POLÍTICA

Aristóteles

CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS
Y CONSTITUCIONALES

Madrid, 1997

Este material se utiliza con fines
exclusivamente didácticos

ÍNDICE

Introducción V

Indicaciones bibliográficas LXIII

Esquema del contenido de la "Política" LXIX

"Política" I

Notas 267

Índice de nombres propios 277

LIBRO III

1

El que estudia los regímenes políticos, qué es cada uno y cuáles son sus atributos, debe tratar de ver en primer término qué es la ciudad. Pues actualmente las opiniones están divididas, y unos hablan de que la ciudad ha llevado a cabo tal acción, mientras otros dicen que no ha sido la ciudad, sino la oligarquía o el tirano. Por otra parte, toda la actividad del político y del legislador gira, como vemos, en torno a la ciudad; y la constitución es cierta ordenación de los habitantes de la ciudad. Puesto que la ciudad consta de los elementos que la componen, como cualquier otro todo compuesto de muchas partes, es evidente que primero se debe estudiar el ciudadano. La ciudad es, en efecto, cierta multitud de ciudadanos, de manera que hemos de considerar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano. Pues también el ciudadano es frecuentemente objeto de discusión, y no están todos de acuerdo en llamar ciudadano a la misma persona. El que es ciudadano en una democracia, a menudo no lo es en una oligarquía. Dejemos de lado a los que obtienen este título de un modo excepcional, como los que adquieren la ciudadanía. El ciudadano no lo es por habitar en un sitio determinado (pues también los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni por participar de ciertos derechos en la medida necesaria para poder ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; en efecto, éstos lo tienen, pero en muchos lugares ni siquiera los metecos gozan de él plenamente, sino que tienen que nombrar un patrono, de suerte que participan imperfectamente de la comunidad). De tales personas, como de los niños que por su edad aún no han sido inscritos, o de los ancianos que han dejado ya de serlo, se podrá decir que son ciudadanos en cierto modo, pero no en un sentido demasiado absoluto, sino añadiendo alguna determinación como "imperfectos" o "excedentes por la edad", o cualquiera otra semejante (lo mismo da una que otra: está claro lo que queremos decir).

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

No debemos olvidar que las realidades cuyos supuestos difieren específicamente, y uno de ellos es primero, otro segundo, y otro tercero, o no tienen absolutamente nada común en cuanto tales, o escasamente. Y vemos que las formas de gobierno difieren específica ente entre sí, y que unas son inferiores y otras superiores pues las defectuosas y pervertidas serán necesariamente inferiores a las perfectas (más adelante se pondrá en claro cómo entendemos ésta perversión). Por consiguiente, también el ciudadano tendrá que ser distinto en cala régimen. Por eso el que hemos definido es sobre todo el de una democracia; en los demás .regímenes es posible, pero no necesariamente. En algunos no tiene función el pueblo, ni existe normalmente una asamblea; sino la que se convoca expresamente, y los procesos se reparten entre los distintos magistrados; así, en Lacedemonia los éforos juzgan los relativos a contratos, los gerontes los de asesinato, y análogamente otros magistrados los demás procesos. Lo mismo ocurre en Cartago: algunas magistraturas juzgan todos los procesos.

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

2

Prácticamente, sin embargo, suele definirse el ciudadano como aquel cuyos padres son ambos ciudadanos, y no solamente uno, el padre o la madre; algunos retrotraen más esta exigencia, por ejemplo a dos, tres o más antepasados. Cuando se da esta definición, sencilla y breve, se preguntan algunos cómo será ciudadano ese tercer o cuarto antepasado. Gorgias de Leontinos, quizá por estar en un apuro y también con ironía, dijo que así como son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, son también lariseos los hechos por sus fabricantes, pues hay algunos que son hacedores de lariseos[1]. La cosa, sin embargo, es sencilla: si participaban de la ciudadanía según la definición que hemos dado, eran ciudadanos, ya que tampoco puede aplicarse la definición de "hijo de ciudadano y ciudadana" a los primeros habitantes o fundadores de una ciudad.

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

6

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

Tendremos que determinar primero con qué fin se constituye la ciudad y cuántas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la vida en comunidad. En los primeros capítulos, en los que definimos la administración doméstica y la autoridad del amo, hemos dicho entre otras cosas que el hombre es por naturaleza un animal político y, por tanto, aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia[2], si bien es verdad que también los une la utilidad común, en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar. Este es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente; pero también se reúnen simplemente para vivir, y constituyen la comunidad política, pues quizá en el mero vivir existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos padecimientos por afán de vivir, y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural.

