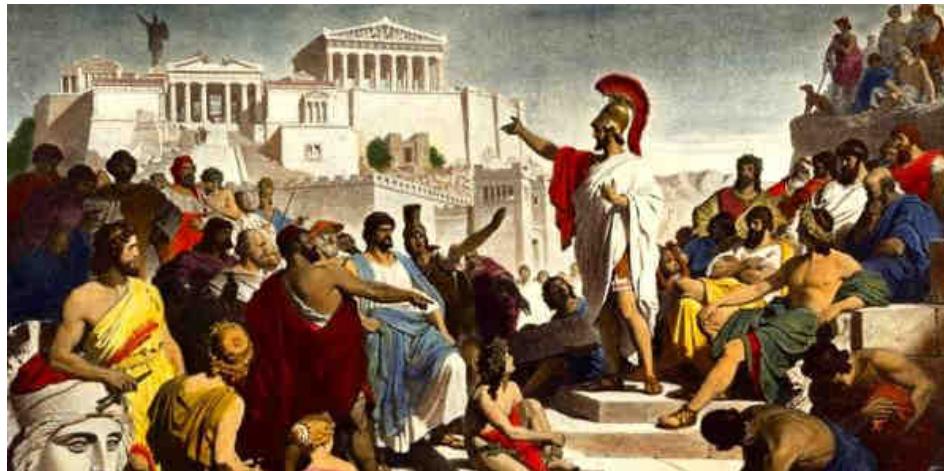


*Escola de formació de Nou Barris*



Textos de suport a la 1<sup>a</sup> Sessió:  
**La lluita de classes a l'antiguitat**

# INDEX

- 1.- Discurso fúnebre de Pericles. Tucídides.
- 2.- Fragments de Política de Aristóteles.
- 3.- Arthur Rosenberg, un pensador proscrito de Joaquín Miras. Pròleg del llibre “Democracia y lucha de clases en la antigüedad”
- 4.- La polis griega y la creación de la democracia de Cornelius Castoriadis.
- 5.- La guerra dels camperols alemanys (1524-1525)
  - 5.1.- Cronología.
  - 5.2.- Los 12 artículos de la liga de los campesinos.
- 6.- Gerrard Wistanley i la revolta dels *diggers* (cavadores) anglesos
  - 6.1.- Cronología de la revolución inglesa.
  - 6.2.- Gerrard Wistanley, el comunismo republicano de Miguel Ángel Doménech.

# **Discurso fúnebre de Pericles**

## Tucídides

## *Introducción*

*Las exequias de las víctimas del primer año de la guerra contra Esparta le brindan a Pericles la oportunidad de definir el espíritu de la democracia ateniense, explayándose sobre los valores que presiden la vida de sus conciudadanos y que explican la grandeza alcanzada por su ciudad. El discurso no es transcripción fiel de lo efectivamente dicho por el político y orador ateniense, sino la verosímil recreación de su contemporáneo, el historiador Tucídides, que lo incorporó al relato de sus Historias (II, 35-46), donde se narran las guerras entre Atenas y los peloponesios.*

### I

La mayor parte de quienes en el pasado han hecho uso de la palabra en esta tribuna, han tenido por costumbre elogiar a aquel que introdujo este discurso en el rito tradicional, pues pensaban que su proferimiento con ocasión del entierro de los caídos en combate era algo hermoso. A mí, en cambio, me habría parecido suficiente que quienes con obras probaron su valor, también con obras recibieran su homenaje -como este que veis dispuesto para ellos en sus exequias por el Estado-, y no aventurar en un solo individuo, que tanto puede ser un buen orador como no serlo, la fe en los méritos de muchos.

Es difícil, en efecto, hablar adecuadamente sobre un asunto respecto del cual no es segura la apreciación de la verdad, ya que quien escucha, si está bien informado acerca del homenajeado y favorablemente dispuesto hacia él, es muy posible que encuentre que lo que se dice está por debajo de lo que él desea y de lo que él conoce; y si, por el contrario, está mal informado, lo más probable es que, por envidia, cuando oiga hablar de algo que esté por encima de sus propias posibilidades, piense que se está cayendo en una exageración. Porque los elogios que se formulan a los demás se toleran sólo en tanto quien los oye se considera a sí mismo capaz también, en alguna medida, de realizar los actos elogiados; cuando, en cambio, los que escuchan comienzan a sentir envidia de las excelencias de que está siendo alabado, al punto prende en ellos también la incredulidad.

Pero, puesto que a los antiguos les pareció que sí estaba bien, debo ahora yo, siguiendo la costumbre establecida, intentar ganarme la voluntad y la aprobación de cada uno de vosotros tanto como me sea posible.

### II

Comenzaré, ante todo, por nuestros antepasados, pues es justo y, al mismo tiempo, apropiado a una ocasión como la presente, que se les rinda este homenaje de recordación. Habitando siempre ellos mismos esta tierra a través de sucesivas generaciones, es mérito suyo el habérnosla legado libre hasta nuestros días. Y si ellos son dignos de alabanza, más aún lo son nuestros padres, quienes, además de lo que recibieron como herencia, ganaron para sí, no sin fatigas, todo el imperio que tenemos, y nos lo entregaron a los hombres de hoy.

En cuanto a lo que a ese imperio le faltaba, hemos sido nosotros mismos, los que estamos aquí presentes, en particular los que nos encontramos aún en la plenitud de la edad<sup>1</sup>, quienes lo hemos incrementado, al paso que también le hemos dado completa autarquía a la ciudad, tanto para la guerra como para la paz. Pasaré por alto las hazañas béticas de nuestros antepasados, gracias a las cuales las diversas partes de nuestro imperio fueron conquistadas, como asimismo las ocasiones en que nosotros mismos o nuestros padres repelimos ardorosamente las incursiones hostiles de extranjeros o de griegos, ya que no quiero extenderme tediosamente entre conocedores de tales asuntos. Antes, empero, de abocarme al elogio de estos muertos, quiero señalar en virtud en qué normas hemos llegado a la situación actual, y con qué sistema político y gracias a qué costumbres hemos alcanzado nuestra grandeza. No considero inadecuado referirme a asuntos tales en una ocasión como la actual, y creo que será provechoso que toda esta multitud de ciudadanos y extranjeros lo pueda escuchar.

### III

Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos<sup>2</sup>; más que imitadores de otros, en efecto, nosotros mismos servimos de modelo para algunos<sup>3</sup>. En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia<sup>4</sup>; respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo.

Tenemos por norma respetar la libertad, tanto en los asuntos públicos como en las rivalidades diarias de unos con otros, sin enojarnos con nuestro vecino cuando él actúa espontáneamente, ni exteriorizar nuestra molestia, pues ésta, aunque innocua, es ingrata de presenciar. Si bien en los asuntos privados somos indulgentes, en los públicos, en cambio, ante todo por un respetuoso temor, jamás obramos ilegalmente, sino que obedecemos a quienes les toca el turno de mandar, y acatamos las leyes, en particular las dictadas en favor

---

<sup>1</sup> Por entonces, Pericles tenía aproximadamente 64 años.

<sup>2</sup> Alusión a Esparta, cuya constitución –se decía– era imitación de la de Creta.

<sup>3</sup> Probablemente alude a Roma, que algunos años antes había enviado emissarios a Atenas con el propósito de aprender de su desenvolvimiento cívico.

<sup>4</sup> Desde antiguo, al parecer, llamó la atención esta definición de democracia, y ya un par de manuscritos medievales corrigieron el texto griego tradicionalmente transmitido, cambiando *oikeîn* por *hékein*, de modo de hacerlo decir: "...puesto que la administración está en manos de (en vez de: se ejerce en favor de) la mayoría y no de unos pocos...". La corrección satisface también, ciertamente, las expectativas del lector de hoy, y muchos traductores modernos la han acogido. Me parece claro, sin embargo, que no se trata sino de una fácil y hasta anacrónica acomodación del original, desautorizada por la lectura de los principales manuscritos. Al caracterizar el régimen democrático como aquel en que se gobierna en el interés de la mayoría y no de unos pocos, Pericles (o Tucídides) no hace sino –con cierta ingenuidad, es cierto– afirmar que los gobiernos favorecen básicamente a quienes lo ejercen. Y en esto, la propia historia de Atenas lo respaldaba. No debemos olvidar, además, que estamos ante un texto constituyente, instaurador, donde la reflexión política está recién dando sus primeros pasos. ¡Si hasta la palabra misma democracia no tenía entonces medio siglo de vida todavía!

de los que son víctimas de una injusticia, y las que, aunque no estén escritas, todos consideran vergonzoso infringir.

El tema de la oposición entre el espíritu espartano y el ateniense reaparecerá, implícita o explícitamente, en muchos pasajes de este retrato ideal de Atenas que aquí comienza y que ocupa los cinco capítulos centrales del discurso, desde el III al VII.

#### IV

Por otra parte, como descanso de nuestros trabajos, le hemos procurado a nuestro espíritu una serie de recreaciones. No sólo tenemos, en efecto, certámenes públicos y celebraciones religiosas repartidos a lo largo de todo el año, sino que también gozamos individualmente de un digno y satisfactorio bienestar material, cuyo continuo disfrute ahuyenta a la melancolía.

Y gracias al elevado número de sus habitantes, nuestra ciudad importa desde todo el mundo toda clase de bienes, de manera que los que ella produce para nuestro provecho no son, en rigor, más nuestros que los foráneos<sup>5</sup>.

#### V

A nuestros enemigos les llevamos ventaja también en cuanto al adiestramiento en las artes de la guerra, ya que mantenemos siempre abiertas las puertas de nuestra ciudad y jamás recurrimos a la expulsión de los extranjeros para impedir que se conozca o se presencie algo que, por no hallarse oculto, bien podría a un enemigo resultarle de provecho observarlo<sup>6</sup>. Y es que, más que en los armamentos y estratagemas, confiamos en la fortaleza de alma con que naturalmente acometemos nuestras empresas. Y en cuanto a la educación, mientras ellos procuran adquirir coraje realizando desde muy jóvenes una ardua ejercitación, nosotros, aunque vivimos más regaladamente, podemos afrontar peligros no menores que ellos<sup>7</sup>.

