

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 desenvolvió 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. Dracón 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. Pítaco 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.

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.

1. El registro público que llevaban en Atenas los *lexiarcas*.

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 Leoncio², 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.

2. Gorgias de Leoncio, sofista contemporáneo de Pericles, y cuyo nombre lleva uno de los diálogos de Platón.

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, Babilonia³, 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.

3. Diodoro (lib. II, pág. 95) supone que Babilonia tenía trescientos sesenta estadios en redondo, o sea, catorce leguas.

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 hom-

bres 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 Estado⁴,

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 Jasón⁵ 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 aseveraciones.

4. Verso de una pieza de Eurípides, titulada Eolo, que no ha llegado hasta nosotros.

5. Tirano de Feres, en Tesalia.

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 obediencia⁶.

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.

6. Era uno de los preceptos de Solón.

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 hombres⁸. 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!⁹,

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.

7. Toda esta teoría, que parece tan falsa, se desprende de los principios antes sentados sobre la necesidad de que los ciudadanos tengan tiempo de sobra.

8. La *oligantropía* o escasez de hombres fue la causa de la ruina de las repúblicas antiguas; esto se hizo sobre todo patente en Esparta.

9. Homero, *Iliada*, X, v. 648.

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 ven atacados, no serían más codiciosos en retener la autoridad una vez que disfrutaban de ella.

Luego, evidentemente¹⁰, 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.

10. Véanse las *Leyes*, lib. IX, y la *República*, lib. I.

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 solo, sea el de la minoría, sea el de la multitud, la constitución se desvía del camino trazado por su fin¹¹, 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.

11. Platón se había anticipado a Aristóteles al probar que el poder sólo debe ejercerse en beneficio de los súbditos. Véase la *República*, lib. I.

Cuando la monarquía o gobierno de uno solo 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 reinado¹²; 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.

12. Voltaire, al comentar a Montesquieu, dice: «La monarquía y el despotismo son dos hermanos que tienen entre sí tanta semejanza, que muchas veces se toma el uno por el otro».

La tiranía, como acabo de decir, es el gobierno de uno solo, 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 reivindicán 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 Corinto¹³; 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 co-

municación; 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.

13. Megara estaba 210 estadios, cerca de ocho leguas, distante de Corinto.

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 fraternidades, 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 separadamente¹⁴ 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.

14. Es la soberanía popular claramente expuesta.

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 aisladamente 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 sería 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 festín¹⁵.

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 razón¹⁵, 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.

15. En Platón se encuentran ideas análogas. *República*, lib. X.

16. En otros términos, la soberanía de la razón.

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 legal¹⁷ 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.

17. Según la cual se clasificaba a los ciudadanos en el censo.

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 quie-

re 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 animales¹⁸. 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 manojito. 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.

18. «Sería preciso, dijeron los leones, que pudierais sostener semejante pretensión con uñas y dientes como los que nosotros tenemos.»

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...¹⁹.

19. *Iliada*, cap. II, v. 301, y cap. XV. El verso último no se encuentra en los poemas de Homero.

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*²⁰. 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 Mítilene eligió a Pítaco²¹ 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 asesi-

no. Los *esiminetas* antiguos o actuales tienen del despotismo el poder tiránico que se pone en sus manos, y del reinado la elección libre que los crea.

20. Dionisio de Halicarnaso compara los *arminetes* con los dos dictadores romanos.

21. Pítao, tirano de Mitilene hacia el año 600 a. de J. C., y uno de los siete sabios de Grecia.

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 alto²². 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.

22. *Iliada*, cap. VII, v. 412, y cap. X, v. 321.

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, con-

siderado 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 solo, 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 demagogías. 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 funesta²³. 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 exigirá 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.

23. Véase el libro VIII, cap. VIII.

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 Opunto²⁴, donde, sin embargo, los poderes del jefe supremo son menos extensos. En cuanto a lo que se llama reinado absoluto²⁵, 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 solo 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.

24. Opunto, ciudad de la Lócrida.

25. Juliano, siendo emperador y señor absoluto del imperio romano, acordándose de que era filósofo, aprueba este pasaje.

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 gimnastas; 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...²⁶,

súplica que hace Agamenón cuando pide al cielo

Tener diez consejeros sabios como Néstor²⁷.

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 decide²⁸; 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, por que 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.

26. *Iliada*, cap. X, v. 224.

27. *Iliada*, cap. II, v. 372.

28. A Platón le parece la ley inferior a un legislador ilustrado.

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...²⁹

29. En ninguna de las tres ediciones que tenemos a la vista, la de Basilea, la de Lyon y la de París, de Ginés Sepúlveda, se halla la frase «cuando se la quiere», que pone en su traducción M. Barthélemy Saint-Hilaire; y en ninguna aparece este capítulo independiente,

sino que va unido al que le precede. Ginés Sepúlveda termina así el capítulo: *de hac enim hoc in loco necesse est ut res poscit disputare*, que si bien no es la misma frase de M. Saint-Hilaire, se halla en ella implícitamente el pensamiento.

LIBRO CUARTO¹

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.

1. Generalmente colocado el séptimo.

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 cir-