas las constituciones hechas en vista del interés general son puras porque practican rigurosamente la justicia; y todas las que sólo tienen en cuenta el interés personal de los gobernantes están viciadas en su base, y no son más que una corrupción de las buenas constituciones; ellas se aproximan al poder del señor sobre el esclavo, siendo así que la ciudad no es más que una asociación de hombres libres.

Después de los principios que acabamos de sentar, podemos examinar el número y la naturaleza de las constituciones. Nos ocuparemos primero de las constituciones puras; y una vez fijadas éstas, será fácil reconocer las constituciones corruptas.

Capítulo V

División de los gobiernos

Siendo cosas idénticas el gobierno y la constitución, y siendo el gobierno señor supremo de la ciudad, es absolutamente preciso que el señor sea o un solo individuo, o una minoría, o la multitud de los ciudadanos. Cuando el dueño único, o la minoría, o la mayoría, gobiernan consultando el interés general, la constitución es pura necesariamente; cuando gobiernan en su propio interés, sea el de uno sólo, sea el de la minoría, sea el de la multitud, la constitución se desvía del camino trazado por su fin, puesto que, una de dos cosas, o los miembros de la asociación no son verdaderamente ciudadanos o lo son, y en este caso deben tener su parte en el provecho común.

Cuando la monarquía o gobierno de uno sólo tiene por objeto el interés general, se le llama comúnmente reinado. Con la misma condición, al gobierno de la minoría, con tal que no esté limitada a un solo individuo, se le llama aristocracia; y se la denomina así, ya porque el poder está en manos de los hombres de bien, ya porque el poder no tiene otro fin que el mayor bien del Estado y de los asociados. Por último, cuando la mayoría gobierna en bien del interés general, el gobierno recibe como denominación especial la genérica de todos los gobiernos, y se le llama república. Estas diferencias de denominación son muy exactas. Una virtud superior puede ser patrimonio de un individuo o de una minoría; pero a una mayoría no puede designársela por ninguna virtud especial, si se exceptúa la virtud guerrera, la cual se manifiesta

principalmente en las masas; como lo prueba el que, en el gobierno de la mayoría, la parte más poderosa del Estado es la guerrera; y todos los que tienen armas son en él ciudadanos.

Las desviaciones de estos gobiernos son: la tiranía, que lo es del reinado; la oligarquía, que lo es de la aristocracia; la demagogia, que lo es de la república. La tiranía es una monarquía que sólo tiene por fin el interés personal del monarca; la oligarquía tiene en cuenta tan sólo el interés particular de los ricos; la demagogia, el de los pobres. Ninguno de estos gobiernos piensa en el interés general.

Es indispensable que nos detengamos algunos instantes a notar la naturaleza propia de cada uno de estos tres gobiernos; porque la materia ofrece dificultades. Cuando observamos las cosas filosóficamente, y no queremos limitarnos tan sólo al hecho práctico, se debe, cualquiera que sea el método que por otra parte se adopte, no omitir ningún detalle ni despreciar ningún pormenor, sino mostrarlos todos en su verdadera luz.

La tiranía, como acabo de decir, es el gobierno de uno sólo, que reina como señor sobre la asociación política; la oligarquía es el predominio político de los ricos; y la demagogia, por el contrario, el predominio de los pobres con exclusión de los ricos. Veamos una objeción que se hace a esta última definición. Si la mayoría, dueña del Estado, se compone de ricos, y el gobierno es de la mayoría, se llama demagogia; y, recíprocamente, si da la casualidad de que los pobres, estando en minoría relativamente a los ricos, sean, sin embargo, dueños del Estado, a causa de la superioridad de sus fuerzas, debiendo el gobierno de la minoría llamarse oligarquía, las definiciones que acabamos de dar son inexactas. No se resuelve esta dificultad mezclando las ideas de riqueza y minoría, y las de miseria y mayoría, reservando el nombre de oligarquía para el gobierno en que los ricos, que están en minoría, ocupen los empleos, y el de la demagogia para el Estado en que los pobres, que están en mayoría, son los señores. Porque, ¿cómo clasificar las dos formas de constitución que acabamos de suponer: una en que los ricos forman la mayoría; otra en que los pobres forman la minoría; siendo unos y otros soberanos del Estado, a no ser que hayamos dejado de comprender en nuestra enumeración alguna otra forma política? Pero la razón nos dice sobradamente que la dominación de la minoría y de la mayoría son cosas completamente accidentales, ésta en las oligarquías, aquélla en las democracias; porque los ricos constituyen en todas partes la minoría, como los pobres constituyen dondequiera la mayoría. Y así, las diferencias indicadas más arriba no existen verdaderamente. Lo que distingue esencialmente la democracia de la oligarquía es la pobreza y la riqueza; y dondequiera que el poder está en manos de los ricos, sean mayoría o minoría, es una oligarquía; y

dondequiera que esté en las de los pobres, es una demagogia. Pero no es menos cierto, repito, que generalmente los ricos están en minoría y los pobres en mayoría; la riqueza pertenece a pocos, pero la libertad a todos. Estas son las causas de las disensiones políticas entre ricos y pobres.

Veamos ante todo cuáles son los límites que se asignan a la oligarquía y a la demagogia, y lo que se llama derecho en una y en otra. Ambas partes reivindican un cierto derecho, que es muy verdadero. Pero de hecho su justicia no pasa de cierto punto, y no es el derecho absoluto el que establecen ni los unos ni los otros. Así, la igualdad parece de derecho común, y sin duda lo es, no para todos, sin embargo, sino sólo entre iguales; y lo mismo sucede con la desigualdad; es ciertamente un derecho, pero no respecto de todos, sino de individuos que son desiguales entre sí. Si se hace abstracción de los individuos, se corre el peligro de formar un juicio erróneo. Lo que sucede en esto es que los jueces son jueces y partes, y ordinariamente es uno mal juez en causa propia. El derecho limitado a algunos, pudiendo aplicarse lo mismo a las cosas que a las personas, como dije en la Moral, se concede sin dificultad cuando se trata de la igualdad misma de la cosa, pero no así cuando se trata de las personas a quienes pertenece esta igualdad; y esto, lo repito, nace de que se juzga muy mal cuando está uno interesado en el asunto. Porque unos y otros son expresión de cierta parte del derecho, ya creen que lo son del derecho absoluto: de un lado, superiores unos en un punto, en riqueza, por ejemplo, se creen superiores en todo; de otro, iguales otros en un punto, de libertad, por ejemplo, se creen absolutamente iguales. Por ambos lados se olvida lo capital. Si la asociación política sólo estuviera formada en vista de la riqueza, la participación de los asociados en el Estado estaría en proporción directa de sus propiedades, y los partidarios de la oligarquía tendrían entonces plenísima razón; porque no sería equitativo que el asociado que de cien minas sólo ha puesto una tuviese la misma parte que el que hubiere suministrado el resto, ya se aplique esto a la primera entrega, ya a las adquisiciones sucesivas. Pero la asociación política tiene por fin, no sólo la existencia material de todos los asociados, sino también su felicidad y su virtud; de otra manera podría establecerse entre esclavos o entre otros seres que no fueran hombres, los cuales no forman asociación por ser incapaces de felicidad y de libre albedrío. La asociación política no tiene tampoco por único objeto la alianza ofensiva y defensiva entre los individuos, ni sus relaciones mutuas, ni los servicios que pueden recíprocamente hacerse; porque entonces los etruscos y los cartagineses, y todos los pueblos unidos mediante tratados de comercio, deberían ser considerados como ciudadanos de un solo y mismo Estado, merced a sus convenios sobre las importaciones, sobre la seguridad individual, sobre los casos de una guerra común; aunque cada uno de ellos tiene, no un

magistrado común para todas estas relaciones, sino magistrados separados, perfectamente indiferentes en punto a la moralidad de sus aliados respectivos, por injustos y por perversos que puedan ser los comprendidos en estos tratados, y atentos sólo a precaver recíprocamente todo daño. Pero como la virtud y la corrupción política son las cosas que principalmente tienen en cuenta los que sólo quieren buenas leyes, es claro que la virtud debe ser el primer cuidado de un Estado que merezca verdaderamente este título, y que no lo sea solamente en el nombre. De otra manera, la asociación política vendría a ser a modo de una alianza militar entre pueblos lejanos, distinguiéndose apenas de ella por la unidad de lugar; y la ley entonces sería una mera convención; y no sería, como ha dicho el sofista Licofrón, «otra cosa que una garantía de los derechos individuales, sin poder alguno sobre la moralidad y la justicia personales de los ciudadanos». La prueba de esto es bien sencilla. Reúnanse con el pensamiento localidades diversas y enciérrense dentro de una sola muralla a Megara y Corinto; ciertamente que no por esto se habrá formado con tan vasto recinto una ciudad única, aun suponiendo que todos los en ella encerrados hayan contraído entre sí matrimonio, vínculo que se considera como el más esencial de la asociación civil. O si no, supóngase cierto número de hombres que viven aislados los unos de los otros, pero no tanto, sin embargo, que no puedan estar en comunicación; supóngase que tienen leyes comunes sobre la justicia mutua que deben observar en las relaciones mercantiles, pues que son, unos carpinteros, otros labradores, zapateros, etc., hasta el número de diez mil, por ejemplo; pues bien, si sus relaciones se limitan a los cambios diarios y a la alianza en caso de guerra, esto no constituirá todavía una ciudad. ¿Y por qué? En verdad no podrá decirse que en este caso los lazos de la sociedad no sean bien fuertes. Lo que sucede es que cuando una asociación es tal que cada uno sólo ve el Estado en su propia casa, y la unión es sólo una simple liga contra la violencia, no hay ciudad, si se mira de cerca; las relaciones de la unión no son en este caso más que las que hay entre individuos aislados. Luego, evidentemente, la ciudad no consiste en la comunidad del domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de cambio; estas condiciones preliminares son indispensables para que la ciudad exista; pero aun suponiéndolas reunidas, la ciudad no existe todavía. La ciudad es la asociación del bienestar y de la virtud, para bien de las familias y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se baste a sí misma. Sin embargo, no podría alcanzarse este resultado sin la comunidad de domicilio y sin el auxilio de los matrimonios; y esto es lo que ha dado lugar en los Estados a las alianzas de familia, a las fratrias, a los sacrificios públicos y a las fiestas en que se reúnen los ciudadanos. La fuente de todas estas

instituciones es la benevolencia, sentimiento que arrastra al hombre a preferir la vida común; y siendo el fin del Estado el bienestar de los ciudadanos, todas estas instituciones no tienden sino a afianzarle. El Estado no es más que una asociación en la que las familias reunidas por barrios deben encontrar todo el desenvolvimiento y todas las comodidades de la existencia; es decir, una vida virtuosa y feliz. Y así la asociación política tiene, ciertamente, por fin la virtud y la felicidad de los individuos, y no sólo la vida común. Los que contribuyen con más a este fondo general de la asociación tienen en el Estado una parte mayor que los que, iguales o superiores por la libertad o por el nacimiento, tienen, sin embargo, menos virtud política; y mayor también que la que corresponda a aquellos que, superándoles por la riqueza, son inferiores a ellos, sin embargo, en mérito.

Puedo concluir de todo lo dicho que, evidentemente, al formular los ricos y los pobres opiniones tan opuestas sobre el poder, no han encontrado ni unos ni otros más que una parte de la verdad y de la justicia.

Capítulo VI

De la soberanía

Es un gran problema el saber a quién corresponde la soberanía en el Estado. No puede menos de pertenecer o a la multitud, o a los ricos, o a los hombres de bien, o a un solo individuo que sea superior por sus talentos, o a un tirano. Pero, al parecer, por todos lados hay dificultades. ¡Qué!, ¿los pobres, porque están en mayoría, podrán repartirse los bienes de los ricos y esto no será una injusticia, porque el soberano de derecho propio haya decidido que no lo es? ¡Horrible iniquidad! y cuando todo se haya repartido, si una segunda mayoría se reparte de nuevo los bienes de la minoría, el Estado, evidentemente, perecerá. Pero la virtud no destruye aquello en que reside; la justicia no es una ponzoña para el Estado. Este pretendido derecho no puede ser, ciertamente, otra cosa que una patente injusticia.

Por el mismo principio, todo lo que haga el tirano será necesariamente justo; empleará la violencia, porque será más fuerte, del mismo modo que los pobres lo eran respecto de los ricos. ¿Pertenece el poder de derecho a la minoría o a los ricos? Pero si se conducen como los pobres y como el tirano, si roban a la multitud y la despojan, ¿esta expoliación será justa? Entonces también se tendrá por justo lo que hacen los primeros.