Prueba de esto es que los espartanos no realizan sin la compañía de otros sus expediciones militares contra nuestro territorio, sino junto a todos sus aliados; nosotros, en cambio, aun invadiendo solos tierra enemiga y combatiendo en suelo extraño contra quienes defienden lo suyo, la mayor parte de las veces nos llevamos la victoria sin dificultad. Además, ninguno de nuestros enemigos se ha topado jamás en el campo de batalla con todas nuestras fuerzas reunidas, pues simultáneamente debemos atender la mantención de nuestra flota y, en tierra, el envío de nuestra gente a diversos lugares. Sin embargo, cada vez que en algún lugar ellos se trenzan en lucha con una facción de los nuestros y resultan vencedores, se ufanan de haber-

---

<sup>5</sup> En Esparta, por el contrario, la posesión de riquezas estaba oficialmente prohibida.

<sup>6</sup> Alusión a Esparta, que no tenía *metecos*, esto es, colonos o extranjeros naturalizados. En Esparta, tradicionalmente xenófoba, los extranjeros permanecían como tales, y podían ser desterrados al arbitrio de los éforos.

<sup>7</sup> La disciplina espartana en la educación de los jóvenes era proverbial.

nos rechazado a todos, aunque sólo han vencido a algunos; y si salen derrotados, alegan que lo fueron ante todos nosotros juntos. Pero lo cierto es que, ya que preferimos afrontar los peligros de la guerra con serenidad antes que habiéndonos preparado con arduos ejercicios, ayudados más por la valentía de los caracteres que por la prescrita en ordenanzas, les llevamos la ventaja de que no nos angustiamos de antemano por las penurias futuras, y, cuando nos toca enfrentarlas, no demostramos menos valor que ellos viven en permanente fatiga.

Pero no sólo por éstas, sino también por otras cualidades nuestra ciudad merece ser admirada.

## VI

En efecto, amamos el arte y la belleza sin desmedirnos, y cultivamos el saber sin ablandarnos. La riqueza representa para nosotros la oportunidad de realizar algo, y no un motivo para hablar con soberbia; y en cuanto a la pobreza, para nadie constituye una vergüenza el reconocerla, sino el no esforzarse por evitarla. Los individuos pueden ellos mismos ocuparse simultáneamente de sus asuntos privados y de los públicos; no por el hecho de que cada uno esté entregado a lo suyo, su conocimiento de las materias políticas es insuficiente. Somos los únicos que tenemos más por inútil que por tranquila a la persona que no participa en las tareas de la comunidad. Somos nosotros mismos los que deliberamos y decidimos conforme a derecho sobre la cosa pública, pues no creemos que lo que perjudica a la acción sea el debate, sino precisamente el no dejarse instruir por la discusión antes de llevar a cabo lo que hay que hacer. Y esto porque también nos diferenciamos de los demás en que podemos ser muy osados y, al mismo tiempo, examinar cuidadosamente las acciones que estamos por emprender; en este aspecto, en cambio, para los otros la audacia es producto de su ignorancia, y la reflexión los vuelve temerosos. Con justicia pueden ser reputados como los de mayor fortaleza espiritual aquellos que, conociendo tanto los padecimientos como los placeres, no por ello retroceden ante los peligros.

También por nuestra liberalidad somos muy distintos de la mayoría de los hombres, ya que no es recibiendo beneficios, sino prestándolos, que nos granjeamos amigos. El que hace un beneficio establece lazos de amistad más sólidos, puesto que con sus servicios al beneficiado alimenta la deuda de gratitud de éste. El que debe favores, en cambio, es más desafecto, pues sabe que al retribuir la generosidad de que ha sido objeto, no se hará merecedor de la gratitud, sino que tan sólo estará pagando una deuda. Somos los únicos que, movidos, no por un cálculo de conveniencia, sino por nuestra fe en la liberalidad, no vacilamos en prestar nuestra ayuda a cualquiera<sup>8</sup>.

## VII

Para abreviar, diré que nuestra ciudad, tomada en su conjunto, es norma para toda Grecia, y que, individualmente, un mismo hombre de los nuestros se

---

<sup>8</sup> Un bello capítulo sobre esta materia nos ofrece Arístoteles en su *Etica a Nicómaco*, IX, 7.

basta para enfrentar las más diversas situaciones, y lo hace con gracia y con la mayor destreza. Y que estas palabras no son un ocasional alarde retórico, sino la verdad de los hechos, lo demuestra el poderío mismo que nuestra ciudad ha alcanzado gracias a estas cualidades. Ella, en efecto, es la única de las actuales que, puesta a prueba, supera su propia reputación; es la única cuya victoria, el agresor vencido, dada la superioridad de los causantes de su desgracia, acepta con resignación; es la única, en fin, que no les da motivo a sus súbditos para alegar que están inmerecidamente bajo su yugo.

Nuestro poderío, pues, es manifiesto para todos, y está ciertamente más que probado. No sólo somos motivo de admiración para nuestros contemporáneos, sino que lo seremos también para los que han de venir después. No necesitamos ni a un Homero que haga nuestro panegírico, ni a ningún otro que venga a darnos momentáneamente en el gusto con sus versos, y cuyas ficciones resulten luego desbaratadas por la verdad de los hechos. Por todos los mares y por todas las tierras se ha abierto camino nuestro coraje, dejando aquí y allá, para bien o para mal, imperecederos recuerdos. Combatiendo por tal ciudad y resistiéndose a perderla es que estos hombres entregamos notablemente sus vidas; justo es, por tanto, que cada uno de quienes les hemos sobrevivido anhele también bregar por ella.

### VIII

La razón por la que me he referido con tanto detalle a asuntos concernientes a la ciudad, no ha sido otra que para hacerlos ver que no estamos luchando por algo equivalente a aquello por lo que luchan quienes en modo alguno gozan de bienes semejantes a los nuestros y, asimismo, para darle un claro fundamento al elogio de los muertos en cuyo honor hablo en esta ocasión.

La mayor parte de este elogio ya está hecha, pues las excelencias por las que he celebrado a nuestra ciudad no son sino fruto del valor de estos hombres y de otros que se les asemejan en virtud. No de muchos griegos podría afirmarse, como sí en el caso de éstos, que su fama está en conformidad con sus obras. Su muerte, en mi opinión, ya fuera ella el primer testimonio de su valentía, ya su confirmación postrera, demuestra un coraje genuinamente varonil. Aun aquellos que puedan haber obrado mal en su vida pasada, es justo que sean recordados ante todo por el valor que mostraron combatiendo por su patria, pues al anular lo malo con lo bueno resultaron más beneficiosos por su servicio público que perjudiciales por su conducta privada.

A ninguno de estos hombres lo ablandó el deseo de seguir gozando de su riqueza; a ninguno lo hizo aplazar el peligro la posibilidad de huir de su pobreza y enriquecerse algún día. Tuvieron por más deseable vengarse de sus enemigos, al tiempo que les pareció que ese era el más hermoso de los riesgos. Optaron por correrlo, y, sin renunciar a sus deseos y expectativas más personales, las condicionaron, sí, al éxito de su venganza. Encomendaron a la esperanza lo incierto de su victoria final, y, en cuanto al desafío inmediato que tenían por delante, se confiaron a sus propias fuerzas.

En ese trance, también más resueltos a resistir y padecer que a salvarse huyendo, evitaron la deshonra e hicieron frente a la situación con sus

personas. Al morir, en ese brevísimo instante arbitrado por la fortuna, se hallaban más en la cumbre de la determinación que del temor.

## IX

Estos hombres, al actuar como actuaron, estuvieron a la altura de su ciudad. Deber de quienes les han sobrevivido, pues, es hacer preces por una mejor suerte en los designios bélicos, y llevarlos a cabo con no menor resolución. No sólo oyendo las palabras que alguien pueda deciros debéis reflexionar sobre el servicio que prestáis -servicio que cualquiera podría detenerse a considerarse ante vosotros, que muy bien lo conocéis por propia experiencia, señalándoos cuántos bienes están comprometidos en el acto de defenderse de los enemigos-; antes bien, debéis pensar en él contemplando en los hechos, cada día, el poderío de nuestra ciudad, y prendándoos de ella. Entonces, cuando la ciudad se os manifieste en todo su esplendor, parad mientes en que éste es el logro de hombres bizarros, conscientes de su deber y pundonorosos en su obrar; de hombres que, si alguna vez fracasaron al intentar algo, jamás pensaron en privar a la ciudad del coraje que los animaba, sino que se lo ofrendaron como el más hermoso de sus tributos. Al entregar cada uno de ellos la vida por su comunidad, se hicieron merecedores de un elogio imperecedero y de la sepultura más ilustre. Esta, más que el lugar en que yacen sus cuerpos, es donde su fama reposa, para ser una y otra vez recordada, de palabra y de obra, en cada ocasión que se presente.

La tumba de los grandes hombres es la tierra entera: de ellos nos habla no sólo una inscripción sobre sus lápidas sepulcrales; también en suelo extranjero pervive su recuerdo, grabado no en un monumento, sino, sin palabras, en el espíritu de cada hombre.

Imitad a éstos ahora vosotros, cifrando la felicidad en la libertad, y la libertad en la valentía, sin inquietaros por los peligros de la guerra. Quienes con más razón pueden ofrendar su vida no son aquellos infortunados que ya nada bueno esperan, sino, por el contrario, quienes corren el riesgo de sufrir un revés de fortuna en lo que les queda por vivir, y para los que, en caso de experimentar una derrota, el cambio sería particularmente grande. Para un hombre que se precia a sí mismo, en efecto, padecer cobardemente la dominación es más penoso que, casi sin darse cuenta, morir animosamente y compartiendo una esperanza.