También es fácil exponer las distintas clases de gobierno que hemos definido muchas veces en los tratados exotéricos. El gobierno del amo, aunque en verdad la conveniencia del esclavo y del amo por naturaleza es una misma, no deja por eso de ejercerse, sin embargo, según la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente según la del esclavo; pues si el esclavo perece no puede subsistir el señorío del amo. El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica, o persigue el interés de los gobernados o un interés común a ambas partes, pero esencialmente el de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, la medicina y la gimnasia, aun cuando accidentalmente puedan perseguir el interés de los mismos que las ejercen, pues nada impide que el maestro de gimnasia sea en ocasiones también él uno de los que hacen gimnasia, lo mismo que el piloto es siempre uno de los navegantes. El maestro de gimnasia o el piloto se proponen el bien de los dirigidos, pero cuando se convierten en uno de éstos, participan accidentalmente de la utilidad, pues entonces el uno se convierte en

[1] Es un juego de ingenio cuyo sentido –por lo demás inesencial– se ha discutido bastante. Cf. Newman, III, pp. 142-144.

[2] En este pasaje aparecen conexas varias importantes ideas de Aristóteles. La condición de animal político o social, propia del hombre, es un carácter *natural* –es decir, constitutivo– e implica una necesidad de convivencia : por otra parte, frente a esa *condición* social o de convivencia. Aristóteles se encuentra el hecho normal de que los hombres se unen por alguna razón de utilidad, para buscar el bienestar – lo que llamaríamos nosotros, más que sociedad, asociación–; la solución de esta dificultad que, un poco borrosa, cruza por la mente de Aristóteles, está en la idea de que la vida misma, de por sí, tiene ya una cierta felicidad y dulzura. Sobre esto, véase también la Introducción.

navegante, y el otro, aun siendo maestro de gimnasia, en uno de los que se ejercitan. Igualmente, cuando se trata del gobierno de la ciudad, siempre que esté constituido a base de la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que éstos gobiernen por turno, por estimarse justo que sirvan primero turnándose, como es natural, y que después otros atiendan a su interés, lo mismo que antes ellos, al gobernar, miraban por el interés de los otros. Ahora, por las ventajas que se obtienen de los cargos públicos y del ejercicio del poder, los hombres quieren mandar continuamente, como si los gobernantes fuesen enfermizos y sólo- disfrutasen de salud mientras están en funciones; ciertamente no perseguirían entonces los cargos con más afán.

Es evidente, pues, que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.

7

Una vez precisadas estas cuestiones, hay que considerar a continuación cuántas y cuáles son las formas de gobierno, y en primer lugar las rectas, ya que después de definir éstas, resultarán claras también sus desviaciones. Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o un individuo, o la minoría, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayo a gobiernan en vista del interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos, y aquellos en que se gobierne atendiendo al interés particular del uno, de los pocos o de la masa serán desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los miembros de una ciudad, o deben participar de sus ventajas.

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

8

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

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

Este razonamiento parece poner de manifiesto que el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es un accidente, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo, de las democracias, porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por esto sucede que las causas citadas no lo son de

esa diferencia); lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia; pero acontece, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos tienen prosperidad, aunque de la libertad participan todos; y éstas son las causas por las que unos y otros reclaman el poder.

9

Tenemos que hacernos cargo en primer lugar de las definiciones que se dan de la oligarquía y la democracia, y ver en qué consiste la justicia oligárquica y democrática; pues todos apelan a alguna justicia, pero sólo hasta cierto punto, y no se refieren a la justicia suprema en su integridad. Por ejemplo, parece que la justicia consiste en igualdad, y así es, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Ahora bien, se prescinde de para quiénes, y se juzga mal. La causa de ello es que se juzga acerca de uno mismo y, por lo general, la mayoría son malos jueces acerca de las cosas propias. De manera que, como la justicia lo es para alguien y la distribución ha de hacerse teniendo en cuenta del mismo modo las cosas y para quiénes son, como se dijo antes en la *Etica*, están de acuerdo respecto de la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas, principalmente por lo que acabamos de decir, que juzgan mal lo que se refiere a ellos mismos, pero también porque unos y otros hablan de una justicia hasta cierto punto, pero creen hablar de la justicia absoluta. Los unos, si los hombres son desiguales en algo, por ejemplo en riquezas, creen que son totalmente desiguales; los otros, si son iguales en algo, por ejemplo en libertad, creen que son totalmente iguales. Pero no dicen lo más importante: en efecto, si los hombres han formado una comunidad y se han reunido por las riquezas, participarán de la ciudad en la misma medida en que participen de la riqueza, de modo que parecería tener fuerza el argumento de los oligárquicos (pues no sería justo que participara de las cien minas el que ha aportado una, igual que el que ha dado todas las demás, ni de las minas primitivas ni de sus intereses). Pero no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien (en caso contrario, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida). Tampoco se han asociado para formar una alianza bélica con el fin de no ser víctimas de ninguna injusticia, ni para el cambio y la ayuda mutua, ya que entonces los tirrenos y los cartagineses y todos los que tienen contratos entre sí serían como ciudadanos de una sola ciudad. Hay, sin duda, entre ellos convenios relativos a las importaciones y contratos por los que se comprometen a no faltar a la justicia y documentos escritos sobre su alianza. Pero ni tienen magistraturas comunes a todos para estos asuntos, sino distintas en cada uno de ellos, ni tienen que preocuparse unos de cómo son los otros, ni de que ninguno de los sujetos al tratado sea injusto ni cometa ninguna maldad, sino sólo de que no falten a la justicia en sus relaciones mutuas. En cambio, todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos.