Como se ve, no resulta de todos lados otra cosa que crímenes e iniquidades. ¿Debe ponerse la soberanía absoluta para la resolución de todos los negocios en manos de los ciudadanos distinguidos? Entonces vendría a envilecerse a

todas las demás clases, que quedan excluidas de las funciones públicas; el desempeño de éstas es un verdadero honor, y la perpetuidad en el poder de algunos ciudadanos rebaja necesariamente a los demás. ¿Será mejor dar el poder a un hombre solo, a un hombre superior? Pero esto es exagerar el principio oligárquico, y dejar excluida de las magistraturas una mayoría más considerable aún. Además se cometería una falta grave si se sustituyera la soberanía de la ley con la soberanía de un individuo, siempre sometido a las mil pasiones que agitan a toda alma humana. Pero se dirá: que sea la ley la soberana. Ya sea oligárquica, ya democrática, ¿se habrán salvado mejor todos los escollos? De ninguna manera. Los mismos peligros que acabamos de señalar subsistirán siempre.

En otra parte volveremos a tratar este punto.

Atribuir la soberanía a la multitud antes que a los hombres distinguidos, que están siempre en minoría, puede parecer una solución equitativa y verdadera de la cuestión, aunque aún no resuelva todas las dificultades. Puede, en efecto, admitirse que la mayoría, cuyos miembros tomados separadamente no son hombres notables, está, sin embargo, por cima de los hombres superiores, si no individualmente, por lo menos en masa, a la manera que una comida a escote es más espléndida que la que pueda dar un particular a sus solas expensas. En esta multitud, cada individuo tiene su parte de virtud y de ilustración, y todos reunidos forman, por decirlo así, un solo hombre, que tiene manos, pies, sentidos innumerables, un carácter moral y una inteligencia en proporción. Por esto la multitud juzga con exactitud las composiciones musicales y poéticas; éste da su parecer sobre un punto, aquél sobre otro, y la reunión entera juzga el conjunto de la obra. El hombre distinguido, tomado individualmente, se dice, difiere de la multitud, como la belleza difiere de la fealdad, como un buen cuadro producto del arte difiere de la realidad, mediante la reunión en un solo cuerpo de todos los rasgos de belleza desparramados por todas partes, lo cual no impide que, si se analizan las cosas, sea posible encontrar otro cuerpo mejor que el del cuadro y que tenga ojos más bellos o mejor otra cualquiera parte del cuerpo. No afirmaré que en toda multitud o en toda gran reunión sea ésta la diferencia constante entre la mayoría y el pequeño número de hombres distinguidos; y ciertamente podría decirse más bien, sin temor de equivocarse, que en más de un caso semejante diferencia es imposible; porque podría aplicarse la comparación hasta a los animales, pues ¿en qué, pregunto, se diferencian ciertos hombres de los animales? Pero la aserción, si se limita a una multitud dada, puede ser completamente exacta.

Estas consideraciones tocan a nuestra primera pregunta relativa al soberano, y a la siguiente, que está íntimamente ligada con ella. ¿A qué cosas debe

extenderse la soberanía de los hombres libres y de la masa de los ciudadanos? Entiendo por masa de los ciudadanos la constituida por todos los hombres de una fortuna y un mérito ordinarios. Es peligroso confiarles las magistraturas importantes; por falta de equidad y de luces serán injustos en unos casos y se engañarán en otros. Excluirlos de todas las funciones no es tampoco oportuno: un Estado en el que hay muchos individuos pobres y privados de toda distinción pública, cuenta necesariamente en su seno otros tantos enemigos. Pero puede dejárseles el derecho de deliberar sobre los negocios públicos y el derecho de juzgar. Así Solón y algunos otros legisladores les han concedido la elección y la censura de los magistrados, negándoles absolutamente las funciones individuales. Cuando están reunidos, la masa percibe siempre las cosas con suficiente inteligencia; y unida a los hombres distinguidos, sirve al Estado a la manera que, mezclando manjares poco escogidos con otros delicados, se produce una cantidad más fuerte y más provechosa de alimentos. Pero los individuos tomados aislada mente son incapaces de formar verdaderos juicios.

A este principio político se puede hacer una objeción, y preguntar si, cuando se trata de juzgar del mérito de un tratamiento curativo, no es imprescindible acudir a la misma persona que mía capaz de curar el mismo mal de que se trata, si llegara el caso, es decir, acudir a un médico; a lo cual añado yo que este razonamiento puede aplicarse a todas las demás artes y a todos los casos en que la experiencia desempeña el principal papel. Luego si los jueces naturales del médico son los médicos, lo mismo sucederá en todas las demás cosas. Médico significa a la vez el que ejecuta el remedio ordenado, el que lo prescribe y el que ha estudiado esta ciencia. Puede decirse que todas las artes tienen, como la medicina, parecidas divisiones, y el derecho de juzgar lo mismo se concede a la

ciencia teórica que a la instrucción práctica.

A la elección de los magistrados hecha por la multitud puede hacerse la misma objeción. Sólo los que saben hacer las cosas, se dirá, tienen las luces necesarias para elegir bien. Al geómetra corresponde escoger los geómetras, y al piloto escoger los pilotos; porque, si se pueden hacer en ciertas artes algunas cosas sin previo aprendizaje, no por eso las harán mejor los ignorantes que los hombres entendidos. Y así por esta misma razón no debe dejarse a la multitud ni el derecho de elegir los magistrados ni el derecho de exigir a éstos cuenta de su conducta. Pero quizá esta objeción no es muy exacta, si tenemos en cuenta las razones que antes expuse, a no ser que supongamos una multitud completamente degradada. Los individuos aislados no juzgarán con tanto acierto como los sabios, convengo en ello; pero reunidos todos, o valen más, o no valen menos. El artista no es el único ni el mejor juez en muchas cosas y en

todos aquellos casos en que se puede conocer muy bien su obra sin poseer su arte. El mérito de una casa, por ejemplo, puede ser estimado por el que la ha construido, pero mejor lo apreciará todavía el que la habita; esto es, el jefe de familia. De igual modo el timonel de un buque conocerá mejor el mérito de los timones que el carpintero que los hace; y el convidado, no el cocinero, será el mejor juez de un festín.

Estas consideraciones son las suficientes para contestar a la primera objeción. He aquí otra que tiene relación con la anterior. No hay motivo, se dirá, para dar a la muchedumbre sin mérito un poder mayor que a los ciudadanos distinguidos. Nada es superior a este derecho de elección y de censura, que muchos Estados, como ya he dicho, han concedido a las clases inferiores, y que éstas ejercen soberanamente en la asamblea pública. Esta asamblea, el senado y los tribunales están abiertos, mediante un censo moderado, a los ciudadanos de todas edades; y al mismo tiempo para las funciones de tesorero, de general, y para las demás magistraturas importantes, se exige que ocupen un puesto elevado en el censo.

La respuesta a esta segunda objeción no es tampoco difícil. Quizá las cosas no estén mal en la forma en que se encuentran. No es el individuo, juez, senador, miembro de la asamblea pública, el que falla soberanamente; es el tribunal, es el senado, es el pueblo, de los cuales este individuo no es más que una fracción mínima en su triple carácter de senador, de juez y de miembro de la asamblea general. Desde este punto de vista es justo que la multitud tenga un poder más amplio, porque ella es la que forma el pueblo, el senado y el tribunal. La riqueza poseída por esta masa entera sobrepuja a la que poseen individualmente en su minoría todos los que desempeñan los cargos más eminentes. No diré más sobre esta materia. Pero en cuanto a la primera cuestión que sentamos, relativa a la persona del soberano, la consecuencia más evidente que se desprende de nuestra discusión es que la soberanía debe pertenecer a las leyes fundadas en la razón, y que el magistrado, único o múltiple, sólo debe ser soberano en aquellos puntos en que la ley no ha dispuesto nada por la imposibilidad de precisar en reglamentos generales todos los pormenores. Aún no hemos dicho lo que deben ser las leyes fundadas en la razón, y nuestra primera cuestión queda en pie. Sólo diré que las leyes son de toda necesidad lo que son los gobiernos: malas o buenas, justas o inicuas, según que ellos son lo uno o lo otro. Por lo menos, es de toda evidencia que las leyes deben hacer relación al Estado, y una vez admitido esto, no es menos evidente que las leyes son necesariamente buenas en los gobiernos puros, y viciosas en los gobiernos corruptos.

Capítulo VII

Continuación de la teoría de la soberanía

Todas las ciencias, todas las artes, tienen un bien por fin; y el primero de los bienes debe ser el fin supremo de la más alta de todas las ciencias; y esta ciencia es la política. El bien en política es la justicia; en otros términos, la utilidad general. Se cree, comúnmente, que la justicia es una especie de igualdad; y esta opinión vulgar está hasta cierto punto de acuerdo con los principios filosóficos de que nos hemos servido en la Moral. Hay acuerdo, además, en lo relativo a la naturaleza de la justicia, a los seres a que se aplica, y se conviene también en que la igualdad debe reinar necesariamente entre iguales; queda por averiguar a qué se aplica la igualdad y a qué la desigualdad, cuestiones difíciles que constituyen la filosofía política.

Se sostendrá, quizá, que el poder político debe repartirse desigualmente y en razón de la preeminencia nacida de algún mérito; permaneciendo, por otra parte, en todos los demás puntos perfectamente iguales, y siendo los ciudadanos por otro lado completamente semejantes; y que los derechos y la consideración deben ser diferentes cuando los individuos difieren. Pero si este principio es verdadero, hasta la frescura de la tez, la estatura u otra circunstancia, cualquiera que ella sea, podrá dar derecho a ser superior en poder político. ¿No es este un error manifiesto? Algunas reflexiones, deducidas de las otras ciencias y de las demás artes, lo probarán suficientemente. Si se distribuyen flautas entre varios artistas, que son iguales, puesto que están dedicados al mismo arte, no se darán los mejores instrumentos a los individuos más nobles, puesto que su nobleza no les hace más hábiles para tocar la flauta; sino que se deberá entregar el instrumento más perfecto al artista que más perfectamente sepa servirse de él. Si el razonamiento no es aún bastante claro, se le puede extremar aún más. Supóngase que un hombre muy distinguido en el arte de tocar la flauta lo es mucho menos por el nacimiento y la belleza, ventajas que, tomada cada una aparte, son, si se quiere, muy preferibles al talento de artista; y que en estos dos conceptos, en nobleza y belleza, le superen sus rivales mucho más que los supera él como profesor; pues sostengo que en este caso a él es a quien pertenece el instrumento superior. De otra manera sería preciso que la ejecución musical sacase gran provecho de la superioridad en nacimiento y en fortuna; y, sin embargo, estas circunstancias no pueden proporcionar en este orden el más ligero adelanto.

Ateniéndonos a este falso razonamiento, resultaría que una ventaja cualquiera podría ser comparada con otra; y porque la talla de tal hombre excediese la de otro, se seguiría como regla general que la talla podría ser puesta en parangón

con la fortuna y con la libertad. Si porque uno se distinga más por su talla que otro se distingue por su virtud, se coloca en general la talla muy por cima de la virtud, las cosas más diferentes y extrañas aparecerán entonces al mismo nivel; porque si la talla hasta cierto grado puede sobrepujar a otra cualidad en otro cierto grado, es claro que bastará fijar la proporción entre estos grados para obtener la igualdad absoluta. Pero como para hacer esto hay una imposibilidad radical, es claro que no se pretende, ni remotamente, en punto a derechos políticos, repartir el poder según toda clase de desigualdades. El que los unos sean ligeros en la carrera y los otros muy pesados no es una razón para que en política los unos tengan más y los otros menos; en los juegos gimnásticos es donde deberán apreciarse estas diferencias en su justo valor; aquí no deben entrar en concurrencia otras cosas que las que contribuyen a la formación del Estado. Es muy justo conceder una distinción particular a la nobleza, a la libertad, a la fortuna; porque los individuos libres y los ciudadanos que tienen la renta legal son los miembros del Estado; y no existiría el Estado si todos fuesen pobres o si todos fuesen esclavos. Pero a estos primeros elementos es preciso unir evidentemente otros dos: la justicia y el valor guerrero, de que el Estado no puede carecer; porque si los unos son indispensables para su existencia, los otros lo son para su prosperidad. Todos estos elementos, por lo menos los más de ellos, pueden disputarse con razón el honor de constituir la existencia de la ciudad; pero, como dije antes, a la ciencia y a la virtud es a las que debe atribuirse su felicidad.