## X

Por tal razón es que a vosotros, padres de estos muertos, que estáis aquí presentes, más que compadeceros, intentaré consolaros. Puesto que habéis ya pasado por las variadas vecindades de la vida, debéis de saber que la buena fortuna consiste en estar destinado al más alto grado de nobleza -ya sea en la muerte, como éstos; ya en el dolor, como vosotros-, y en que el fin de la felicidad que nos ha sido asignada coincida con el fin de nuestra vida. Sé que es difícil que aceptéis esto tratándose de vuestros hijos, de quienes muchas veces os acordaréis al ver a otros gozando de la felicidad de que vosotros mismos una vez gozásteis. El hombre no experimenta tristeza cuando se lo

priva de bienes que aún no ha probado, sino cuando se le arrebata uno al que ya se había acostumbrado. Pero es preciso que sepáis sobrellevar vuestra situación, incluso con la esperanza de tener otros hijos, si es que estáis aún en edad de procrearlos. En lo personal, los hijos que nazcan representarán para algunos la posibilidad de apartar el recuerdo de los que perdieron; para la ciudad, entretanto, su nacimiento será doblemente provechoso, pues no sólo impedirá que ella se despueble, sino que la hará más segura, ya que nadie puede participar en igualdad de condiciones y equitativamente en las deliberaciones políticas de la comunidad, a menos que, tal como los demás, también él exponga su prole a las consecuencias de sus resoluciones.

Y aquellos de vosotros que habéis llegado ya a la ancianidad, tened por ganancia el haber vivido felizmente la mayor parte de vuestra vida, considerad que la que os queda ha de ser breve, y consolaos con la fama alcanzada por éstos vuestros hijos. Lo único que no envejece, en efecto, es el amor a la gloria; y cuando la edad ya declina, no es atesorar bienes lo que más deleita, como algunos dicen, sino recibir honores.

## XI

Y en cuanto a vosotros, hijos o hermanos, aquí presentes, de estas víctimas de la guerra, veo grande el desafío que tenéis por delante, porque solamente aquel que ya no existe suele concertar el elogio de todos; a duras penas podréis conseguir, por sobresalientes que sean vuestros méritos, ser considerados no ya sus iguales, sino incluso sus cercanos émulos. La envidia de los rivales la sufren quienes están vivos; el que, en cambio, ya no representa un obstáculo para nadie, es honrado con generosa benignidad.

Y si, para aquellas esposas que ahora quedan viudas, debo también decir algo acerca de las virtudes propias de la mujer, lo resumiré todo en un breve consejo: grande será vuestra gloria si no desmerecéis vuestra condición natural de mujeres y si conseguís que vuestro nombre ande lo menos posible en boca de los hombres, ni para bien ni para mal.

## XII

En conformidad con nuestras leyes y costumbres, pues, queda dicho en mi discurso lo que me parecía pertinente. Ahora, en cuanto a los hechos, los hombres a quienes estamos sepultando han recibido ya nuestro homenaje. De la educación de sus hijos, desde este momento hasta su juventud, se hará cargo la ciudad. Tal es la provechosa corona que ella impone a estas víctimas, y a los que ellas dejan, como premio de tan valerosas hazañas. Cuando los máspreciados galardones que una ciudad otorga son los que recompensan la valentía, entonces también posee ella los ciudadanos más valientes.

Y ahora, después de haber llorado cada uno a sus deudos, podéis marcharos.

**Política** (*fragments*)

Aristóteles

## L I B R O III

### TEORÍA GENERAL DE LAS CONSTITUCIONES A PARTIR DE UN ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS DE CIUDAD Y CIUDADANO

Para quien examina los regímenes po- 1 1274b  
líticos, qué es cada uno y cómo son sus  
cualidades, la primera cuestión a exami-  
nar, en general, sobre la ciudad es: ¿qué  
es la ciudad? Pues actualmente están  
divididas las opiniones; unos dicen que la ciudad ha reali-  
zado tal acción; otros, en cambio, dicen que no fue la ciu-  
dad, sino la oligarquía o el tirano <sup>370</sup>. Vemos que toda la  
actividad del político y del legislador se refiere a la ciudad.  
Y el régimen político es cierta ordenación <sup>371</sup> de los habi-  
tantes de la ciudad.

Puesto que la ciudad está compuesta de elementos, co- 2  
mo cualquier otro todo compuesto de muchas partes, es  
evidente que lo que primero debe estudiarse es al ciudadan-

<sup>370</sup> Cf. *infra*, III 3, 1, 1276a6 ss., y TUCÍDIDES, III 62, 4 ss.

<sup>371</sup> De qué ordenación se trata se ve en los pasajes siguientes: III 6, 1, 1278b8 ss.; IV 1, 10, 1289a15 ss.; IV 3, 5, 1290a7 ss.

no. La ciudad, en efecto, es una cierta multitud de ciudadanos, de modo que hemos de examinar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano. Pues también frecuentemente hay discusiones sobre el ciudadano y no están todos de acuerdo en llamar ciudadano a la misma persona. El que es ciudadano en una democracia, muchas veces no lo es en una oligarquía.<sup>372</sup>

Dejemos de lado a los que de un modo excepcional reciben esa denominación<sup>373</sup>, como los ciudadanos naturalizados. El ciudadano no lo es por habitar en un lugar determinado (de hecho los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni tampoco los que participan de ciertos derechos como para ser sometidos a proceso o entablarlo (pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado; éstos, en efecto, lo tienen, mientras en muchas partes ni siquiera los metecos participan de él plenamente, sino que les es necesario designar un patrono, de modo que participan no plenamente de tal comunidad). Es el caso de los niños aún no inscritos<sup>374</sup> a causa de su edad y de los ancianos liberados de

<sup>372</sup> Por ejemplo, el artesano no era un ciudadano con todos los derechos en la oligarquía tebana. Cf. *infra*, III 5, 7, 1278a25; VI 7, 4, 1321a28; y sin embargo lo era en las oligarquías con base censitaria; cf. *infra*, III 5, 6, 1278a21.

<sup>373</sup> Reciben esa denominación no por el modo normal de nacimiento. Los ciudadanos naturalizados en Atenas gozaban de la plenitud de derechos civiles y políticos, pero se les excluía del arcontado y del sacerdocio. Y frecuentemente no vivían en el Estado que les había dado el derecho de ciudadanía; así Dión era ciudadano naturalizado de Lacedemonia; véase, PLUTARCO, *Dión* 17, 49. E *infra*, V 10, 22, 1312a4.

<sup>374</sup> En Atenas se refiere concretamente al registro de cada demo o la lista de ciudadanos conservada por el demarco. Los jóvenes llegaban a ser ciudadanos a los dieciocho años. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 41, 1, págs. 154-157, y notas a pie de página correspon-

todo servicio; se deberá decir que son ciudadanos en cierto modo, pero no en un sentido demasiado absoluto, sino añadiendo alguna determinación, a unos «imperfectos», a otros «excedentes por la edad» o cualquier otra semejante (no importa una que otra, pues está claro lo que se quiere decir).

Buscamos, pues, al ciudadano sin más y que por no tener ningún apelativo tal no necesita corrección<sup>375</sup> alguna, puesto que también hay que plantearse y resolver tales dificultades a propósito de los privados de derechos de ciudadanía y de los desterrados.

Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno. De las magistraturas, unas son limitadas en su duración, de modo que algunas no pueden en absoluto ser desempeñadas por la misma persona dos veces<sup>376</sup>, o sólo después de determinados intervalos; otras, en cambio, pueden serlo sin limitación de tiempo, como las de juez y miembro de la asamblea. Tal vez podría alegarse que esos no son magistrados<sup>377</sup> ni participan por ello del poder, pero

dientes. El servicio militar duraba dos años, por tanto sus derechos de ciudadano los alcanzaba al acabar el servicio. Respecto a los ancianos liberados de toda obligación y derecho ciudadanos, cf. PLATÓN, *República* VI 498c.

<sup>375</sup> La corrección se refiere a añadir una precisión como la de ciudadanos que no tienen la edad, o ciudadanos que ya han pasado de la edad.

<sup>376</sup> En Lacedemonia, la misma persona no podía ser dos veces navarro. Cf. JENOFONTE, *Helénicas* II 1, 7. En Atenas, esta circunstancia se aplica a muchos cargos. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 62, 3, pág. 201. En Turios, no se podía ejercer el cargo de estratego de nuevo más que después de cinco años. Cf. *infra*, V 7, 12, 1307b7 ss.

<sup>377</sup> Cf. *infra*, III 11, 17, 1282a34; Aristóteles dice que los miembros de los tribunales y los miembros del consejo y de la asamblea no son magistrados individualmente, sino miembros de un cuerpo que es una

es ridículo considerar privados de poder a los que ejercen los poderes más altos<sup>378</sup>. Pero no demos ninguna importancia a esto, pues es una cuestión de denominación, y no hay un término para lo que es común al juez y al miembro de la asamblea, no se sabe cómo debemos llamar a ambos. Digamos, para distinguirla, magistratura indefinida. Entonces establecemos que los que participan de ella son ciudadanos. Tal es la definición de ciudadano que mejor se adapta a todos los así llamados.

No debemos olvidar que las realidades cuyos supuestos difieren específicamente<sup>379</sup> —y uno de ellos es primero, otro segundo, y otro el siguiente— o no tienen absolutamente nada en común en cuanto tales, o escasamente. Y vemos que los regímenes políticos difieren unos de otros específicamente, y que unos son posteriores y otros anteriores.  
1275b Los defectuosos y degenerados serán forzosamente posteriores a los perfectos. (En qué sentido decimos degenera-

magistratura. Sobre esta cuestión, véase ARISTÓFANES, *Avispas* 548-551, 575, 619 ss. PLATÓN, *Leyes* VI 767A; 768C. ARISTÓTELES, *infra*, IV 14, 2; 1297b41 ss.

<sup>378</sup> Cf. *infra*, III 11, 15, 1282a25 ss.; *supra*, II 12, 3, 1274a4 ss. El poder deliberativo es el poder soberano de la constitución. Cf. *infra*, IV 14, 16, 1299a1; VI 1, 1, 1316b31 ss.