Que ocurre así es evidente. En efecto, si se pudieran unir los lugares de modo que los mismos muros abarcaran la ciudad de Megara y la de Corinto, no abría a pesar de ello una ciudad sola. Tampoco la habría aunque estuvieran permitidos los matrimonios entre unos y otros, aun cuando ésta es una de las instituciones propias de las ciudades. De un modo semejante, tampoco en el caso de que los habitantes vivieran separados, aunque no tanto que fuese imposible la comunidad, y tuvieran leyes para evitar las injusticias en sus intercambios, y hubiera entre ellos carpinteros, campesinos, zapateros, etc., y su número se elevara a diez mil, pero no tuvieran en común ninguna otra cosa que sus intercambios y alianzas guerreras, tampoco así habría ciudad. ¿Por qué causa? Ciertamente no por faltarle a esta comunidad la proximidad en el espacio. Pues aunque los miembros de esta comunidad se reunieran, mientras cada uno usara sin embargo su propia casa como una ciudad, y se prestaran ayuda como si hubiesen concertado una alianza defensiva, sólo contra los que les hicieran daño, ni siquiera así parecería haber una ciudad a los que consideran las cosas con rigor, si las relaciones mutuas, una vez unidos, eran iguales que cuando estaban separados.

Es claro, pues; que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe la ciudad; pero el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de

vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente[3]. Esta no podrá realizarse, sin embargo, sin que los ciudadanos habiten un mismo lugar y contraigan entre sí matrimonios. De aquí surgieron en las ciudades las alianzas de familia, las fratrias, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común supone la amistad. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son medios para este fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente, y ésta es, a nuestro juicio, la vida feliz y buena.

Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia. Por eso a los que contribuyen más a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte mayor que a los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riquezas pero son superados por aquéllos en virtud.

Lo que hemos dicho pone de manifiesto que todos los que disputan acerca de los regímenes hablan sólo de una parte de la justicia.

10

Es problemático quién debe ejercer la soberanía en la ciudad, si la masa, los ricos, las clases superiores, el individuo mejor de todos o un tirano. Es evidente que todas estas soluciones presentan dificultades. ¿Pues qué, no es injusto que los pobres, por el hecho de ser más numerosos, se repartan entre ellos los bienes de los ricos? ¡Por Zeus! –se responderá–, es un decreto justo del poder soberano. Pero entonces, ¿a qué habrá, que llamar a suma injusticia? Además, en todo caso, si los más se reparten los bienes de la minoría evidentemente destruyen la ciudad. Pero la virtud no destruye al que la posee, ni la justicia es destructora de la ciudad; de modo que es claro que tal ley no puede ser justa. O bien tendrían que ser justas todas las acciones del tirano, pues éste se impone por la violencia porque es mas fuerte, como la masa a los ricos. ¿Será justo entonces que mande la minoría de los ricos? ¿Es que si éstos hacen lo mismo, y saquean y confiscan los bienes del pueblo, será esto justo? Entonces también lo sería lo otro. Es evidente que todo esto está mal y es injusto. ¿Son, pues, las clases superiores las que deben mandar y ser soberanas en todo? Entonces, necesariamente todos los demás estarán privados de los honores al no tener los de los cargos políticos; decimos, en efecto, que las magistraturas son honores, y si las ejercen siempre los mismos, los demás quedarán forzosamente sin honores. ¿Será mejor que ejerza el poder el individuo más digno? Pero esto es todavía más oligárquico, pues serán más los privados de honores. Acaso podría decirse que está mal que el hombre sujeto a las pasiones que afectan al alma, ejerza la soberanía absoluta, y no la ley. Pero si la ley es oligárquica o democrática, ¿qué diferencia habrá para estas dificultades? Las consecuencias serán las mismas que ya hemos dicho.

[3] Esta es una definición de la *polis*. Aristóteles la distingue de sus condiciones necesarias, que no son ella misma. La ciudad no es una mera comunidad local, sino una convivencia para una finalidad o empresa determinada, que no es otra que la vida perfecta y suficiente; y ésta es, como advierte líneas más abajo, la *felicidad*. Hay que advertir también que la *polis* no es directamente una unión de individuos, sino de ciertas comunidades menores, casas o familias y aldeas. Aristóteles tiene a la vista el origen histórico de la *polis*, frecuentemente –al menos– como resultado de un proceso de incorporación. Sobre esto véase también la Introducción.