Además, como la igualdad y la desigualdad completas son injustas tratándose de individuos que no son iguales o desiguales entre sí uno en un solo concepto, todos los gobiernos en que la igualdad y la desigualdad están establecidas sobre bases de este género, necesariamente son gobiernos corruptos. También hemos dicho más arriba que todos los ciudadanos tienen razón en considerarse con derechos, pero no la tienen al atribuirse derechos absolutos: como, por ejemplo, lo creen los ricos, porque poseen una gran parte del territorio común de la ciudad y tienen ordinariamente más crédito en las transacciones comerciales; y los nobles y los hombres libres, clases muy próximas entre sí, porque a la nobleza corresponde realmente más la ciudadanía que al estado llano, siendo muy estimada en todos los pueblos, y además porque descendientes virtuosos deben, según todas las apariencias, tener virtuosos antepasados, puesto que la nobleza no es más que un mérito de raza. Ciertamente, la virtud puede, en nuestra opinión, levantar su voz con no menos razón; la virtud social es la justicia, y todas las demás vienen necesariamente después de ella y como consecuencias. En fin, la mayoría también tiene pretensiones que puede oponer a las de la minoría, porque la mayoría, tomada en su conjunto, es más poderosa, más rica y mejor que la

minoría.

Supongamos por tanto, reunidos en un solo Estado, de un lado, individuos distinguidos, nobles y ricos, y de otro una multitud a la que puede concederse derechos políticos. ¿Podrá decirse sin vacilar a quién debe pertenecer la soberanía?, ¿o será posible que aún haya duda? En cada una de las constituciones que hemos enumerado más arriba, la cuestión de saber quién debe mandar no es cuestión, puesto que la diferencia entre ellas descansa precisamente en la del soberano. En unos puntos la soberanía pertenece a los ricos, en otros a los ciudadanos distinguidos, etc. Veamos ahora lo que debe hacerse cuando todas estas diversas condiciones se encuentran simultáneamente en la ciudad. Suponiendo que la minoría de los hombres de bien sea extremadamente débil, ¿cómo podrá constituirse el Estado respecto a éstos? ¿Se mirará, si, débil y todo como es, podrá bastar, sin embargo, para gobernar el Estado, y aun para formar por sí sola una ciudad completa? Pero entonces ocurre una objeción, que igualmente puede hacerse a todos los que aspiran al poder político, y que, al parecer, echa por tierra todas las razones de los que reclaman la autoridad como un derecho debido a su fortuna, así como las de los que la reclaman como un derecho debido a su nacimiento. Adoptando el principio que todos éstos alegan en su favor, la pretendida soberanía debería evidentemente residir en el individuo que por sí solo fuese más rico que todos los demás juntos. Y asimismo, el más noble por su nacimiento querría sobreponerse a todos los que sólo tienen en su apoyo la cualidad de hombres libres. La misma objeción se hace contra la aristocracia que se funda en la virtud, porque si tal ciudadano es superior en virtud a todos los miembros del gobierno, muy apreciables por otra parte, el mismo principio obligaría a conferirle la soberanía. También cabe la misma objeción contra la soberanía de la multitud, fundada en la superioridad de su fuerza relativamente a la minoría, porque si por casualidad un individuo o algunos individuos, aunque menos numerosos que la mayoría, son más fuertes que ella, le pertenecería la soberanía antes que a la multitud. Todo esto parece demostrar claramente que no hay completa justicia en ninguna de las prerrogativas a cuya sombra reclama cada cual el poder para sí y la servidumbre para los demás. A las pretensiones de los que reivindican la autoridad fundándose en su mérito o en su fortuna, la multitud podría oponer excelentes razones. Es posible, en efecto, que sea ésta más rica y más virtuosa que la minoría, no individualmente, pero sí en masa. Esto mismo responde a una objeción que se aduce y se repite con frecuencia como muy grave. Se pregunta si en el caso que hemos supuesto el legislador que quiere dictar leyes perfectamente justas debe tener en cuenta, al hacerlo, el interés de la multitud o el de los ciudadanos distinguidos. La justicia en este caso es la igualdad, y esta

igualdad de la justicia se refiere tanto al interés general del Estado como al interés individual de los ciudadanos. Ahora bien, el ciudadano en general es el individuo que tiene participación en la autoridad y en la obediencia pública, siendo por otra parte la condición del ciudadano variable, según la constitución; y en la república perfecta es el individuo que puede y quiere libremente obedecer y gobernar sucesivamente de conformidad con los preceptos de la virtud.

Capítulo VIII

Conclusión de la teoría de la soberanía

Si hay en el Estado un individuo, o, si se quiere, muchos, pero demasiado pocos, sin embargo, para formar por sí solos una ciudad, que tengan tal superioridad de mérito, que el de todos los demás ciudadanos no pueda competir con el suyo, siendo la influencia política de este individuo único o de estos individuos incomparablemente más fuerte, semejantes hombres no pueden ser confundidos en la masa de la ciudad. Reducirlos a la igualdad común, cuando su mérito y su importancia política los deja tan completamente fuera de toda comparación, es hacerles una injuria, porque tales personajes bien puede decirse que son dioses entre los hombres. Esta es una nueva prueba de que la legislación necesariamente debe recaer sobre individuos iguales por su nacimiento y por sus facultades. Pero la ley no se ha hecho para estos seres superiores, sino que ellos mismos son la ley. Sería ridículo intentar someterlos a la constitución, porque podrían responder lo que, según Antístenes, respondieron los leones al decreto dado por la asamblea de las liebres sobre la igualdad general de los animales. Este es también el origen del ostracismo en los Estados democráticos, que más que ningún otro son celosos de que se conserve la igualdad. Tan pronto como un ciudadano parecía elevarse por cima de todos los demás a causa de su riqueza, por lo numeroso de sus partidarios, o por cualquiera otra condición política, el ostracismo le condenaba a un destierro más o menos largo. En la mitología, los argonautas no tuvieron otro motivo para abandonar a Hércules. Argos declara que no quiere llevarle a bordo, porque pesaba mucho más que el resto de sus compañeros. Y así no ha habido razón para censurar en absoluto la tiranía de Trasíbulo y el consejo que Periandro le dio. No se le ocurrió a éste dar otra respuesta al enviado que fue a pedirle consejo que igualar cierto número de espigas, cortando las que sobresalían en el manojo. El mensajero no comprendió nada de lo que esto significaba, pero Trasíbulo, cuando lo supo, entendió perfectamente que debía deshacerse de los ciudadanos poderosos.

Este expediente no es útil solamente a los tiranos, y así no son los únicos que de él se aprovechan. Con igual éxito se emplea en las oligarquías y en las democracias. El ostracismo en éstas produce los mismos resultados, poniendo coto por medio del destierro al poder de los personajes a él condenados. Cuando es posible, se aplica este principio político a Estados y pueblos enteros. Puede verse la conducta que observaron los atenienses respecto de los samios, los chiotas y los lesbios; apenas afirmaron aquéllos su poder, tuvieron buen cuidado de debilitar a sus súbditos, a pesar de todos los tratados. El rey de los persas ha castigado más de una vez a los medos, a los babilonios y a otros pueblos demasiado ensoberbecidos con los recuerdos de su antigua dominación.

Esta cuestión interesa a todos los gobiernos, sin exceptuar ninguno, ni aun los buenos. Los gobiernos corruptos emplean estos medios movidos por un interés particular; pero no se emplean menos en los gobiernos que se guían por el interés general. Se puede poner más claro este razonamiento por medio de una comparación tomada de las otras ciencias y artes. El pintor no dejará en su cuadro un pie que no guarde proporción con las otras partes de la figura, aun cuando este pie fuese mucho más bello que el resto; el carpintero de marina no pondrá una proa u otra parte de la nave, si es desproporcionada; y el maestro de canto no admitirá en un concierto una voz más fuerte y más hermosa que todas las que forman el resto del coro. Así que no es imposible que los monarcas en este punto estén de acuerdo con los Estados que rigen, si realmente no apelan a este expediente sino cuando la conservación de su propio poder interesa al Estado.

Y así los principios del ostracismo, aplicados a las superioridades bien reconocidas, no carecen por completo de toda equidad política. Es, ciertamente, preferible que la ciudad, gracias a las instituciones primitivamente establecidas por el legislador, pueda excusar este remedio; pero si el legislador recibe por segunda mano el timón del Estado, puede, en caso de necesidad, apelar a este medio de reforma. Por lo demás, no han sido estos los móviles que hasta ahora han motivado tal medida; en el ostracismo no se ha tenido en cuenta el verdadero interés de la república, sino que se ha mirado simplemente como un arma de partido.

En los gobiernos corruptos, como el ostracismo sirve a un interés particular, es por esto mismo evidentemente justo; pero también es no menos evidente que no es de una justicia absoluta. En la ciudad perfecta, la cuestión es mucho más difícil. La superioridad en cualquier concepto que no sean el mérito, la riqueza o la influencia, no puede causar embarazo; pero ¿qué puede hacerse contra la superioridad de la virtud? Ciertamente no se dirá que es preciso desterrar o expulsar al ciudadano que se distingue en este respecto. Tampoco se

pretenderá que es preciso reducirle a la obediencia; porque esto sería dar un jefe al mismo Júpiter. El único camino que naturalmente deben, al parecer, seguir todos los ciudadanos, es el de someterse de buen grado a este grande hombre y tomarle por rey mientras viva.

Capítulo IX

Teoría del reinado

Las consideraciones que preceden nos conducen directamente al estudio del reinado, que hemos clasificado entre los buenos gobiernos. ¿La ciudad o el Estado bien constituido debe, en interés suyo, ser gobernado por un rey? ¿No existe un gobierno preferible a éste, que si es útil a algunos pueblos, no puede serlo a otros muchos? Tales son las cuestiones que vamos a examinar. Pero indagemos, ante todo, si el reinado es simple o si es de muchas y diferentes especies. Es fácil reconocer que es múltiple, y que sus atribuciones no son idénticas en todos los Estados. Así, el reinado en el gobierno de Esparta parece ser el más legal, pero no constituye un señorío absoluto. El rey dispone soberanamente sólo en dos cosas: en los negocios militares, que dirige cuando está fuera del territorio nacional, y en los asuntos religiosos. El reinado, comprendido de esta manera, no es verdaderamente más que un generalato inamovible, investido de poderes extraordinarios. No tiene el derecho de vida y muerte, sino en un solo caso, exceptuado también entre los antiguos: en las expediciones militares, en el ardor del combate. Homero nos lo dice: Agamenón, cuando delibera, deja pacientemente que le insulten; pero cuando marcha al enemigo, su poder llega hasta tener el derecho de matar, y exclama:

Al que entonces encuentro cerca de mis naves, le arrojo, le echo a los
perros y a las aves de rapiña;
porque tengo el derecho de matar...

Esta primera especie de reinado no es más que un generalato vitalicio; puede ser así hereditario como electivo.

Después de esta, debo hablar de una segunda especie de reinado, que encontramos establecido en algunos pueblos bárbaros; y que, en general, tiene, poco más o menos, los mismos poderes que la tiranía, bien sea aquél legítimo y hereditario. Hay pueblos que, arrastrados por una tendencia natural a la servidumbre, inclinación mucho más pronunciada entre los bárbaros que entre

los griegos, más entre los asiáticos que entre los europeos, soportan el yugo del despotismo sin pena y sin murmurar; y he aquí por qué los reinados que pesan sobre estos pueblos son tiránicos, si bien descansan, por otra parte, sobre las sólidas bases de la ley y de la sucesión hereditaria. He aquí también por qué la guardia que rodea a estos reyes es verdaderamente real, y no como la guardia que tienen los tiranos. Son ciudadanos armados los que velan por la seguridad de un rey; mientras que el tirano sólo confía la suya a extranjeros; y esto consiste en que en el primer caso la obediencia es legal y voluntaria, y en el segundo, forzosa. Los unos tienen una guardia de ciudadanos; los otros una guardia contra los ciudadanos.