<sup>379</sup> Para demostrar que el concepto de ciudadano no admite una definición común y que la naturaleza de ciudadano varía según los regímenes diversamente jerarquizados, Aristóteles recurre a las nociones de «anterior» y «posterior», como en otros muchos pasajes. Cf. *Ética a Nicómaco* I 4, 1096a17; *Ética a Eudemo* I 8, 1218a1-10. Y ve la misma relación entre «anterior» y «posterior» y «mejor» y «peor» en el campo del conocimiento o del ser. La misma subordinación caracteriza a los regímenes políticos, ya que existen constituciones buenas necesariamente «anteriores» a las malas que son desviaciones o degeneraciones de las primeras. Cf. notas complementarias a este pasaje de J. AUBONNET, *Aristote, Politique*, tomo II, libro III, París, 1971, pág. 213.

dos, quedará claro más adelante.) De modo que también el ciudadano será forzosamente distinto en cada régimen. Por eso el ciudadano que hemos definido<sup>380</sup> es sobre todo el de una democracia; puede ser el de otros regímenes, pero no necesariamente. En algunos, el pueblo no existe ni celebran regularmente una asamblea, sino las que se convocan expresamente<sup>381</sup>, y los procesos se juzgan repartiéndolos entre los magistrados. Por ejemplo, en Lacedemonia los éforos juzgan los referentes a los contratos, los gerontes los de asesinato, e igualmente otros magistrados otros procesos<sup>382</sup>. Del mismo modo ocurre en Cartago<sup>383</sup>: algunas 11 magistraturas juzgan todos los procesos.

Pero la definición del ciudadano admite una corrección; en los demás regímenes el magistrado indefinido no es miembro de la asamblea y juez, sino el que corresponde a una magistratura determinada; pues a todos éstos o a algunos de ellos<sup>384</sup> se les ha confiado el poder de deliberar y juzgar sobre todas las materias o sobre algunas. Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o ju-

<sup>380</sup> Cf. *supra*, III 1, 8, 1275a32.

<sup>381</sup> Aristóteles señala el contraste que existe entre la asamblea democrática, reunida con carácter ordinario a intervalos de tiempo regulares, y una asamblea reunida solamente para ocasiones extraordinarias, como ocurrió en Atenas, en 411 a. C., con los Cinco Mil que los Cuatrocientos reunían cuando querían. Cf. TUCÍDIDES, VIII 67, 3.

<sup>382</sup> Por ejemplo los reyes. Cf. HERÓDOTO, VI 57.

<sup>383</sup> Eran los tribunales especializados que en Esparta y en Cartago tenían ellos solos competencia en cuestiones judiciales. Cf. *supra*, II 11, 7, 1273a19.

<sup>384</sup> Como en Cartago, para el poder judicial, pues la asamblea del pueblo tenía una cierta participación en las funciones deliberativas. Cf. *supra*, II 11, 5, 1273a6 ss.

dicial, a ése llamamos ciudadano<sup>385</sup> de esa ciudad<sup>386</sup>; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía<sup>387</sup>.

2

*Definición de la ciudadanía:  
el criterio del nacimiento*

En la práctica se define al ciudadano como el nacido de dos padres ciudadanos y no de uno solo, el padre o la madre. Otros incluso piden más en tal sentido, por ejemplo dos, tres o más antepasados. Pero dada tal definición de orden cívico y conciso, algunos<sup>398</sup> se preguntan cómo será ciudadano ese tercero o cuarto antepasado. Gorgias de Leontinos<sup>389</sup>, quizás por no saberlo o por ironía, dijo: igual que son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, así también son lariseos los hechos por sus artesanos, pues hay algunos que fabrican lariseos. Sin embargo, la cosa es sencilla; si, conforme a la definición dada, participaban de la ciudadanía, eran ciudadanos, ya que no es posible aplicar lo de «hijo de ciudadano o ciudadana» a los primeros habitantes o fundadores de una ciudad.

<sup>385</sup> Así se expresa Aristóteles *infra*, IV 4, 14, 1291a24 ss., al decir que los poderes deliberativo y judicial son las partes verdaderas del Estado. Pero en III 5, 9, 1278a35 Aristóteles dice que el perfecto ciudadano es aquel que no sólo participa de los poderes deliberativo y judicial, sino también de las magistraturas.

<sup>386</sup> Es decir, del Estado donde ese ciudadano posee tales derechos.

<sup>387</sup> Cf. *supra*, I 2, 8, 1252b28.

<sup>388</sup> Probablemente hace referencia a Antístenes, que fue discípulo de Gorgias del que habla seguidamente.

<sup>389</sup> Gorgias de Leontinos (en Sicilia) vive en torno a 483-375 a. C. Fue un célebre sofista; su oratoria causó impresión entre los atenienses cuando en 427 a. C. fue enviado por los leontinos como embajador a Atenas. Viajó por muchas ciudades griegas y murió en Larisa, en Tesalia, a la que dio una constitución. Larisa fue famosa por la fabricación de vasos llamados «lariseos». Por eso en el texto hay un juego de palabras difícil de traducir. Sobre Larisa, cf. *infra*, V 6, 6, 1305b29.

Quizá el tema presenta una dificultad mayor en el caso de cuantos participaron de la ciudadanía mediante una revolución; por ejemplo, los que hizo ciudadanos Clístenes<sup>390</sup> en Atenas después de la expulsión de los tiranos. Introdujo en las tribus a muchos extranjeros y esclavos metecos. Pero la discusión respecto a éstos no es quién es ciudadano, sino si lo es justa o injustamente. Aunque también uno podría preguntarse esto: ¿si alguien es ciudadano injustamente, no dejará de ser ciudadano, en la idea de que lo injusto equivale a lo falso? Pero, una vez que vemos que algunos gobiernan injustamente y de éstos afirmamos que gobiernan, aunque no sea justamente, y el ciudadano ha sido definido por cierto ejercicio del poder<sup>391</sup> (pues, como hemos dicho, el que participa de tal poder es ciudadano), es evidente que hay que llamar ciudadanos también a éstos.

La cuestión de si son ciudadanos justa o injustamente está en relación con la discusión mencionada antes<sup>392</sup>. Algunos, en efecto, se preguntan cuándo la ciudad ha actuado y cuándo no, por ejemplo, cuando una oligarquía o una tiranía se convierte en una democracia. Entonces hay algunos que quieren rescindir

<sup>390</sup> Sobre las reformas de Clístenes en Atenas, nombrado arconte en 508/7 a. C., cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 21, página 99 y ss., y notas explicativas correspondientes. La alusión que hace a la expulsión de los tiranos se refiere a los Pisistrátidas, en 509 a. C. Sobre la incorporación de extranjeros y de esclavos, cf. en la misma obra, 21, 4, y nota 5 complementaria de J. AUBONNET, *Aristote, Politique...*, pág. 216.

<sup>391</sup> Es decir, del poder deliberativo y judicial. Cf. *supra*, III 1, 8, 1275a22; III 1, 12, 1275b18.

<sup>392</sup> Cf. *supra*, III 1, 1, 1274b34 ss.

los contratos<sup>393</sup>, bajo pretexto de que no los tomó la ciudad sino el tirano, y otras muchas obligaciones semejantes, en la idea de que algunos regímenes existen por la fuerza y no por ser convenientes a la comunidad. Y si algunos se gobiernan democráticamente según el mismo procedimiento, habrá que afirmar de igual modo que las acciones de tal régimen son acciones propias de la ciudad como las realizadas por la oligarquía y la tiranía. Este tema parece emparentado con esta dificultad: ¿cuándo y cómo hay que decir que la ciudad es la misma o que no es la misma sino otra diferente?

El examen más trivial de la dificultad es el que tiene en cuenta el lugar y los habitantes, pues es posible que el lugar y los habitantes estén separados<sup>394</sup>, y que unos habiten en un lugar y otros en otro. Esta dificultad debe considerarse bastante sencilla (pues el que la palabra ciudad tenga varias acepciones hace fácil la cuestión). Igualmente en el caso de que la población habite el mismo lugar, podemos preguntarnos ¿cuándo debe considerarse que la ciudad es una? No será, ciertamente, por sus murallas, pues una sola muralla podría rodear el Peloponeso. Tal es quizás el caso de Babilonia<sup>395</sup> y de toda población que tiene el perímetro más bien de una nación que de una ciudad. De Babilonia dicen que al tercer día de haber sido tomada, una parte de la ciudad no se había enterado. Pero

<sup>393</sup> Problema muy de actualidad en Atenas después de la expulsión de los Treinta, en 403 a. C.

<sup>394</sup> Un ejemplo puede ser el que se da cuando el rey persa Jerjes devastó el Ática, después de la batalla de las Termópilas en 480 a. C.; en ese tiempo los atenienses refugiados quedaron dispersos en Salamina, Egina y el Peloponeso.

<sup>395</sup> Babilonia, tomada por Ciro en 538 a. C., cf. HERÓDOTO, I 191, tenía un perímetro de 480 estadios, unos 70 km.<sup>2</sup>; cf. HERÓDOTO, I 178.

el examen de esta dificultad será más oportuno en otra ocasión.

En cuanto al tamaño de la ciudad, el político no debe olvidar qué extensión<sup>396</sup> conviene y si debe tener una sola raza o más. Y en el caso de que unos mismos habitantes pueblen el mismo lugar, hay que afirmar que la ciudad es la misma<sup>397</sup> mientras sea el mismo el linaje de los que la habitan, aunque continuamente unos mueren y otros nacen, como acostumbramos a decir que los ríos y las fuentes son los mismos, aunque su corriente surge y pasa continuamente, ¿o hay que decir que los hombres son los mismos por esa razón<sup>398</sup>, pero la ciudad es otra?

1276b

Pues si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen, cuando el régimen se altera específicamente y se hace diferente, parecerá forzoso pensar que la ciudad tampoco es la misma, así como decimos de un coro que es diferente, unas veces cómico y otras veces trágico, aunque a menudo lo componen las mismas personas. Igualmente, decimos que toda otra comunidad, y composición es distinta cuando es distinto el tipo de su composición; por ejemplo, decimos que la armonía de los mismos sonidos es distinta cuando el modo es dorio y cuando es frigio. Si esto es así, es evidente que se debe decir de una ciudad que es la misma atendiendo principalmente a su régimen, y es posible llamarla con un nombre distinto o el mismo<sup>399</sup> ya sean los que la habitan

<sup>396</sup> El tema de la extensión de la ciudad está tratado, en parte, *infra*, VII 4, 4, 1326a8 ss. Respecto a las razas que deben formarla hay una breve indicación en V 3, 11, 1303a25 ss.