Después de estas dos especies de monarquías viene una tercera, de la que encontramos ejemplos entre los antiguos griegos, y que se llama esimenetia. Es, a decir verdad, una tiranía electiva, distinguiéndose del reinado bárbaro, no en que no es legal, sino sólo en que no es hereditaria. Los esimenetas recibían el poder unas veces por vida, y otras por un tiempo dado o hasta un hecho determinado. Así es cómo Mitilene eligió a Pítaco para rechazar a los desterrados que mandaban Antiménides y Alceo, el poeta. El mismo Alceo nos dice en uno de sus Escolios que Pítaco fue elevado a la tiranía, y echa en cara a sus conciudadanos el haberse valido de un Pítaco, enemigo de su país, para convertirle en tirano de esta ciudad, que no siente el peso de sus males, ni el peso de su deshonra, y que, al parecer, no se cansa de tributar alabanzas a su asesino. Los esimenetas antiguos o actuales tienen del despotismo el poder tiránico que se pone en sus manos, y del reinado la elección libre que los crea. Una cuarta especie de reinado es la de los tiempos heroicos, consentida por los ciudadanos y hereditaria por la ley. Los fundadores de estas monarquías, que tanto bien hicieron a los pueblos, enseñándoles las artes o conduciéndolos a la victoria, reuniéndolos o conquistando para ellos terrenos y viviendas, fueron nombrados reyes por reconocimiento, y transmitieron el poder a sus hijos. Estos reyes tenían el mando supremo en la guerra y hacían todos los sacrificios que no requerían el ministerio de los pontífices, y además de tener estas dos prerrogativas, eran jueces soberanos en todas las causas, ya sin prestar juramento, ya dando esta garantía. La fórmula del juramento consistía en levantar el cetro en alto. En tiempos más remotos el poder de estos reyes abrazaba todos los negocios políticos, interiores y exteriores, sin excepción; pero, andando el tiempo, sea por el abandono voluntario de los reyes, sea por las exigencias de los pueblos, este reinado se vio reducido casi en todas partes a la presidencia de los sacrificios, y en los puntos donde mereció llevar todavía este nombre sólo conservó el mando de los ejércitos fuera del territorio del Estado.

Hemos reconocido cuatro clases de reinado: uno, el de los tiempos heroicos,

libremente consentido, pero limitado a las funciones de general, de juez y de pontífice; el segundo, el de los bárbaros, despótico y hereditario por ministerio de la ley; el tercero, el que se llama esimenetia, y que es una tiranía electiva; el cuarto, en fin, el de Esparta, que, propiamente hablando, no es más que un generalato perpetuamente vinculado en una raza. Estos cuatro reinados son suficientemente distintos entre sí. Hay un quinto reinado, en el que un solo jefe dispone de todo, en la misma forma que en otros puntos dispone el cuerpo de la nación, el Estado, de la cosa pública. Este reinado tiene grandes relaciones con el poder doméstico, y así como la autoridad del padre es una especie de reinado en la familia, así el reinado de que aquí hablamos es una administración de familia, aplicada a una ciudad, a una o muchas naciones.

Capítulo X

Continuación de la teoría del reinado

Nosotros realmente sólo debemos considerar dos formas de reinado: la quinta, de que acabamos de hablar, y el reinado de Lacedemonia. Los otros están comprendidos entre estos dos extremos, y son, o más limitados en su poder que la monarquía absoluta, o más extensos que el reinado de Esparta. Nos circunscribimos a los dos puntos siguientes: primero si es útil o funesto al Estado tener un general perpetuo, ya sea hereditario o electivo; segundo, si es útil o funesto al Estado tener un dueño absoluto.

La cuestión de un generalato de este género es asunto propio de leyes reglamentarias más bien que de la constitución, puesto que todas las constituciones podrían admitirlo igualmente. Y así no me detendré en el reinado de Esparta.

En cuanto a la otra clase de reinado, forma una especie de constitución aparte, y voy a ocuparme de él especialmente y tratar todas las cuestiones a que puede dar lugar.

El primer punto que en esta indagación importa saber es si es preferible poner el poder en manos de un individuo virtuoso o encomendarlo a buenas leyes. Los partidarios del reinado, que lo consideran tan beneficioso, sostendrán, sin duda alguna, que la ley, al disponer sólo de una manera general, no puede prever todos los casos accidentales, y que es irracional querer someter una ciencia, cualquiera que ella sea, al imperio de una letra muerta, como aquella ley de Egipto que no permite a los médicos obrar antes del cuarto día de enfermedad, exigiéndoles la responsabilidad si lo hacen cuando este término no ha pasado aún. Luego, evidentemente, la letra y la ley no pueden por estas mismas razones constituir jamás un buen gobierno. Pero esta forma de

resoluciones generales es una necesidad para todos los que gobiernan, y su uso es, en verdad, más acertado en una naturaleza exenta de pasiones que en la que está esencialmente sometida a ellas. La ley es impasible, mientras que toda alma humana es, por el contrario, necesariamente apasionada. Pero el monarca, se dice, será más apto que la ley para resolver en casos particulares. Entonces se admite, evidentemente, que al mismo tiempo que él es legislador, hay también leyes que cesan de ser soberanas en los puntos que callan, pero que lo son en los puntos de que hablan. En todos los casos en que la ley no puede decidir o no puede hacerlo equitativamente, ¿debe someterse el punto a la autoridad de un individuo superior a todos los demás, o a la de la mayoría? De hecho, hoy la mayoría juzga, delibera, elige en las asambleas públicas, y todos sus decretos recaen sobre casos particulares. Cada uno de sus miembros, considerado aparte, es inferior, quizá, si se le compara con el individuo de que acabo de hablar; pero el Estado se compone precisamente de esta mayoría, y una comida en que cada cual lleva su parte es siempre más completa que la que pudiera dar por sí solo uno de los convidados. Por esta razón, la multitud, en la mayor parte de los casos, juzga mejor que un individuo, cualquiera que él sea. Además, una cosa en gran cantidad es siempre menos corruptible, como se ve, por ejemplo, en una masa de agua, y la mayoría, por la misma razón, es mucho menos fácil de corromper que la minoría. Cuando el individuo está dominado por la cólera o cualquiera otra pasión, su juicio necesariamente se falsea, pero sería prodigiosamente difícil que en un caso igual toda la mayoría se enfureciese o se engañase. Supóngase, por otra parte, una multitud de hombres libres, que no se separan de la ley sino en aquello en que la ley es necesariamente deficiente. Aunque no sea cosa fácil en una masa numerosa, puedo suponer, sin embargo, que la mayoría de ella se compone de hombres virtuosos, como individuos y como ciudadanos; y pregunto entonces: ¿un solo hombre será más incorruptible que esta mayoría numerosa, pero proba? ¿No está la ventaja, evidentemente, de parte de la mayoría? Pero se dice: la mayoría puede amotinarse, y un hombre solo no puede hacerlo. Mas se olvida que hemos supuesto en todos los miembros de la mayoría tanta virtud como en este individuo único. Por consiguiente, si se llama aristocracia al gobierno de muchos ciudadanos virtuosos, y reinado al de uno sólo, la aristocracia será ciertamente para estos Estados muy preferible al reinado, ya sea absoluto su poder, ya no lo sea, con tal que se componga de individuos que sean tan virtuosos los unos como los otros. Si nuestros antepasados se sometieron a los reyes, sería, quizá, porque entonces era muy difícil encontrar hombres eminentes, sobre todo en Estados tan pequeños como los de aquel tiempo; o acaso no admitieron a los reyes sino por puro reconocimiento, gratitud que hace honor a nuestros padres. Pero cuando el Estado tuvo muchos

ciudadanos de un mérito igualmente distinguido, no pudo tolerarse ya el reinado; se buscó una forma de gobierno en que la autoridad pudiese ser común, y se estableció la república. La corrupción produjo dilapidaciones públicas, y dio lugar, muy probablemente, como resultado de la indebida estimación dada al dinero, a las oligarquías. Éstas se convirtieron muy luego en tiranías, como las tiranías se convirtieron luego en demagogias. La vergonzosa codicia de los gobernantes, que tendía sin cesar a limitar su número, dio tanta fuerza a las masas, que pudieron bien pronto sacudir la opresión y hacerse cargo del poder ellas mismas. Más tarde, el crecimiento de los Estados no permitió adoptar otra forma de gobierno que la democracia.

Pero nosotros preguntaremos a los que alaban la excelencia del reinado: ¿cuál debe ser la suerte de los hijos de los reyes? ¿Es que quizá también ellos habrán de reinar? Ciertamente, si han de ser tales como muchos que se han visto, semejante sucesión hereditaria será bien funesta. Pero el rey, se dirá, será árbitro de no transmitir el reinado a su raza. En este caso, graves peligros tiene esta confianza, porque la posición es muy resbaladiza, y semejante desinterés exigiría un heroísmo de que no es capaz el corazón humano. También preguntaremos si, para ejercer su poder, el rey que pretende dominar debe tener a su disposición una fuerza armada, capaz de contrarrestar y someter a los rebeldes; o, en otro caso, cómo podrá mantener su autoridad. Suponiendo que reine con arreglo a las leyes, y que no las sustituya nunca con su arbitrio personal, aun así será preciso que disponga de cierta fuerza para proteger las mismas leyes. Es cierto que, tratándose de un rey tan perfectamente ajustado a la ley, la cuestión se resuelve bien pronto: debe tener, en verdad, una fuerza armada; y esta fuerza debe calcularse de suerte que sea el rey más poderoso que cada ciudadano en particular o que cierto número de ciudadanos reunidos; y también de manera que sea él más débil que todos juntos. En esta proporción nuestros mayores arreglaban las guardias que concedían, al poner el Estado en manos de un jefe que llamaban esimeneta o tirano. Partiendo de esta base también, cuando Dionisio pidió guardias, un siracusano aconsejó en la asamblea del pueblo que se le concedieran.

Capítulo XI

Conclusión de la teoría del reinado

La materia nos conduce ahora a tratar del reinado en que el monarca puede hacer todo lo que le plazca, y que vamos a estudiar aquí. Ninguno de los reinados que se llaman legales constituye, repito, una especie particular de gobierno, puesto que se puede establecer dondequiera un generalato

inamovible, en la democracia lo mismo que en la aristocracia. Muchas veces el gobierno militar está confiado a un solo individuo, y hay una magistratura de este género en Epidamno y en Opunto, donde, sin embargo, los poderes del jefe supremo son menos extensos. En cuanto a lo que se llama reinado absoluto, es decir, aquel en que un solo hombre reina soberanamente como bien le parece, muchos sostienen que la naturaleza misma de las cosas rechaza este poder de uno sólo sobre todos los ciudadanos, puesto que el Estado no es más que una asociación de seres iguales, y que entre seres naturales iguales las prerrogativas y los derechos deben ser necesariamente idénticos. Si es en el orden físico perjudicial dar alimento igual y vestidos iguales a hombres de constitución y estatura diferentes, la analogía no es menos patente cuando se trata de los derechos políticos; y, a la inversa, la desigualdad entre iguales no es menos irracional.

Es, por tanto, justo que la participación en el poder y en la obediencia sea para todos perfectamente igual y alternativa; porque esto es, precisamente, lo que procura hacer la ley, y la ley es la constitución. Es preciso preferir la soberanía de la ley a la de uno de los ciudadanos; y por este mismo principio, si el poder debe ponerse en manos de muchos, sólo se les debe hacer guardianes y servidores de la ley; porque si la existencia de las magistraturas es cosa indispensable, es una injusticia patente dar una magistratura suprema a un solo hombre, con exclusión de todos los que valen tanto como él.

A pesar de lo que se ha dicho, allí donde la ley es impotente, un individuo no podrá nunca más que ella; una ley que ha sabido enseñar convenientemente a los magistrados puede muy bien dejar a su buen sentido y a su justificación el arreglar y juzgar todos los casos en que ella guarda silencio. Más aún; les concede el derecho de corregir todos los defectos que tenga, cuando la experiencia ha hecho ver que admite una mejora posible. Por tanto, cuando se reclama la soberanía de la ley se pide que la razón reine a la par que las leyes; pero pedir la soberanía para un rey es hacer soberanos al hombre y a la bestia; porque los atractivos del instinto y las pasiones del corazón corrompen a los hombres cuando están en el poder, hasta a los mejores; la ley, por el contrario, es la inteligencia sin las ciegas pasiones. El ejemplo tomado más arriba de las ciencias no parece concluyente; es peligroso atenerse en medicina a los preceptos escritos, y vale más confiar en los hombres prácticos. El médico nunca se verá arrastrado por la amistad a prescribir un tratamiento irracional; a lo más, tendrá en cuenta los honorarios que le ha de valer la curación. En política, por lo contrario, la corrupción y el favor ejercen muy poderosamente un funesto influjo. Sólo cuando se sospecha que el médico se ha dejado ganar por los enemigos para atentar a la vida del enfermo, se acude a los preceptos escritos. Más aún, el médico enfermo llama para curarse a otros médicos, y el

gimnasta muestra su fuerza en presencia de otros gimnasias; creyendo unos y otros que juzgarían mal si fuesen jueces en causa propia, por no poder ser desinteresados. Luego, evidentemente, cuando sólo se aspira a obtener la justicia es preciso optar por un término medio, y este término medio es la ley. Por otra parte, hay leyes fundadas en las costumbres que son mucho más poderosas e importantes que las leyes escritas; y, si es posible que se encuentren en la voluntad de un monarca más garantías que en la ley escrita, seguramente se encontrarán menos que en estas leyes, cuya fuerza descansa por completo en las costumbres. Pero un solo hombre no puede verlo todo con sus propios ojos; será preciso que delegue su poder en numerosos funcionarios inferiores, y entonces, ¿no es más conveniente establecer esta repartición del poder desde el principio que dejarlo a la voluntad de un solo individuo? Además, queda siempre en pie la objeción que precedentemente hemos hecho: si el hombre virtuoso merece el poder a causa de su superioridad, dos hombres virtuosos lo merecerán más aún. Así dice el poeta:

«Dos bravos compañeros, cuando marchan juntos...,»

súplica que hace Agamenón cuando pide al cielo

«Tener diez consejeros sabios como Néstor.»

Pero hoy, se dirá, en algunos Estados hay magistrados encargados de fallar soberanamente, como lo hace el juez, en los casos que la ley no puede prever, prueba de que no se cree que la ley sea el soberano y el juez más perfecto, por más que se reconozca su omnipotencia en los puntos que ella decide; pero precisamente por lo mismo que la ley sólo puede abrazar ciertas cosas dejando fuera otras, se duda de su excelencia y se pregunta si, en igualdad de circunstancias, no es preferible sustituir su soberanía con la de un individuo, puesto que disponer legislativamente sobre asuntos que exigen deliberación especial es una cosa completamente imposible. No se niega que en tales casos sea preciso someterse al juicio de los hombres: lo que se niega únicamente es que deba preferirse un solo individuo a muchos, porque cada uno de los magistrados, aunque sea aislado, puede, guiado por la ley que ha estudiado, juzgar muy equitativamente. Pero podría parecer absurdo el sostener que un hombre que para formar juicio sólo tiene dos ojos y dos oídos, y para obrar dos pies y dos manos, pueda hacerlo mejor que una reunión de individuos con órganos mucho más numerosos. En el estado actual, los monarcas mismos se ven precisados a multiplicar sus ojos, sus oídos, sus manos y sus pies, repartiendo la autoridad con los amigos del poder y con sus amigos personales. Si estos agentes no son amigos del monarca no obrarán conforme a las intenciones de éste; y si son sus amigos, obrarán, por el contrario, en bien de su interés y del de su autoridad. Ahora bien, la amistad supone necesariamente semejanza, igualdad; y el rey, al permitir que sus amigos

compartan su poder, viene a admitir al mismo tiempo que el poder debe ser igual entre iguales.

Tales son, sobre poco más o menos, las objeciones que se hacen al reinado.

Unas son perfectamente fundadas, mientras que otras lo son quizá menos. El poder del señor, así como el reinado o cualquier otro poder político justo y útil, es conforme con la naturaleza, mientras que no lo es la tiranía, y todas las formas corruptas de gobierno son igualmente contrarias a las leyes naturales. Lo que hemos dicho prueba que, entre individuos iguales y semejantes, el poder absoluto de un solo hombre no es útil ni justo, siendo del todo indiferente que este hombre sea, por otra parte, como la ley viva en medio de la carencia de leyes o en presencia de ellas, o que mande a súbditos tan virtuosos o tan depravados como él, o, en fin, que sea completamente superior a ellos por su mérito. Sólo exceptúo un caso que voy a decir, y que ya he indicado antes.

Fijemos ante todo lo que significan para un pueblo los epítetos de monárquico, aristocrático y republicano. Un pueblo monárquico es aquel que naturalmente puede soportar la autoridad de una familia dotada de todas las virtudes superiores que exige la dominación política. Un pueblo aristocrático es aquel que, teniendo las cualidades necesarias para tener la constitución política que conviene a hombres libres, puede naturalmente soportar la autoridad de ciertos jefes llamados por su mérito a gobernar. Un pueblo republicano es aquel en que por naturaleza todo el mundo es guerrero, y sabe igualmente obedecer y mandar a la sombra de una ley que asegura a la clase pobre la parte de poder que debe corresponderle.

Así, pues, cuando toda una raza, o aunque sea un individuo cualquiera, sobresale mostrando una virtud de tal manera superior que sobrepuje a la virtud de todos los demás ciudadanos juntos, entonces es justo que esta raza sea elevada al reinado, al supremo poder, y que este individuo sea proclamado rey. Esto, repito, es justo, no sólo porque así lo reconozcan los fundadores de las constituciones aristocráticas, oligárquicas y también democráticas, que unánimemente han admitido los derechos de la superioridad, aunque estén en desacuerdo acerca de la naturaleza de esta superioridad, sino también por las razones que hemos expuesto anteriormente. No es equitativo matar o proscribir mediante el ostracismo a un personaje semejante, ni tampoco someterlo al nivel común, porque la parte no debe sobreponerse al todo, y el todo, en este caso, es precisamente esta virtud tan superior a todas las demás. No queda otra cosa que hacer que obedecer a este hombre y reconocer en él un poder, no alternativo, sino perpetuo.

Pongamos aquí fin al estudio del reinado, después de haber expuesto sus diversas especies, sus ventajas y sus peligros, según los pueblos a que se

aplica, y después de haber estudiado las formas que reviste.

Capítulo XII

Del gobierno perfecto o de la aristocracia

De las tres constituciones que hemos reconocido como buenas, la mejor debe ser necesariamente la que tenga mejores jefes. Tal es el Estado en que se encuentra por fortuna una gran superioridad de virtud, ya pertenezca a un solo individuo con exclusión de los demás, ya a una raza entera, ya a la multitud, y en el que los unos sepan obedecer tan bien como los otros mandar, movidos siempre por un fin noble. Se ha demostrado precedentemente que en el gobierno perfecto la virtud privada era idéntica a la virtud política; siendo no menos evidente que con los mismos medios y las mismas virtudes que constituyen al hombre de bien se puede constituir igualmente un Estado, aristocrático o monárquico; de donde se sigue que la educación y las costumbres que forman al hombre virtuoso son sobre poco más o menos las mismas que forman al ciudadano de una república o al jefe de un reinado.

Sentado esto, veamos de tratar de la república perfecta, de su naturaleza, y de los medios de establecerla. Cuando se la quiere estudiar con todo el cuidado que merece, es preciso...

Aristóteles

Política

Libro cuarto

Teoría general de la ciudad perfecta

Capítulo I

De la vida perfecta

Cuando se quiere estudiar la cuestión de la república perfecta con todo el cuidado que reclama, importa precisar en primer lugar cuál es el género de vida que merece sobre todo nuestra preferencia. Si se ignora esto, necesariamente se habrá de ignorar cuál es el gobierno por excelencia, porque es natural que un gobierno perfecto procure a los ciudadanos a él sometidos, en el curso ordinario de las cosas, el goce de la más perfecta felicidad, compatible con su condición. Y así, convengamos ante todo en cuál es el género de vida preferible para todos los hombres en general, y después veremos si es el mismo o diferente para la totalidad que para el individuo. Como creemos haber demostrado suficientemente en nuestras obras exotéricas lo que es la vida más perfecta, aquí no haremos más que aplicar el principio allí sentado. Un primer punto, que nadie puede negar, porque es absolutamente verdadero, es que los bienes que el hombre puede gozar se dividen en tres clases: bienes que están fuera de su persona, bienes del cuerpo y bienes del alma; consistiendo la felicidad en la reunión de todos ellos. No hay nadie que pueda considerar feliz a un hombre que carezca de prudencia, justicia, fortaleza y templanza, que tiemble al ver volar una mosca, que se entregue sin reserva a sus apetitos groseros de comer y beber, que esté dispuesto, por la cuarta parte de un óbolo, a vender a sus más queridos amigos y que, no menos degradado en punto a conocimiento, fuera tan irracional y tan crédulo como un niño o un insensato. Cuando se presentan estos puntos en esta forma, se conviene en ellos sin dificultad. Pero en la práctica no hay esta conformidad, ni sobre la medida, ni sobre el valor relativo de estos bienes. Se considera uno siempre con bastante virtud, por poca que tenga; pero tratándose de riqueza, fortuna, poder, reputación y todos los demás bienes de este género, no encontramos límites que ponerles, cualquiera que sea la cantidad en que los poseamos.

A los hombres insaciables les diremos que deberían, sin dificultad, convencerse en esta ocasión, en vista de los mismos hechos, de que, lejos de adquirirse y conservarse las virtudes mediante los bienes exteriores, son, por el contrario, adquiridos y conservados éstos mediante aquéllas; que la felicidad, ya se la haga consistir en los goces, ya en la virtud, o ya en ambas cosas a la vez, es patrimonio, sobre todo, de los corazones más puros y de las

más distinguidas inteligencias; y que está reservada a los hombres poco llevados del amor a estos bienes que nos importan tan poco, más bien que a aquellos que, poseyendo estos bienes exteriores en más cantidad que la necesaria, son, sin embargo, tan pobres respecto de las verdaderas riquezas. Independientemente de los hechos, la razón basta por sí sola para demostrar perfectamente esto mismo. Los bienes exteriores tienen un límite como cualquier otro medio o instrumento; y las cosas que se dicen útiles son precisamente aquellas cuya abundancia nos embaraza inevitablemente, o no nos sirven verdaderamente para nada. Respecto a los bienes del alma, por el contrario, nos son útiles en razón de su abundancia, si se puede hablar de utilidad tratándose de cosas que son, ante todo, esencialmente bellas. En general, es evidente que la perfección suprema de las cosas que se comparan para conocer la superioridad de cada una respecto de la otra, está siempre en relación directa con la distancia misma en que están entre sí estas cosas, cuyas cualidades especiales estudiamos. Luego, si el alma, hablando de una manera absoluta y aun también con relación a nosotros, es más preciosa que la riqueza y que el cuerpo, su perfección y la de éstos estarán en una relación análoga. Según las leyes de la naturaleza, todos los bienes exteriores sólo son apetecibles en interés del alma, y los hombres prudentes sólo deben desearlos para ella, mientras que el alma nunca debe ser considerada como medio respecto de estos bienes. Por tanto, estimaremos como punto perfectamente sentado que la felicidad está siempre en proporción de la virtud y de la prudencia, y de la sumisión a las leyes de éstas, y ponemos aquí por testigo de nuestras palabras a Dios, cuya felicidad suprema no depende de los bienes exteriores, sino que reside por entero en él mismo y en la esencia de su propia naturaleza. Además, la diferencia entre la felicidad y la fortuna consiste necesariamente en que las circunstancias fortuitas y el azar pueden procurarnos los bienes que son exteriores al alma, mientras que el hombre no es justo ni prudente por casualidad o por efecto del azar. Como consecuencia de este principio y por las mismas razones, resulta que el Estado más perfecto es al mismo tiempo el más dichoso y el más próspero. La felicidad no puede acompañar nunca al vicio; así el Estado, como el hombre, no prosperan sino a condición de ser virtuosos y prudentes; y el valor, la prudencia y la virtud se producen en el Estado con la misma extensión y con las mismas formas que en el individuo; y por lo mismo que el individuo las posee es por lo que se le llama justo, sabio y templado.

No daremos más extensión a estas ideas preliminares; era imposible que dejáramos de tocar aquí este punto, si bien no es este el lugar propio para desarrollarlo todo lo posible, pues toca a otro tratado. Hagamos constar tan sólo que el fin esencial de la vida, así para el individuo aislado como para el

Estado en general, es el alcanzar este noble grado de virtud y hacer todo lo que ella ordena. En cuanto a las objeciones que pueden oponerse a este principio, no responderemos a ellas en este momento, a reserva de examinarlas más tarde, si quedan todavía dudas después de que nos hayamos explicado.

Capítulo II

De la felicidad con relación al Estado

Nos queda por averiguar si la felicidad, respecto del Estado, está constituida por elementos idénticos o diversos que la de los individuos. Evidentemente, todos convienen en que estos elementos son idénticos: si se hace consistir la felicidad del individuo en la riqueza no se vacilará en declarar que el Estado es completamente dichoso tan pronto como es rico; si se estima que para el individuo es la mayor felicidad el ejercer un poder tiránico el Estado será tanto más dichoso cuanto más vasta sea su dominación; si para el hombre la felicidad suprema consiste en la virtud, el Estado más virtuoso será igualmente el más afortunado. Dos puntos llaman aquí principalmente nuestra atención. En primer lugar, ¿debe preferir el individuo la vida política, la participación en los negocios del Estado, a vivir completamente extraño a ella y libre de todo compromiso público? Y en segundo, ¿qué constitución, qué sistema político, debe adoptarse con preferencia: el que admite a todos los ciudadanos sin excepción a la gestión de sus negocios, o el que, haciendo algunas excepciones, llama por lo menos a la mayoría? Esta última cuestión interesa a la ciencia y a las teorías políticas, que no se cuidan de las conveniencias individuales; y como precisamente son consideraciones de este género las que aquí nos ocupan, dejaremos aparte la segunda cuestión, para limitarnos a la primera, que constituirá el objeto especial de esta parte de nuestro tratado.