<sup>397</sup> Para Aristóteles la identidad del Estado sólo desaparece por cambio de constitución.

<sup>398</sup> Por la permanencia de la raza de los habitantes.

<sup>399</sup> Véanse ejemplos en TUCÍDIDES, VI 4, 5. JENOFONTE, *Helénicas* IV 4, 6.

los mismos hombres ya sean otros completamente distintos. En cuanto a si es justo cumplir o no los contratos<sup>400</sup> cuando la ciudad cambia a otro régimen, es otra cuestión diferente.

A continuación de lo que acabamos de decir hay que examinar si debe considerarse la misma la virtud del hombre de bien y la del buen ciudadano, o no es la misma. Pero si esto debe ser objeto de investigación, hay que abordar primero mediante un bosquejo la del ciudadano. Así como el marino<sup>401</sup> es un miembro de una comunidad<sup>402</sup>, así también lo decimos del ciudadano. Aunque los marinos son desiguales en cuanto a su función (uno es remero, otro piloto, otro vigía y otro tiene otra denominación semejante), es evidente que la definición más exacta de cada uno será propia de su función, pero al mismo tiempo una cierta definición común se adaptará a todos. La seguridad<sup>403</sup> de la navegación es, en efecto, obra de todos ellos, pues a este fin aspira cada uno de los marinos. Igualmente ocurre con los ciudadanos; aunque sean desiguales, su tarea es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen. Por eso la virtud del ciudadano está forzosamente en relación con el régimen. Por tanto, si hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano. En cambio afirmamos que el hombre de bien

<sup>400</sup> Aristóteles parece considerar la validez de los contratos como un problema aparte del de la permanencia del Estado.

<sup>401</sup> Esta comparación es frecuente en PLATÓN, *República* VI 488 A ss.; *Político* 297B, E ss. En el pasaje presente se añade la del médico que se encuentra muy a menudo en la *Política*.

<sup>402</sup> Empleado aquí el término «comunidad» en el sentido más general.

<sup>403</sup> Cf. PLATÓN, *Leyes* XII 961E.

lo es conforme a una única virtud perfecta<sup>404</sup>. Así que es 4 claro que se puede ser buen ciudadano sin poseer la virtud por la cual el hombre es bueno.

No obstante, se puede abordar el mismo tema de otro modo, planteando el problema desde el punto de vista del régimen mejor. En efecto, es imposible que la ciudad se 1277a componga enteramente de hombres buenos, pero cada uno debe realizar bien su propia actividad, y esto depende de la virtud<sup>405</sup>. Por otra parte, puesto que es imposible que todos los ciudadanos sean iguales, no podría ser una misma la virtud del ciudadano y la del hombre de bien. La virtud del buen ciudadano han de tenerla todos (pues así la ciudad será necesariamente la mejor); pero es imposible que tengan la del hombre de bien, ya que no todos los ciudadanos de la ciudad perfecta son necesariamente hombres buenos. Además, la ciudad está compuesta de elementos distintos, como el ser vivo, por de pronto, de alma y cuerpo; y el alma, de razón y de apetito; y la casa, de marido y de mujer, y la propiedad, de amo y de esclavo. De igual modo, también la ciudad está compuesta de todos estos elementos, y, además, de otros de distintas clases. Por tanto, necesariamente no es única la virtud de todos los ciudadanos, como no lo es la del corifeo de los coreutas, y la del simple coreuta. Por ello, de lo dicho resulta claro 7 que, sencillamente, no es la misma virtud.

Pero, ¿será posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y la del hombre de bien? Decimos que el buen gobernante debe ser bueno y sensato<sup>406</sup>, y

<sup>404</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 5, 1106b34; *Ética a Eude-mo* VII 2, 1237a30.

<sup>405</sup> Cf. *infra*, VII 13, 6, 1332a12; *Ética a Nicómaco* II 5, 1106a22 ss.

<sup>406</sup> Parece emplear esta expresión para recordar algunos principios muy conocidos en su filosofía; cf. *supra*, I 2, 10, 1253a9. O bien para decir

8 que el político ha de ser sensato. Y algunos dicen incluso que la educación del gobernante debe ser distinta; así se ve que a los hijos de los reyes se les adiestra en la equitación y en la guerra; y Eurípides dice<sup>407</sup>:

*Lejos de mí los refinamientos, sino lo que la ciudad requiere,*

queriendo decir que hay una educación propia del gobernante.

9 Si la virtud del buen gobernante y la del hombre de bien fuera la misma, como también el gobernado es ciudadano, no sería absolutamente la misma la del ciudadano y la del hombre de bien, aunque pueda serlo en el caso de algún ciudadano; porque no es la misma la virtud del gobernante y la del ciudadano. Quizá por eso dijo Jasón<sup>408</sup> que tenía hambre cuando no era tirano, significando que no sabía ser un simple particular.

10 Por otra parte, se elogia el ser capaz de mandar y de obedecer, y la virtud de un ciudadano digno parece que es el ser capaz de mandar y de obedecer bien<sup>409</sup>. Así pues, si establecemos que la virtud del hombre de bien es de mando, y la del ciudadano de mando y de obediencia, no pueden ser igualmente laudables. Puesto que es de opinión común que el gobernante y el gobernado deben aprender

algo que va a repetir; cf. III 8, 1, 1288a3; VII 13, 5, 1332a7; o bien algo generalmente admitido, como es éste el caso; cf. JENOFONTE, *Ciropedia* I 6, 22; PLATÓN, *República* IV 433C; *Político* 299D.

<sup>407</sup> Es la cita de una tragedia que no se conserva, *Eolo*; véase *fragmento* 16 de la edición de NAUCK<sup>2</sup>.

<sup>408</sup> Jasón, tirano de Feras en Tesalia, fue asesinado en el año 370 a. C. Lo cita también en *Retórica* I 12, 1373a25. Véase también JENOFONTE, *Helénicas* 6, 1, 6, donde le reconoce unas dotes militares grandes.

<sup>409</sup> Cf. PLATÓN, *Leyes* I 643E.

cosas diferentes y no las mismas, y el ciudadano debe saber y participar de una y otra; de ahí se puede ver fácilmente la consecuencia.

Existe, en efecto, un gobierno propio del amo, y llamamos tal al que se refiere a las tareas necesarias, que el que manda no necesita saber hacer, sino más bien utilizar. Lo otro sería servil. Llamo lo otro a ser capaz de desempeñar las actividades del servicio. Decimos que hay varias clases de esclavos, ya que sus actividades son varias. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales. Éstos son, como lo indica su nombre, los que viven del trabajo de sus manos, entre los cuales está el obrero artesano<sup>410</sup>. Por eso, en algunas ciudades antiguamente los artesanos no participaban de las magistraturas<sup>411</sup>, hasta que llegó la democracia en su forma extrema.

Así pues, ni el hombre de bien, ni el político, ni el buen ciudadano deben aprender los trabajos de tales subordinados, a no ser ocasionalmente para su servicio enteramente personal. De lo contrario, dejaría de ser el uno amo y el otro esclavo. Pero existe un cierto mando según el cual se manda a los de la misma clase y a los libres<sup>412</sup>. Ése decimos que es el mando político, que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser

<sup>410</sup> El obrero artesano, *ho bánausos tekhnites*, es un trabajador especializado, diferente del término general arriba mencionado, *hoi khernētes*, que hemos traducido por trabajadores manuales en general. Véase también *supra* nota a pie de página 101.

<sup>411</sup> En la constitución de Solón, en Atenas, la cuarta clase del censo, *tó thetikón*, la jornalera, estaba excluida de las magistraturas; cf. *supra*, II 12, 6, 1274a21. Véase, no obstante, ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 13, 2, pág. 79; el colegio de los arcontes que fue nombrado después del arcontado de Damasias comprendía dos artesanos.

<sup>412</sup> Cf. *supra*, I 7, 2, 1255b20.

jefe de caballería habiendo servido en la misma, y general de infantería sirviendo a las órdenes de otro y habiendo sido jefe de regimiento y jefe de compañía<sup>413</sup>. Por eso se dice y con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido. La virtud de éstos es distinta, pero el buen ciudadano debe saber y ser capaz de obedecer y mandar; y ésa es la virtud del ciudadano: conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos aspectos a la vez.

Ambas cosas son propias del hombre de bien; y si la templanza y la justicia son de una forma distinta en el que manda y en el que obedece pero es libre, es evidente que no puede ser una sola virtud del hombre de bien, por ejemplo su justicia, sino que tendrá formas distintas según las cuales gobernará y obedecerá, como son distintas la templanza y la fortaleza del hombre y de la mujer<sup>414</sup>. (El hombre parecería cobarde si es valiente como es valiente la mujer, y la mujer parecería habladora si fuera discreta como lo es el hombre bueno. Pues también es distinta la administración doméstica del hombre y la de la mujer<sup>415</sup>; la función del primero es adquirir, la de ella guardar.)

La prudecia es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y a gobernantes. Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa<sup>416</sup>.

<sup>413</sup> Aristóteles está teniendo en cuenta la organización militar de Atenas. Cf. *infra*, VI 8, 15, 1322b1. Y *Constitución de los atenienses* 61, 3.

<sup>414</sup> Cf. *supra*, I 13, 9, 1260a21 ss.

<sup>415</sup> Véase, PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos...* I 6. PLATÓN, *Menón* 71E. JENOFONTE, *Económico* IV 15; VIII 16-43.

<sup>416</sup> Cf. *supra*, I 8, 1, 1256a5 ss. Sobre el ejemplo del flautista y el fabricante de la flauta, cf. PLATÓN, *República* X 601D; *Crátilo* 388 ss.