Por lo pronto, el Estado más perfecto es evidentemente aquel en que cada ciudadano, sea el que sea, puede, merced a las leyes, practicar lo mejor posible la virtud y asegurar mejor su felicidad. Aun concediendo que la virtud deba ser el fin capital de la vida, muchos se preguntan si la vida política y activa vale más que una vida extraña a toda obligación exterior y consagrada por entero a la meditación, única vida, según algunos, que es digna del filósofo. Los partidarios más sinceros que ha contado la virtud, así en nuestros días como en tiempos pasados, han abrazado todos una u otra de estas ocupaciones: la política o la filosofía. En este punto la verdad es de alta importancia, porque todo individuo, si es prudente, y lo mismo todo Estado, adoptarán necesariamente el camino que les parezca el mejor. Dominar sobre lo que nos rodea es a los ojos de algunos una horrible injusticia, si el poder se

ejerce despóticamente; y cuando el poder es legal, cesa de ser injusto, pero se convierte en un obstáculo a la felicidad personal del que lo ejerce. Según una opinión diametralmente opuesta y que tiene también sus partidarios, se pretende que la vida práctica y política es la única que conviene al hombre, y que la virtud, bajo todas sus formas, lo mismo es patrimonio de los particulares que de los que dirigen los negocios generales de la sociedad. Los partidarios de esta opinión, y, por tanto, adversarios de la otra, persisten y sostienen que no hay felicidad posible para el Estado sino mediante la dominación y el despotismo; y, realmente, en algunos Estados la constitución y las leyes van encaminadas por entero a hacer la conquista de los pueblos vecinos; y, si, en medio de esta confusión general que presentan casi en todas partes los materiales legislativos, se ve en las leyes un fin único, no es otro que la dominación. Así en Lacedemonia y en Creta el sistema de la educación pública y la mayor parte de las leyes no están hechos sino para la guerra. Todos los pueblos a quienes es dado satisfacer su ambición hacen el mayor aprecio del valor guerrero, pudiendo citarse, por ejemplo, los persas, los escitas, los tracios, los celtas. Con frecuencia las mismas leyes fomentan esta virtud. En Cartago, por ejemplo, se tiene a orgullo llevar en los dedos tantos anillos como campañas se han hecho. En otro tiempo, en Macedonia la ley condenaba al guerrero a llevar un cabestro si no había dado muerte a algún enemigo. Entre los escitas, en ciertas comidas solemnes, corría la copa de mano en mano, pero no podía ser tocada por el que no había muerto a alguno en el combate. En fin, los iberos, raza belicosa, plantan sobre la tumba del guerrero tantas estacas de hierro como enemigos ha inmolado. Aún podrían citarse en otros pueblos muchos usos de este género, creados por las leyes o sancionados por las costumbres.

Basta reflexionar algunos instantes para encontrar extraño que un hombre de Estado pueda nunca meditar la conquista y dominación de los pueblos vecinos, consientan ellos o no en soportar el yugo. ¿Cómo el hombre político y el legislador habían de poder ocuparse de una cosa que no es ni siquiera legítima? Buscar el poder por todos los medios, no sólo justos, sino inicuos, es trastornar todas las leyes, porque el mismo triunfo puede no ser justo. Las otras ciencias no nos presentan nada que se parezca a esto. El médico y el piloto no piensan en persuadir ni en forzar, aquél a los enfermos que tiene en cura, éste a los pasajeros que conduce. Pero se dirá que, generalmente, se confunde el poder político con el poder despótico del señor; y lo que no encuentra uno equitativo ni bueno para sí mismo, quiere, sin ruborizarse, aplicarlo a otro; así se reclama resueltamente la justicia para sí y se olvida por completo tratándose de los demás. Todo despotismo es ilegítimo, excepto cuando el señor y el súbdito son tales respectivamente por derecho natural; y

si este principio es verdadero sólo debe quererse reinar como dueño sobre seres destinados a estar sometidos a un señor, y no indistintamente sobre todos; a la manera que para un festín o un sacrificio se va a la caza, no de hombres, sino de animales que se pueden cazar a este fin, es decir, de animales salvajes y buenos de comer. Pero un Estado, en verdad, si se descubriese el medio de aislarle de todos los demás podría ser dichoso por sí mismo, con la sola condición de estar bien administrado y de tener buenas leyes. En una ciudad semejante la constitución no aspiraría ni a la guerra, ni a la conquista, ideas que nadie debe ni siquiera suponer en ella. Por tanto, es claro que las instituciones guerreras, por magníficas que ellas sean, no deben ser el fin supremo del Estado, sino tan sólo un medio para que aquél se realice. El verdadero legislador deberá proponerse tan sólo procurar a la ciudad toda, a los diversos individuos que la componen, y a todos los demás miembros de la asociación, la parte de virtud y de bienestar que les pueda pertenecer, modificando, según los casos, el sistema y las exigencias de sus leyes; y si el Estado tiene otros vecinos, la legislación tendrá cuidado de prever las relaciones que convenga mantener y los deberes que deba cumplir respecto de ellos. Esta materia se tratará más adelante como ella merece, cuando determinemos el fin a que debe tender el gobierno perfecto.

Capítulo III

De la vida política

Según hemos dicho, todos convienen en que lo que debe buscarse esencialmente en la vida es la virtud; pero no se está de acuerdo en el empleo que debe darse a la vida. Examinemos las dos opiniones contrarias. De un lado, se condenan todas las funciones políticas y se sostiene que la vida de un hombre verdaderamente libre, a la cual se da una gran preferencia, difiere completamente de la vida del hombre de Estado; y de otro, se pone, por lo contrario, la vida política por cima de toda otra, porque el que no obra no puede ejecutar actos de virtud, y la felicidad y las acciones virtuosas son cosas idénticas. Estas opiniones son en parte verdaderas y en parte falsas. Que vale más vivir como un hombre libre que vivir como un señor de esclavos es muy cierto; el empleo de un esclavo, en tanto que esclavo, no es cosa muy noble, y las órdenes de un señor, relativas a los pormenores de la vida diaria no tienen nada de encantador. Pero es un error creer que toda autoridad sea necesariamente la autoridad del señor. La que se ejerce sobre hombres libres y la que se ejerce sobre esclavos no difieren menos que la naturaleza del hombre libre y la naturaleza del esclavo, como ya hemos demostrado en el principio de

esta obra. Pero se incurre en una gran equivocación al preferir la inacción al trabajo, porque la felicidad sólo se encuentra en la actividad, y los hombres justos y sabios se proponen siempre en sus acciones fines tan numerosos como dignos.

Mas podría decirse, partiendo de estos mismos principios: «un poder absoluto es el mayor de los bienes, puesto que capacita para multiplicar cuanto se quiera las buenas acciones. Así, siempre que pueda uno hacerse dueño del poder, es necesario que no lo deje ir a otras manos, y en caso necesario es preciso arrancarlo de ellas. Las relaciones que nacen de la filiación, de la paternidad, de la amistad, todo debe echarse a un lado, todo debe ser sacrificado, porque es preciso apoderarse a todo trance del bien supremo y en este caso el bien supremo consiste en el éxito, en el triunfo». Esta objeción sería verdadera cuando más si las expoliaciones y la violencia pudiesen procurar alguna vez el bien supremo; pero como no es posible que nunca lo procuren, la hipótesis es radicalmente falsa. Para hacer grandes cosas, es preciso ser tan superior a sus semejantes como lo es el hombre a la mujer, el padre a los hijos, el señor al esclavo; y el que ha comenzado por violar las leyes de la virtud jamás podrá hacer tanto bien como mal ha hecho primeramente. Entre criaturas semejantes no hay equidad, no hay justicia más que en la reciprocidad, porque es la que constituye la semejanza y la igualdad. La desigualdad entre iguales y la disparidad entre pares son hechos contrarios a la naturaleza, y nada de lo que es contra naturaleza puede ser bueno. Pero si hay un mortal que sea superior por su mérito, y cuyas facultades omnipotentes le impulsen sin cesar en busca del bien, éste es el que debe tomarse por guía, y al que es justo obedecer. Sin embargo, la virtud sola no basta; es preciso, además, poder para ponerla en acción. Luego, si este principio es verdadero, y si la felicidad consiste en obrar bien, la actividad es para el Estado todo, lo mismo que para los individuos en particular, el asunto capital de la vida. No quiere decir esto que la vida activa deba, como se piensa generalmente, ser por necesidad de relación con los demás hombres, y que los únicos pensamientos verdaderamente activos sean tan sólo los que proponen resultados positivos, como consecuencia de la acción misma. Los pensamientos activos son más bien las reflexiones y las meditaciones completamente personales, que no tienen otro objeto que su propio estudio; obrar bien es un fin; y esta volición es ya casi una acción; la idea de actividad se aplica, en primer término, al pensamiento ordenador que combina y dispone los actos exteriores. El aislamiento, hasta cuando es voluntario con todas las condiciones de existencia que lleva tras sí, no impone necesariamente al Estado la inacción. Cada una de las partes que componen la ciudad puede ser activa mediante las relaciones que necesariamente y siempre tienen las unas con las otras. Otro

tanto puede

decirse de todo individuo considerado separadamente, cualquiera que él sea; porque de otra manera resultaría que Dios y el mundo entero no existían, puesto que su acción no tiene nada de exterior, sino que permanece concentrada en ellos mismos.

Y así, el fin supremo de la vida es necesariamente el mismo para el individuo que para los hombres reunidos y para el Estado en general.

Capítulo IV

De la extensión que debe tener el Estado

Después de los preliminares que acabamos de desenvolver y de las consideraciones que hemos hecho sobre las diversas formas de gobierno, entraremos en lo que nos resta por decir, indicando cuáles deben ser los principios necesarios y esenciales de un gobierno formado a medida del deseo. Como este Estado perfecto no puede existir sin las condiciones indispensables para su misma perfección, es lícito dárselas todas en hipótesis, y tales como se quiera, con tal que no se vaya hasta lo imposible, por ejemplo, en cuanto al número de ciudadanos y a la extensión del territorio. Si el obrero en general, el tejedor, el constructor de naves o cualquier otro artesano, debe antes de comenzar el trabajo tener la materia primera, de cuyas buenas circunstancias y preparación depende tanto el mérito de la ejecución, es preciso dar también al hombre de Estado y al legislador una materia especial, convenientemente preparada para sus trabajos. Los primeros elementos que exige la ciencia política son los hombres en el número y con las cualidades naturales que deben tener, y el suelo con la extensión y las propiedades debidas.

Se cree vulgarmente que un Estado, para ser dichoso, debe ser vasto; y si este principio es verdadero, los que lo proclaman ignoran ciertamente en qué consiste la extensión o la pequeñez de un Estado; porque juzgan únicamente de ellas por el número de sus habitantes y, sin embargo, es preciso mirar no tanto al número como al poder. Todo Estado tiene una tarea que llenar; y será el más grande el que mejor la desempeñe. Y así,

yo puedo decir que Hipócrates, no como hombre, sino como médico, es mucho más grande que otro hombre de una estatura más elevada que la suya. Aun admitiendo que sólo se debe mirar al número, sería preciso no confundir unos con otros los elementos que le forman. Bien que el Estado todo encierre necesariamente una multitud de esclavos, de domiciliados, de extranjeros, sólo pueden tenerse en cuenta los miembros mismos de la ciudad, los que la componen esencialmente; y el gran número de éstos es la señal cierta de la

grandeza del Estado. Una ciudad de la que saliesen una multitud de artesanos y pocos guerreros no sería nunca un gran Estado, porque es preciso distinguir un gran Estado de un Estado populoso. Ahí están los hechos para probar que es muy difícil, y quizá imposible, organizar una ciudad demasiado populosa; y ninguna de aquellas cuyas leyes han merecido tantas alabanzas ha tenido, como puede verse, una excesiva población. El razonamiento viene en apoyo de la observación. La ley es la determinación de cierto orden; las buenas leyes producen necesariamente el buen orden; pero el orden no es posible tratándose de una gran multitud. El poder divino, que abraza el universo entero, sería el único que podría en ese caso establecerlo. La belleza resulta de ordinario de la armonía del número con la extensión; y la perfección para el Estado consistirá necesariamente en reunir una justa extensión y un número conveniente de ciudadanos. Pero la extensión de los Estados está sometida a ciertos límites, como cualquiera otra cosa, como los animales, las plantas, los instrumentos. Cada cosa, para poseer todas las propiedades que le son propias, no debe ser ni desmesuradamente grande, ni desmesuradamente pequeña, porque, en tal caso, o ha perdido completamente su naturaleza especial, o se ha pervertido. Una nave de una pulgada tendría tanto de nave como una de dos estadios; si tiene ciertas dimensiones, será completamente inútil, ya sea por su extrema pequeñez, ya por su extrema magnitud. Lo mismo sucede respecto de la ciudad: demasiado pequeña, no puede satisfacer sus necesidades, lo cual es una condición esencial de la ciudad; demasiado extensa, se hasta a sí misma, pero no como ciudad, sino como nación, y ya casi no es posible en ella el gobierno. En medio de esta inmensa multitud, ¿qué general puede hacerse oír? ¿Qué Esténtor podrá servir de heraldo? Se entiende necesariamente formada la ciudad en el momento mismo en que la masa políticamente asociada puede proveer a todas las necesidades de su existencia. Más allá de este límite, la ciudad puede aún existir en más vasta escala, pero esta progresión, lo repito, tiene sus límites. Los hechos mismos nos harán ver fácilmente cuáles deben ser. En la ciudad los actos políticos son de dos especies: autoridad, obediencia. El magistrado manda y juzga. Para juzgar los negocios litigiosos y para repartir las funciones según el mérito, es preciso que los ciudadanos se conozcan y se aprecien mutuamente. Donde estas condiciones no existen, las elecciones y las sentencias jurídicas son necesariamente malas. Bajo estos dos conceptos, toda resolución tomada a la ligera es funesta, y evidentemente no puede menos de serlo, recayendo sobre una masa tan grande. Por otra parte, será muy fácil a los domiciliados y a los extranjeros usurpar el derecho de ciudad, y su fraude pasará desapercibido en medio de la multitud reunida. Puede, pues, sentarse como una verdad que la justa proporción para el cuerpo político consiste, evidentemente, en que tenga el mayor número posible de

ciudadanos que sean capaces de satisfacer las necesidades de su existencia; pero no tan numerosos que puedan sustraerse a una fácil inspección o vigilancia. Tales son nuestros principios sobre la existencia del Estado.

Capítulo V

Del territorio del Estado perfecto

Los principios que acabamos de indicar respecto a la población del Estado pueden, hasta cierto punto, aplicarse al territorio. El más favorable, sin contradicción, es aquel cuyas condiciones sean una mejor prenda de seguridad para la independencia del Estado, porque precisamente el territorio es el que ha de suministrar toda clase de producciones. Poseer todo lo que se ha menester y no tener necesidad de nadie, he aquí la verdadera independencia. La extensión y la fertilidad del territorio deben ser tales que todos los ciudadanos puedan vivir tan desocupados como corresponde a hombres libres y sobrios. Después examinaremos el valor de este principio con más precisión, cuando tratemos, en general, de la propiedad, del bienestar y del uso que se debe hacer de la fortuna, cuestiones muy controvertidas, porque los hombres incurren con frecuencia en este punto en uno u otro de estos extremos: en una sórdida avaricia o en un lujo desenfrenado.

Lo relativo a la configuración del territorio no ofrece ninguna dificultad. Los tácticos, con cuyo dictamen debe contarse, exigen que sea de difícil acceso para el enemigo y de salida cómoda para los ciudadanos. Añadamos que el territorio, lo mismo que la masa de sus habitantes, deben estar sometidos a una vigilancia fácil, y un terreno fácil de observar no es menos fácil de defender. En cuanto al emplazamiento de la ciudad, si es posible elegirlo, es preciso que sea bueno a la vez por mar y por tierra. La única condición que debe exigirse es que todos los puntos puedan prestarse mutuo auxilio, y que el transporte de géneros, maderas y productos manufacturados del país sea fácil. Es cuestión difícil la de saber si la vecindad del mar es ventajosa o funesta para la buena organización del Estado. Este contacto con extranjeros, educados bajo leyes completamente diferentes, es perjudicial al buen orden, y la población constituida por esta multitud de mercaderes que van y vienen por mar es ciertamente muy numerosa y también rebelde a toda disciplina política. Haciendo abstracción de estos inconvenientes, no hay duda alguna de que, atendiendo a la seguridad y a la abundancia necesarias al Estado, es muy conveniente a la ciudad y al resto del territorio preferir un emplazamiento a orilla del mar. Se resiste mejor una agresión enemiga cuando se pueden recibir, a la vez, por mar y por tierra auxilios de los aliados; y si no se puede

batir a los sitiadores por ambos puntos a un mismo tiempo, se puede hacer con más ventaja por uno de ellos, cuando simultáneamente se pueden ocupar ambos.

El mar permite también satisfacer las necesidades de la ciudad, es decir, importar lo que el país no produce y exportar las materias en que abunda. Pero la ciudad, al hacer el comercio, sólo debe pensar en sí misma y jamás en los demás pueblos. El tráfico mercantil de todas las naciones no tiene otro origen que la codicia, y el Estado, que debe buscar en otra parte elementos para su riqueza, no debe entregarse jamás a semejantes tráfico. Pero en algunos países y en algunos Estados la rada y el puerto hecho por la naturaleza están maravillosamente situados con relación a la ciudad, la cual, sin estar muy distante, aunque sí separada, domina el puerto con sus murallas y fortificaciones. Gracias a esta situación, la ciudad se aprovechará evidentemente de todas estas comunicaciones, si le son útiles; y si pueden serle perjudiciales, una simple disposición legislativa podrá alejar todo peligro, designando especialmente los ciudadanos a quienes habrá de permitirse o prohibirse esta comunicación con los extranjeros.

En cuanto a las fuerzas navales, nadie duda que el Estado debe, hasta cierto punto, ser poderoso por mar, y esto no sólo en vista de sus necesidades interiores, sino también con relación a sus vecinos, a los cuales debe poder socorrer o molestar por mar y por tierra, según los casos. La extensión de las fuerzas marítimas debe ser proporcionada al género de existencia de la ciudad. Si esta existencia es por completo de dominación y de relaciones políticas, es preciso que la marina de la ciudad tenga proporciones análogas a las empresas que ha de llevar a cabo. Generalmente el Estado no tiene necesidad de esta población enorme compuesta por las gentes de mar, que no deben ser jamás miembros de la ciudad. No hablo de los guerreros que se embarcan en las flotas, que las mandan y que las dirigen, porque éstos son ciudadanos libres y proceden del ejército de tierra. Dondequiera que las gentes del campo y los labradores abundan, hay necesariamente gran número de marinos. Algunos Estados nos suministran pruebas de este hecho; el gobierno de Heraclea, por ejemplo, aunque su ciudad es muy pequeña comparada con otras, no por eso deja de equipar numerosas galeras.

No llevaré más adelante estas consideraciones sobre el territorio del Estado, sus puertos, sus ciudades, su relación con el mar y sus fuerzas navales.

Capítulo VI

De las cualidades naturales que deben tener los ciudadanos de la república

perfecta

Hemos determinado antes los límites numéricos del cuerpo político; veamos ahora qué cualidades naturales se requieren en los miembros que lo componen. Puede formarse una idea de ellas con sólo echar una mirada sobre las ciudades más célebres de la Grecia y sobre las diversas naciones que ocupan la tierra. Los pueblos que habitan en climas fríos, hasta en Europa, son, en general, muy valientes, pero son en verdad inferiores en inteligencia y en industria; y si bien conservan su libertad, son, sin embargo, políticamente indisciplinables, y jamás han podido conquistar a sus vecinos. En Asia, por el contrario, los pueblos tienen más inteligencia y aptitud para las artes, pero les falta corazón, y permanecen sujetos al yugo de una esclavitud perpetua. La raza griega, que topográficamente ocupa un lugar intermedio, reúne las cualidades de ambas. Posee a la par inteligencia y valor; sabe al mismo tiempo guardar su independencia y constituir buenos gobiernos, y sería capaz, si formara un solo Estado, de conquistar el universo. En el seno mismo de la Grecia los diversos pueblos presentan entre sí desemejanzas análogas a las que acabamos de indicar: aquí predomina una sola cualidad; allí todas se armonizan en una feliz combinación. Puede decirse sin temor de engañarse que un pueblo debe poseer a la vez inteligencia y valor, para que el legislador pueda conducirlo fácilmente por el camino de la virtud. Algunos escritores políticos exigen que sus guerreros sean afectuosos con aquellos a quienes conocen y feroces con los desconocidos, y precisamente el corazón es el que produce en nosotros la afección; el corazón es la facultad del alma que nos obliga a amar. En prueba de ello podría decirse que el corazón, cuando se cree desdeñado, se irrita mucho más contra los amigos que contra los desconocidos. Arquíloco, cuando quiere quejarse de sus amigos, se dirige a su corazón y dice:

«Oh corazón mío, ¿no es un amigo el que te ultraja?»

En todos los hombres, el amor a la libertad y a la dominación parte de este mismo principio: el corazón es imperioso y no sabe someterse. Pero los autores que he citado más arriba hacen mal en exigir la dureza con los extranjeros; porque no es conveniente tenerla con nadie, y las almas grandes nunca son adustas como no sea con el crimen; y, repito, se irritan más contra los amigos cuando creen haber recibido de ellos una injuria. Esta cólera es perfectamente racional; porque, en este caso, aparte del daño que tal conducta pueda producir, se cree perder, además, una benevolencia con que con razón se contaba. De aquí aquel pensamiento del poeta:

«La lucha entre hermanos es más encarnizada.»

Y este otro:

«El que quiere con exceso, sabe aborrecer del mismo modo.»

Al especificar, respecto a los ciudadanos, cuáles deben ser su número y sus cualidades naturales, y al determinar la extensión y las condiciones del territorio, nos hemos encerrado dentro de los límites de una exactitud aproximada, pues no debe exigirse en simples consideraciones teóricas la misma precisión que en las observaciones de los hechos que nos suministran los sentidos.

Capítulo VII

De los elementos indispensables a la existencia de la ciudad

Así como en los demás compuestos que crea la naturaleza no hay identidad entre todos los elementos del cuerpo entero, aunque sean esenciales a su existencia, en igual forma se puede, evidentemente, no contar entre los miembros de la ciudad a todos los elementos de que tiene, sin embargo, una necesidad indispensable; principio igualmente aplicable a cualquiera otra asociación que sólo haya de formarse de elementos de una sola y misma especie. Los asociados deben tener necesariamente un punto de unidad común, ya sean, por otra parte, en razón de su participación en ella iguales o desiguales: por ejemplo, los alimentos, la posesión del suelo o cualquier otro objeto semejante. Pueden hacerse dos cosas, la una en vista de la otra, ésta como medio, aquélla como fin, sin que haya entre ellas más de común que la acción producida por la una y recibida por la otra. Esta es la relación que hay en un trabajo cualquiera entre el instrumento y el obrero. La casa no tiene, ciertamente, nada que pueda ser común a ella y al albañil, y, sin embargo, el arte del albañil no tiene otro objeto que la casa. En igual forma, la ciudad tiene necesidad seguramente de la propiedad, pero la propiedad no es ni remotamente parte esencial de la ciudad, por más que de la propiedad formen parte como elementos seres vivos. La ciudad no es más que una asociación de seres iguales, que aspiran en común a conseguir una existencia dichosa y fácil. Pero como la felicidad es el bien supremo; como consiste en el ejercicio y aplicación completa de la virtud, y en el orden natural de las cosas, la virtud está repartida muy desigualmente entre los hombres, porque algunos tienen muy poca o ninguna; aquí es donde evidentemente hay que buscar el origen de las diferencias y de las divisiones entre los gobiernos. Cada pueblo, al buscar la felicidad y la virtud por diversos caminos, organiza también a su modo la vida y el Estado sobre bases asimismo diferentes.

Veamos cuántos elementos son indispensables a la existencia de la ciudad; porque la ciudad estará constituida necesariamente por aquellos en los cuales reconozcamos este carácter.

Enumeremos las cosas mismas a fin de ilustrar la cuestión: en primer lugar, las subsistencias; después, las artes, indispensables a la vida, que tiene necesidad de muchos instrumentos; luego las armas, sin las que no se concibe la asociación, para apoyar la autoridad pública en el interior contra las facciones, y para rechazar los enemigos de fuera que puedan atacarlos; en cuarto lugar, cierta abundancia de riquezas, tanto para atender a las necesidades interiores como para la guerra; en quinto lugar, y bien podíamos haberlo puesto a la cabeza, el culto divino, o, como suele llamársele, el sacerdocio; en fin, y este es el objeto más importante, la decisión de los asuntos de interés general y de los procesos individuales.