De estas consideraciones queda claro si la virtud del hombre de bien y la del buen ciudadano son la misma o distintas, y de qué manera son una misma y cómo son distintas.

*La ciudadanía  
de los artesanos*

Acerca del ciudadano queda aún uno<sup>5</sup> de los problemas. Realmente, ¿es ciudadano sólo el que puede participar del poder o también hay que considerar ciudadanos a los trabajadores manuales? Si han de considerarse ciudadanos incluso los que no participan de las magistraturas, no es posible que aquella virtud mencionada sea propia de todo ciudadano (pues el trabajador manual sería ciudadano). Y si ninguno de ellos es ciudadano, ¿en qué grupo debemos colocar a cada uno? No son, en efecto, metecos ni extranjeros. ¿O diremos que de esa argumentación no resulta ningún absurdo? Pues tampoco<sup>1278a</sup> los esclavos ni los libertos pertenecen a ninguna de las clases mencionadas. La verdad es que no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad<sup>417</sup>, puesto que tampoco los niños son ciudadanos de la misma manera que los hombres, sino que éstos lo son absolutamente, y aquéllos, bajo condición, pues son ciudadanos, pero incompletos.

En los tiempos antiguos y en algunos lugares, los trabajadores manuales eran esclavos o extranjeros<sup>418</sup>, y por

<sup>417</sup> Este punto de vista está más desarrollado a propósito del Estado ideal, cf. *infra*, VII 8, 1, 1328a21 ss.

<sup>418</sup> Homero lo deja suponer para los tiempos antiguos. Cf. *Odisea*, XVII 382 ss. Solón rompió con esta costumbre. Cf. PLUTARCO, *Solón* 24. El desprecio por los trabajadores de oficios era común a los egipcios, persas, lidios y tracios. Cf. HÉRÓDOTO, II 167. Los griegos son continuadores de ese punto de vista.

eso aún hoy lo son la mayoría<sup>419</sup>. La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador. En el caso de que éste también sea ciudadano, la virtud del ciudadano de la que antes hablamos no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que están exentos de los trabajos necesarios. De los que realizan esos trabajos necesarios, unos los hacen para servicio de un individuo solo y son esclavos, otros los hacen para servicio de la comunidad y son trabajadores y jornaleros. Un breve examen a partir de aquí mostrará claramente cuál es la situación de éstos, pues lo que hemos dicho<sup>420</sup>, una vez explicado, se hace evidente.

5 Puesto que hay varios regímenes políticos, es forzoso que haya también varias clases de ciudadanos, y especialmente de ciudadanos gobernados<sup>421</sup>, de suerte que en algún régimen habrán de ser ciudadanos el obrero manual y el jornalero, en otros será imposible. Por ejemplo, si es un régimen de los llamados aristocráticos<sup>422</sup>, en el que las dignidades se conceden según las cualidades y los méritos; pues no es posible que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de trabajador o de jornalero. 6 En las oligarquías el jornalero no puede ser ciudadano (ya que la participación en las magistraturas depende del pago de impuestos elevados), pero un trabajador manual sí pue-

<sup>419</sup> Cf. PLATÓN, *Leyes* VIII 848A, donde lo deja suponer. Incluso en Atenas hasta el tiempo de Aristóteles la mayoría de los artesanos eran esclavos o extranjeros.

<sup>420</sup> Cf. *supra*, III 1, 9, 1275a38 ss., donde habla de constituciones diferentes.

<sup>421</sup> Cf. *supra*, I 13, 5, 1260a3 ss.

<sup>422</sup> En una verdadera aristocracia, se exige una cosa más: todos los ciudadanos, o al menos todos los capaces de mandar, son hombres virtuosos. Cf. *infra*, IV 7, 2, 1293b1 ss.

de serlo, porque la mayoría de los artesanos se enriquecen. En Tebas<sup>423</sup> había una ley según la cual no podía participar del poder el que no llevara diez años retirado del comercio.

Pero en muchos regímenes<sup>424</sup> la ley admite incluso a los extranjeros. En algunas democracias el hijo de una ciudadana es ciudadano, y en muchos países están en la misma situación los hijos ilegítimos. Sin embargo, como hacen ciudadanos a tales personas sólo por falta de ciudadanos legítimos (pues debido a la escasez de hombres se sirven de estas leyes), cuando la población aumenta los van poco a poco excluyendo, primero a los hijos de esclavo o esclava, luego a los de mujeres ciudadanas, y finalmente sólo tienen por ciudadanos a los hijos de padre y madre ciudadanos.

De lo anterior está claro que hay varias clases de ciudadanos y que se llama principalmente ciudadano al que participa de los honores públicos; así también dijo Homero:

*como a un extranjero privado de honores*<sup>425</sup>,

pues el que no participa de los honores es como un meteco. Y donde esto se hace de modo encubierto es con el fin de engañar al resto de la población.

<sup>423</sup> Se refiere a un tiempo en que había en Tebas una constitución oligárquica. La misma ley la cita como estando en vigor, *infra*, VI 7, 1321a26 ss.

<sup>424</sup> Los regímenes a los que hace referencia son las democracias extremas. Cf. *infra*, VI 4, 16, 1319b6-19. Pero se trata siempre de determinados extranjeros. Cf. *supra*, I 13, 1259b25; 1260b2; *infra*, III 13, 1284b11; IV 14, 1297b31; VIII 4, 1338b30.

<sup>425</sup> Cf. HOMERO, *Ilíada* IX 648; XVI 59. Aquiles se queja del trato que recibe de parte de Agamenón. El término *timai, honores*, implica «cargo y honor».

278b<sup>10</sup> Si se debe considerar distinta o la misma virtud la del hombre de bien y la del buen ciudadano, queda claro por lo dicho: en alguna ciudad uno y otro son el mismo y en otras no, y ese último no es cualquiera, sino el político y con autoridad o capaz de tenerla, por sí mismo o con la ayuda de otros, en la administración de los asuntos de la comunidad.

6                   *Pluralidad de regímenes y de formas de autoridad.*  
El fin de la ciudad

Una vez definidos estos puntos, hay que examinar a continuación si se debe admitir un solo régimen o más, y si más, cuáles y cuántos, y qué diferencias hay entre ellos.<sup>426</sup> Un régimen político<sup>427</sup> es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. Digo, por ejemplo, que en las democracias es soberano el pueblo, y, por el contrario, en las oligarquías la minoría. Y así afirmamos que su régimen es distinto, y aplicaremos ese mismo argumento respecto de los demás.

Hay que establecer primero con qué fin está constituida la ciudad, y cuántas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la comunidad de vida. Se ha dicho<sup>428</sup> en las primeras exposiciones, en las que se ha definido la administración doméstica y la autoridad del amo, que el hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa

<sup>426</sup> Tema tratado *infra*, III 7; III 8, 7, 1279b39 ss.; y también IV 13, 12, 1297b31.

<sup>427</sup> Definición semejante pero más completa en IV 1, 10, 1289a15 ss.

<sup>428</sup> Cf. *supra*, I 2, 9, 1253a2; I 3, 3, 1253b11 ss.

la participación en el bienestar. Éste es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir<sup>429</sup>, y constituyen la comunidad política. Pues quizás en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades.<sup>430</sup> Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural.

Pero también es fácil distinguir las clases de autoridad de las que hablamos. De hecho, en los tratados exóticos<sup>431</sup> hemos dado a menudo precisiones de ellas. La autoridad del amo, aunque haya en verdad un mismo interés para el esclavo por naturaleza y para el amo por naturaleza, sin embargo no menos se ejerce atendiendo a la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente a la del esclavo, pues si el esclavo parece no puede subsistir la autoridad del amo.

El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica, o se ejerce en interés de los gobernados o por algún bien común a ambas partes, pero esencialmente en interés de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, en la medicina y en la gimnasia<sup>432</sup>, aunque accidentalmente

<sup>429</sup> Sobre esta idea véase *supra*, I 2, 8, 1252b29.

<sup>430</sup> Cf. también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX 9, 1170b1, donde trata este tema.

<sup>431</sup> Los tratados *exóticos* son destinados al gran público, por oposición a los tratados o discursos destinados a los que acudían al Liceo, llamados *esotéricos*. Aquí probablemente se refiere, según algunos, al *Político*, *Sobre la Realeza* y *Sobre la Justicia*. Cf. Introducción de J. AUBONNET en su edición de la *Política* I, pág. XXV.

<sup>432</sup> Véase la comparación del médico y del piloto en PLATÓN, *República* I 341C, D. Cf. *infra*, III 15, 4, 1286a11.

sea en provecho de los que las ejercen, pues nada impide que el maestro de gimnasia sea a veces también uno de los que la practican, así como el piloto es siempre uno de los navegantes. El maestro de gimnasia o el piloto miran el bien de los dirigidos, pero cuando personalmente se convierten en uno de ellos, accidentalmente participan del beneficio. Pues entonces el uno se convierte en navegante, y el otro, aún siendo maestro de gimnasio, en uno de los que la ejercitan.

9 Por eso también en las magistraturas políticas, cuando la ciudad está constituida sobre la igualdad y semejanza de los ciudadanos, se considera justo que estos ejerzan la autoridad por turno. En una época anterior<sup>433</sup>, juzgaban digno cumplir un servicio público<sup>434</sup> turnándose, como es natural, y que otro, a su vez, velara por su interés, como antes él, cuando gobernaba, miraba por el interés de aquél. Mas ahora, a causa de las ventajas<sup>435</sup> que se obtienen de los cargos públicos y del poder, los hombres quieren mandar continuamente, como si el poder procurase siempre la salud a los gobernantes en estado enfermizo. En esas circunstancias, sin duda perseguirían los cargos.

11 \* Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia

<sup>433</sup> Aristóteles probablemente recuerda la descripción del tiempo del poderío del Areópago que hace ISÓCRATES, *Areopagítico* 24-25; *Panatenaico* 145; *Sobre el cambio de fortunas* 145. Cf. HERÓDOTO, I 97, 2.

<sup>434</sup> Cumplir un servicio público, en griego *leitorgeín*, es concretamente encargarse de una *liturgia*. Las liturgias son todos los servicios públicos de los que los ciudadanos ricos se debían hacer cargo. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los antenienses...* 61, pág. 197.

<sup>435</sup> Cf. *infra*, V 8, 20, 1309a20 ss. En las oligarquías, al ser los cargos lucrativos reservados al pueblo, parece que el ejercicio de las magistraturas no era de ningún provecho para los oligarcas.

absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres.

Una vez hechas estas precisiones, hay 7  
*Clasificación de los regímenes.*  
*Regímenes rectos y regímenes desviados*  
 que examinar a continuación cuántas en número y cuáles son las formas de gobierno; y en primer lugar las rectas, pues, definidas éstas, resultarán claras las desviaciones.

Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y 2 gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular<sup>436</sup> del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno, o deben participar en las ventajas de la comunidad<sup>437</sup>.

De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común<sup>438</sup>; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella<sup>439</sup>. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: re-

<sup>436</sup> Cf. PLATÓN, *Leyes* VI 712E; VIII 832B-D.

<sup>437</sup> Ventajas de la comunidad que contribuyen a la felicidad que es un fin de la ciudad. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 9, 1160a12.

<sup>438</sup> Sobre la monarquía, cf. *infra*, V 10, 3, 1310b9 ss.

<sup>439</sup> Cf. *infra*, IV 7, 4, 1293b12 ss.

<sup>4</sup> pública <sup>440</sup>. Y es así con razón, pues uno solo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número <sup>1279b</sup> mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud, pero puede destacar especialmente en la virtud guerrera, pues ésta se da en la masa. Por ello precisamente en este régimen la clase combatiente tiene el poder supremo y participan en él los que poseen las armas <sup>441</sup>.

<sup>5</sup> Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía <sup>442</sup> de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad.

<sup>8</sup> Es necesario hablar un poco más ampliamente de en qué consiste cada uno de estos regímenes. En efecto, la materia tiene algunas dificultades, y es propio del que filosofa desde todos los puntos de vista y no sólo tiene en cuenta el aspecto práctico no descuidar ni dejar de lado nada, sino poner en claro la verdad sobre cada uno de ellos.

<sup>2</sup> La tiranía es, como se ha dicho <sup>443</sup>, una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política. Hay

<sup>440</sup> Con el término *república* recogemos el vocablo griego *politeia*, que significa el gobierno de las clases medias bajo una constitución y de acuerdo con la ley. Es el régimen que Aristóteles prefiere. Cf. *supra*, I 1, 2, 1252a15 y nota 138; y especialmente *infra* IV 8; 9.

<sup>441</sup> Los que poseen armas son los que son capaces, por su cuenta, de equiparse a sí mismos de armas pesadas y de dedicar el tiempo a este servicio; eran ciudadanos con una tributación censitaria bastante alta. Cf. *supra*, II 6, 16, 1265b28; III 17, 4, 1288a12; IV 13, 7, 1297b1.

<sup>442</sup> Cf. *infra*, V 10, 9, 1311a2 ss. TUCÍDIDES, I 17.

<sup>443</sup> Cf. *supra*, III 7, 5, 1279b6; III 6, 11, 1279a21.

oligarquía <sup>444</sup> cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen; y, por el contrario, democracia <sup>445</sup> cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres.<sup>1</sup> Una primera dificultad <sup>3</sup> cierne a la definición. En efecto, si la mayoría fuese rica y ejerciera el poder de la ciudad, y si, igualmente, en alguna parte ocurriera que los pobres fueran menos que los ricos, pero por ser más fuertes ejercieran la soberanía en el régimen, podría parecer que no se han definido bien los regímenes, puesto que hemos dicho que hay democracia cuando la mayoría es soberana, y oligarquía cuando es soberano un número pequeño.

Por otro lado, si se combina la minoría con la riqueza, <sup>4</sup> y el gran número con la pobreza para definir así los regímenes, y se llama oligarquía a aquel en que los ricos, que son pocos, tienen las magistraturas, y democracia a aquel en que las tienen los pobres, que son muchos en número, eso implica otra dificultad. Pues, ¿cómo llamaremos a los <sup>5</sup> regímenes recién mencionados: aquel en que los ricos sean más numerosos y aquel en que los pobres sean menos, pero unos y otros sean dueños de sus respectivos gobiernos, si no hay ningún otro régimen fuera de los mencionados?

Este razonamiento parece hacer evidente que el que sean <sup>6</sup> pocos o muchos los que ejercen la soberanía es algo accidental, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo de las democracias, porque el hecho es que en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos (y por ello sucede que las causas citadas no son el origen de esa diferencia). Lo que diferencia la democracia y la oligarquía entre sí <sup>7</sup> es la pobreza y la riqueza. Y necesariamente cuando ejer- <sup>1280a</sup>

<sup>444</sup> Véase la misma idea en PLATÓN, *República* VIII 550C, D.

<sup>445</sup> Cf. *infra*, IV 4, 22, 1291b31-38.

cen el poder en virtud de la riqueza<sup>446</sup> ya sean pocos o muchos, es una oligarquía, y cuando lo ejercen los pobres, es una democracia. Pero sucede, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos viven en la abundancia, mientras que de la libertad participan todos. Por estas causas unos y otros se disputan el poder.

*El fin verdadero de la ciudad-estado: la virtud y la felicidad*

Hay que comprender, primero, qué definiciones se dan de la oligarquía y de la democracia y en qué consiste la justicia oligárquica y democrática, pues todos se adhieren a una cierta justicia, pero avanzan sólo hasta cierto punto, y no expresan en su totalidad la justicia suprema. Por ejemplo, parece que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos, sino para los iguales. Y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Pero se prescinde de «para quienes», y se juzga mal. La causa de ello es que el juicio es acerca de sí mismo y, por lo general, la mayoría son malos jueces acerca de las cosas propias<sup>447</sup>. De manera que, como la justicia lo es para algunos y la distribución debe hacerse del mismo modo para las cosas y para quienes son, como se ha dicho antes en la *Ética*<sup>448</sup>, están de acuerdo sobre la igualdad de las cosas, pero discuten la de las personas, sobre todo por lo que acabamos de decir, porque juzgan mal lo que se refiere a ellos mismos, pero además porque unos y otros hablan de una justicia hasta cierto punto pero

<sup>446</sup> Riqueza e influencia política son, en una oligarquía, un criterio para acceder al poder. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 12, 1161a2.

<sup>447</sup> Los hombres son jueces malos de sus causas propias. Cf. *infra*, III 16, 8, 1287b2 ss. JENOFONTE, *Helénicas* V 3, 10.

<sup>448</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 6, 1131a14-b8, en donde expone el concepto que tiene de la justicia distributiva.

creen hablar de la justicia absoluta. Los unos<sup>449</sup>, en efecto, si son desiguales en algo, por ejemplo en riquezas, creen que son totalmente desiguales; los otros si son iguales en algo, por ejemplo en libertad, creen que son totalmente iguales. Pero no dicen lo más importante<sup>450</sup>: si los hombres han formado una comunidad y se han reunido por las riquezas, participan de la ciudad en la misma medida en que participan de la riqueza, de modo que el argumento de los oligárquicos<sup>451</sup> parecería tener fuerza (pues no es justo que participe de las cien minas el que ha aportado una igual que el que ha dado todo el resto, ni de las minas primitivas ni de sus intereses). Pero no han formado una comunidad sólo para vivir<sup>452</sup> sino para vivir bien<sup>453</sup> (pues, en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección). Tampoco se han asociado para formar una alianza de guerra para no sufrir injusticia de nadie, ni para los intercambios comerciales<sup>454</sup> y la ayuda mutua, pues entonces los tirrenos<sup>455</sup>

<sup>449</sup> Cf. *infra*, V 1, 3, 1301a28 ss. PLATÓN, *Protágoras* 331E.

<sup>450</sup> Lo más importante que es el fin para el que la ciudad fue constituida.

<sup>451</sup> Cf. *infra*, IV 12, 14, 1316a39 ss.

<sup>452</sup> *Supra*, III 6, 4, 1278b24; I 2, 1252b29, Aristóteles dice que la ciudad se forma para asegurar la vida de sus miembros.

<sup>453</sup> Cf. *supra*, I 2, 8, 1252b30; I 9, 16, 1258a1.

<sup>454</sup> Es el origen que Platón señala para la ciudad. Cf. *República* II 369A ss.; y *supra*, VI 8, 3, 1321b14 ss.

<sup>455</sup> Los tirrenos es el nombre que los antiguos dan a los etruscos. Un tratado entre etruscos y cartagineses debe remontarse al período monárquico en que todo el territorio etrusco (aproximadamente la Toscana y la Umbría actuales) estaba bajo la autoridad de un único lucumón; desde fines del s. vi a. C., lo que hay es una federación de doce ciudades. — Sobre Cartago cf. *supra*, II 11, 1272b24 ss. Para alejar a los grie-

y los cartagineses, y todos los que tienen contratos entre 7 sí, serían como ciudadanos de una única ciudad. Hay, en efecto, entre ellos convenios<sup>456</sup> sobre las importaciones y acuerdos de no faltar a la justicia y pactos escritos de alianza.<sup>1280b</sup> Pero ni tienen magistraturas comunes para estos asuntos, sino son distintas en cada uno de ellos, ni tienen que preocuparse unos de cómo son los otros<sup>457</sup>, ni de que ninguno de los sujetos a los tratados sea injusto ni cometa ninguna maldad, sino sólo de que no se falte a la justicia en sus relaciones mutuas.

8 En cambio, todos los que se preocupan por una buena legislación<sup>458</sup> indagan sobre la virtud y la maldad cívicas<sup>459</sup>. Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista<sup>460</sup>, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos.

---

gos del Mediterráneo occidental, Cartago hizo un tratado con los etruscos y gracias a esta alianza obtuvo una victoria naval en Alalia, en 535 a. C. Cf. HERÓDOTO, I 165-166.

<sup>456</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I 4, 1360a12; y *supra*, III 1, 4, 1275a10.