Tales son las cosas de que la ciudad, cualquiera que ella sea, no puede absolutamente carecer. La agregación que constituye la ciudad no es una agregación cualquiera, sino que, lo repito, es una agregación de hombres de modo que puedan satisfacer todas las necesidades de su existencia. Si uno de los elementos que quedan enumerados llega a faltar, entonces es radicalmente imposible que la asociación se baste a sí misma. El Estado exige imperiosamente todas estas diversas funciones; necesita trabajadores que aseguren la subsistencia de los ciudadanos; y necesita artistas, guerreros, gentes ricas, pontífices y jueces que velen por la satisfacción de sus necesidades y por sus intereses.

Capítulo VIII

Elementos políticos de la ciudad

Después de haber sentado los principios, tenemos aún que examinar si todas estas funciones deben pertenecer sin distinción a todos los ciudadanos. Tres cosas son en este caso posibles: o que todos los ciudadanos sean a la vez e indistintamente labradores, artesanos, jueces y miembros de la asamblea deliberante; o que cada función tenga sus hombres especiales; o, en fin, que unas pertenezcan necesariamente a algunos individuos en particular y otras a la generalidad. La confusión de las funciones no puede convenir a cualquier Estado indistintamente. Ya hemos dicho que se podían suponer diversas combinaciones, admitir o no a todos los ciudadanos en todos los empleos, y conferir ciertas funciones como privilegio. Esto mismo es lo que constituye la semejanza de los gobiernos. En las democracias todos los derechos son comunes, y lo contrario sucede en las oligarquías.

El gobierno perfecto que buscamos es, precisamente, aquel que garantiza al cuerpo social el mayor grado de felicidad. Ahora bien, la felicidad, según hemos dicho, es inseparable de la virtud; y así, en esta república perfecta, en la

que la virtud de los ciudadanos será una verdad en toda la extensión de la palabra y no relativamente a un sistema dado, aquéllos se abstendrán cuidadosamente de ejercer toda profesión mecánica y de toda especulación mercantil, trabajos envilecidos y contrarios a la virtud. Tampoco se dedicarán a la agricultura, pues se necesita tener tiempo de sobra para adquirir la virtud y para ocuparse de la cosa pública. Nos quedan aún la clase de guerreros y la que delibera sobre los negocios del Estado y juzga los procesos; dos elementos que deben, al parecer, constituir esencialmente la ciudad. Las dos funciones que les conciernen, ¿deberán ponerse en manos separadas o reunir las en unas mismas? La respuesta que debe darse a esta pregunta es clara: deben estar separadas hasta cierto punto, y hasta cierto punto reunidas; separadas, porque piden edades diferentes y necesitan la una prudencia, la otra vigor; reunidas, porque es imposible que gentes que tienen la fuerza en su mano y que pueden usar de ella se resignen a una perpetua sumisión. Los ciudadanos armados son siempre árbitros de mantener o de derribar el gobierno. No hay más remedio que confiar todas esas funciones a las mismas manos, pero atendiendo a las diversas épocas de la vida, como la misma naturaleza lo indica; y puesto que el vigor es propio de la juventud, y la prudencia de la edad madura, deben distribuirse las atribuciones conforme a este principio, tan útil como equitativo, como que descansa en la diferencia misma que nace del mérito.

Por esta misma razón, los bienes raíces deben pertenecer a los que componen estas dos clases, porque el desahogo en la vida está reservado para los ciudadanos, y aquéllos lo son esencialmente. En cuanto al artesano, no tiene derechos políticos, como no los tiene ninguna otra de las clases extrañas a las nobles ocupaciones de la virtud, lo cual es una consecuencia evidente de nuestros principios. La felicidad reside exclusivamente en la virtud, y para que pueda decirse que una ciudad es dichosa es preciso tener en cuenta no a algunos de sus miembros, sino a todos los ciudadanos sin excepción. Y así las propiedades pertenecerán en propiedad a los ciudadanos, y los labradores serán necesariamente esclavos, o bárbaros, o siervos.

En fin, de los elementos de la ciudad resta que hablemos de los pontífices, cuya posición en el Estado está bien señalada. Un labrador, un obrero, no pueden alcanzar nunca el desempeño de las funciones del pontificado; sólo a los ciudadanos pertenece el servicio de los dioses; y como el cuerpo político se divide en dos partes, la una guerrera, la otra deliberante, y es conveniente a la vez rendir culto a la divinidad y procurar el descanso a los ciudadanos agobiados por los años, a éstos es a quienes debe encomendarse el cuidado del sacerdocio.

Tales son, pues, los elementos indispensables a la existencia del Estado, las partes que realmente componen la ciudad. Ésta no puede, por un lado, carecer

de labradores, de artesanos y de mercenarios de todas clases; y por otro, la clase guerrera y la clase deliberante son las únicas que la componen políticamente. Estas dos grandes divisiones del Estado se distinguen también entre sí, la una por la perpetuidad y la otra por el carácter alternativo de las funciones.

Capítulo IX

Antigüedad de ciertas instituciones políticas

No es, por lo demás, un descubrimiento de nuestro tiempo, y ni siquiera reciente en la filosofía política, esta división necesaria de los individuos en clases distintas, los guerreros de una parte, y los labradores de otra. Todavía hoy existe en Egipto y en Creta, instituida en el primer punto, según se dice, por las leyes de Sesostris, y en el segundo, por las de Minos. El establecimiento de las comidas en común no es menos antiguo, pues respecto a Creta se remonta al reinado de Minos, y respecto a Italia a una época más remota aún. Los sabios de este último país aseguran que es debido a un cierto Ítalo, que llegó a ser rey de la Enotria, el que los enotrios hayan mudado su nombre en el de italianos, y que el nombre de Italia fue dado a toda esta parte de las costas de Europa, comprendida entre los golfos Escilético y Lamético, distantes entre sí una medida jornada. Se añade que Ítalo hizo agricultores a los enotrios, que antes eran nómadas, y que entre otras instituciones les dio la de las comidas en común. Hoy mismo hay cantones que conservan esta costumbre, a la par que algunas leyes de Ítalo. Esta costumbre existía entre los ópicos, habitantes de las orillas de la Tirrenia, y que llevan aún su antiguo sobrenombre de ausonios; y también se encuentra entre los caonios, que ocupan el país llamado Sirteis, en las costas de la Yapigia y del golfo Jónico. Por lo demás, es sabido que los caonios eran también de origen enotrio.

Las comidas en común tuvieron, pues, su origen en Italia. La división de los ciudadanos por clases viene de Egipto, pues el reinado de Sesostris es muy anterior al de Minos. Debe creerse, por lo demás, que en el curso de los siglos los hombres han debido idear estas instituciones y otras muchas con frecuencia o, por mejor decir, una infinidad de veces. Por lo pronto, la misma necesidad ha sugerido precisamente los medios de satisfacer las primeras exigencias de la vida; y una vez adquirido este fondo, los perfeccionamientos y la abundancia han debido, según todas las apariencias, desenvolverse en la misma proporción; y es, por tanto, una consecuencia muy lógica el creer esta ley aplicable igualmente a las instituciones políticas. En este punto todo es muy antiguo, y el Egipto está ahí para probarlo. Nadie negará su prodigiosa

antigüedad, y en todos los tiempos ha tenido leyes y una organización política. Por tanto, es preciso seguir a nuestros predecesores en todo aquello en que han obrado bien, y no pensar en novedades, sino en los puntos en que nos han dejado vacíos que llenar.

Hemos dicho que los bienes raíces pertenecían de derecho a los que llevan las armas y tienen derechos políticos, y hemos añadido, al fijar las cualidades y la extensión del territorio, que los labradores debían formar una clase separada de aquéllos. Hablaremos aquí de la división de las propiedades y del número y especie de labradores. Hemos rechazado ya la comunidad de tierras, admitida por algunos autores; pero hemos declarado que la benevolencia de unos ciudadanos para con los otros debía hacer común el uso de aquéllas, para que todos tuvieran, al menos, segura su subsistencia. Se mira generalmente el establecimiento de las comidas en común como perfectamente provechoso a todo Estado bien constituido. Más tarde diremos por qué adoptamos nosotros también este principio; pero es preciso que todos los ciudadanos, sin excepción, tengan un puesto en aquéllas, y es difícil que los pobres, si han de concurrir con la parte fijada por la ley, puedan, además, atender a todas las demás necesidades de su familia. Los gastos del culto divino son también una carga común de la ciudad. Y así, el territorio debe dividirse en dos porciones, una para el público, otra para los particulares, y subdividirse ambas en otras dos. La primera porción se subdividirá para atender, a la vez, a los gastos del culto y a los de las comidas públicas. En cuanto a la segunda, se la dividirá, a fin de que, poseyendo todo ciudadano a un mismo tiempo fincas en la frontera y en las cercanías de la ciudad, esté igualmente interesado en la defensa de las dos localidades. Esta repartición, equitativa en sí misma, garantiza la igualdad de los ciudadanos y su unión más íntima contra los enemigos comunes de los Estados vecinos. Donde no está establecida esta repartición, a los unos inquieta muy poco la guerra que asola la frontera; y los otros la temen con una vergonzosa pusilanimidad. En algunos Estados la ley excluye a los propietarios de la frontera de toda deliberación sobre las agresiones enemigas, por considerarlos directamente interesados, y no poder, por consiguiente, ser buenos jueces. Tales son los motivos que obligan a dividir el territorio en la forma que hemos dicho. En cuanto a los que deben cultivarlo, si cabe elegir, deben preferirse los esclavos, y tener cuidado de que no sean todos de la misma nación, y principalmente de que no sean belicosos. Con estas dos condiciones serán excelentes para el trabajo, y no pensarán en rebelarse. Después es conveniente mezclar con los esclavos algunos bárbaros que sean siervos y que tengan las mismas cualidades que aquéllos. Los que trabajan en terrenos particulares pertenecerán al propietario; los que en terrenos públicos, al Estado. Más adelante, diremos el trato que debe darse a los esclavos, y por

qué se debe siempre mostrarles la libertad como recompensa de sus trabajos.

Capítulo X

De la situación de la ciudad

No repetiremos por qué la ciudad debe ser, a la vez, continental y marítima, y en relación, en cuanto sea posible, con todos los puntos del territorio, puesto que ya lo hemos dicho más arriba. En cuanto a la situación considerada en sí misma, cuatro cosas deben tenerse en cuenta. La primera y más importante es la salubridad: la exposición al Levante y a los vientos que de allí soplan es la más sana de todas; la exposición al Mediodía viene en segundo lugar, y tiene la ventaja de que el frío en invierno es más soportable. Desde otros puntos de vista, el asiento de la ciudad debe ser también escogido teniendo en cuenta las ocupaciones que en el interior de ella tengan los ciudadanos y los ataques de que pueda ser objeto. Es preciso que, en caso de guerra, los habitantes puedan fácilmente salir, y que los enemigos tengan tanta dificultad de entrar en ella como en bloquearla. La ciudad debe tener dentro de sus muros aguas y fuentes naturales en bastante cantidad, y a falta de ellas conviene construir vastos y numerosos aljibes destinados a guardar las aguas pluviales, para que nunca falte agua, caso de que durante la guerra se interrumpan las comunicaciones con el resto del país. Como la primera condición es la salud de los habitantes, y ésta resulta, en primer lugar, de la situación y posición de la ciudad que hemos expuesto, y en segundo, del uso de aguas saludables, este último punto exige también la más severa atención. Las cosas que obran sobre el cuerpo con más frecuencia y más amplitud tienen también mayor influjo sobre la salud; y en este caso se encuentra precisamente la acción natural del aire y de las aguas. Y así, en cualquier punto donde las aguas naturales no sean ni igualmente buenas, ni igualmente abundantes, será prudente separar las potables de las que pueden servir para los usos ordinarios.

En cuanto a los medios de defensa, la naturaleza y la utilidad del emplazamiento varían según las constituciones. Una ciudad situada en lo alto conviene a la oligarquía y a la monarquía; la democracia prefiere para esto una llanura. La aristocracia desecha todas estas posiciones y se acomoda más bien en algunas alturas fortificadas. En cuanto a la disposición de las habitaciones particulares, parecen más agradables y generalmente más cómodas si están alineadas a la moderna y conforme al sistema de Hipódamo. El antiguo método tenía, por el contrario, la ventaja de ser más seguro en caso de guerra; una vez los extranjeros en la ciudad, difícilmente podían salir, después de haberles costado la entrada no menos trabajo. Es preciso combinar estos dos