<sup>457</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 10, 1099b29.

<sup>458</sup> Cf. *supra*, II 5, 6, 1263a31 ss.; y *Retórica* I 1, 1354a18 ss. La buena legislación es el fin de la ciencia política y de toda verdadera ciudad; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* III 5, 1112b14; *Ética a Eudemo* I 5, 1216b18; y *supra*, I 2, 16, 1253a37.

<sup>459</sup> Sobre la *virtud cívica, areté politikē*, cf. *infra*, III 9, 15, 1281a6; VIII 6, 5, 1340b42.

<sup>460</sup> Licofrón es un sofista de la escuela de Gorgias. Solamente es conocido por las citas de las obras de Aristóteles.

Que es de este modo, es evidente<sup>461</sup>. En efecto, si al- 9 guien pudiera reunir los lugares en uno solo, de suerte que la ciudad de Mégara y la de Corinto<sup>462</sup> fueran abarcadas por las mismas murallas, a pesar de eso no habría una sola ciudad. Tampoco la habría aunque se celebraran matrimonios entre unos y otros, si bien este es uno de los lazos de comunidad propios de las ciudades. Igualmente, 10 tampoco si los habitantes vivieran separados, aunque no tanto que no fuera posible la comunidad, y tuvieran leyes para impedir que faltaran a la justicia en sus intercambios, y uno fuera carpintero<sup>463</sup>, otro campesino, otro zapatero, y otros un oficio de tal tipo, y en número fuesen unos diez mil, pero no tuvieran en común ninguna otra cosa que éstas, tales como intercambios y alianzas militares, tam- poco así habría una ciudad. ¿Cuál es la causa? Cierta- 11 mente, no por la dispersión de la comunidad. Pues incluso si se reunieran los miembros de una comunidad así (cada uno se sirviera de su propia casa como de una ciudad) y se prestaran ayuda mutuamente como si tuvieran una alianza defensiva sólo contra los que los atacaran injustamente, ni siquiera así a quien investiga con rigor le parecería que hay una ciudad, si se relacionaban igualmente una vez reunidos que cuando estaban separados.

Es evidente, pues, que la ciudad no es una comunidad 12 de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesaria-

---

<sup>461</sup> Véase el mismo método *supra*, III 1, 3, 1275a7 ss.; III 3, 5, 1276a3 siguientes.

<sup>462</sup> Mégara está a unos 30 kms. al noroeste de Corinto.

<sup>463</sup> Sobre la necesidad de la división del trabajo impuesta por la diversidad de las necesidades, cf. PLATÓN, *República* II 369A ss.; *infra*, IV 4, 12, 1291a10 ss.

mente si existe la ciudad; pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que esta es una comunidad de casas y de familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta <sup>13</sup> y autárquica. Sin embargo, no será posible esto si no habitan un mismo lugar y contraen entre sí matrimonios. Por eso surgieron en las ciudades los parentescos, las fratrias, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común. Todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad <sup>464</sup>. El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien <sup>465</sup>, y esas cosas son para ese fin. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una <sup>14</sup> vida perfecta y autosuficiente <sup>466</sup>, y ésta es, según decimos <sup>467</sup>, la vida feliz y buena.

Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia. Por eso precisamente a cuantos contribuyen en mayor grado a una comunidad tal les corresponde una parte mayor de la ciudad que a los que son iguales o superiores en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los que los superan en riqueza, pero son superados por aquéllos en virtud. Que todos los que disputan sobre los regímenes políticos hablan sólo de una parte de la justicia, queda claro a partir de lo que hemos dicho.

<sup>464</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VII 7, 1157b18.

<sup>465</sup> Cf. *supra*, II 4, 2, 1262b7 ss. El vivir bien supone la convivencia y ésta es obra de la amistad. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII. Sobre la amistad en la política y en la moral de Aristóteles, véase M. HAMBURGER, *Morals and Law*, Oxford, 1951.

<sup>466</sup> Cf. *supra*, I 2, 8, 1252b27. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 5, 1097b6.

<sup>467</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* II 1, 1219a38.

*Lo que debe ser soberano en la ciudad.  
Diferentes soluciones*

Se plantea un problema: ¿quién debe ejercer la soberanía en la ciudad? ¿Acaso la masa, o los ricos, o los ilustres, o el mejor de todos, o un tirano? Pues todas estas posibilidades parecen claramente presentar dificultades. ¿Quién, pues? Si los pobres por el hecho de ser más se reparten los bienes de los ricos, ¿no es eso injusto? —¡Por Zeus, lo estimó justo el poder soberano!—. Entonces, ¿a qué hay que llamar la suprema injusticia? O de otro modo, si tomamos toda la población y los más se reparten los bienes de los menos, es evidente que destruyen la ciudad. Pero la virtud no destruye al que la posee <sup>468</sup>, ni la justicia es destructora de la ciudad, de modo que es claro que esa ley no puede ser justa. Además, también serían necesariamente justas <sup>3</sup> todas las acciones que el tirano <sup>469</sup> hace, pues por ser más fuerte se impone por la violencia, como la masa hace con los ricos.

¿Acaso será justo que manden la minoría y los ricos? Si también ellos hacen lo mismo y arrebatan y despojan al pueblo de sus bienes, ¿es esto justo? Entonces también <sup>4</sup> lo sería lo otro. Es, pues, evidente que todas esas soluciones son malas e injustas.

¿Deben mandar los ilustres y ser soberanos en todo? Entonces necesariamente todos los demás estarán privados de honores <sup>470</sup> al no ser honrados con los cargos políticos,

<sup>468</sup> Cf. *supra*, II 2, 4, 1261a30; cf. también PLATÓN, *República* X 608E ss.

<sup>469</sup> Un tirano es considerado como la encarnación de la injusticia. Cf. *infra*, VII 2, 5, 1324a25 ss.; PLATÓN, *República* I 344A.

<sup>470</sup> Sobre el peligro que representa para la ciudad la presencia de una masa excluida de los honores, cf. *infra*, III 11, 7, 1281b29; III 15, 12, 1286b18 ss.; y *supra*, II 12, 5, 1274a17.

pues decimos que los cargos públicos son honores, y si siempre son los mismos los que los ejercen, los demás necesariamente quedan privados de honores.

5 ¿Será mejor que mande uno solo, el más digno? Pero esto es todavía más oligárquico, pues serán más los privados de honores. Quizá podría decirse que, de todos modos, es malo que sea un hombre y no la ley quien ejerza la soberanía, estando sujeto a las pasiones que afectan al alma.<sup>471</sup> Pero si la ley es oligárquica o democrática, ¿qué diferencia habrá respecto de las dificultades suscitadas? Sucedrá lo mismo que lo que hemos dicho antes.

11

*La soberanía  
del pueblo*

Queden los demás casos para otra discusión.<sup>472</sup> Pero el que la masa debe ser soberana más que los mejores, pero pocos, puede parecer una solución y, aunque tiene cierta dificultad, ofrece quizás

2 también algo de verdad. En efecto, los más, cada uno de 1281b los cuales es un hombre mediocre, pueden, sin embargo, reunidos, ser mejores<sup>473</sup> que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto.<sup>474</sup> Lo mismo que los banquetes, en que han contribuido muchos,<sup>475</sup> son mejores que los sufragados por uno solo. Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y

<sup>471</sup> Cf. *infra*, III 15, 5, 1286a16 ss.; PLATÓN, *Leyes* IV 713E ss.

<sup>472</sup> Véanse los capítulos 12-17 y los libros IV y VI.

<sup>473</sup> Cf. HOMERO, *Iliada* XIII 237.

<sup>474</sup> Cf. TUCÍDIDES, VI 18, 6. HERÓDOTO, III 8. La capacidad superior del conjunto de ciudadanos está de acuerdo con la definición que Aristóteles da del ciudadano. Cf. *supra*, III 1, 12, 1275b18.

<sup>475</sup> Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 722 ss.; *infra*, III 15, 7, 1286a29. JENOFONTE, *Ciropedia* 7, 1, 12.

la inteligencia.<sup>476</sup> Por eso también las masas juzgan mejor<sup>3</sup> las obras musicales y las de los poetas: unos valoran una parte, otros otra y entre todos todas.

Pero en eso se diferencian los hombres de calidad de<sup>4</sup> cada uno de los de la masa —como dicen que se diferencian los hermosos de los que no lo son y las pinturas artísticas de los modelos verdaderos—: en que está reunido en uno solo lo que suele estar esparcido y separado, puesto que, por separado, los ojos de uno pueden ser más bellos que los de la pintura, y cualquiera otra parte de otro.

Sin embargo, no está claro que respecto del pueblo entero y de toda la masa sea ésa la diferencia que existe entre la mayoría y la minoría distinguida. Y tal vez, ¡por Zeus!, es claro que en algunos casos es imposible. (Pues el mismo razonamiento podría aplicarse a los animales: ¿en qué se distinguen, en resumidas cuentas, algunos hombres de los animales?). Pero para ciertas multitudes nada impide que lo dicho sea verdad.

Así también se resolvería la dificultad expuesta anteriormente<sup>477</sup> y la que le sigue: sobre qué materias deben ejercer la soberanía los hombres libres y la masa de los ciudadanos (es decir, todos aquellos que ni son ricos ni tienen ningún prestigio por su virtud). Su participación en las magistraturas supremas no deja de ser arriesgada (pues a causa de su injusticia e insensatez pueden cometer unas veces injusticias y otras veces errores). Pero no darles acceso ni participación en ellas es temible<sup>478</sup>, pues cuando son

<sup>476</sup> La multitud reunida resulta como un solo hombre. Cf. *infra*, IV 4, 26, 1292a11 ss. PLATÓN, *República* VI 493A ss.

<sup>477</sup> Cf. III 10, 1, 1281a11.

<sup>478</sup> Sobre los riesgos ante un gran número de ciudadanos sin honores, cf. *supra*, III 10, 4, 1281a28.

muchos los privados de honores y pobres, forzosamente esa ciudad está llena de enemigos. Queda la salida de que participen en las funciones deliberativas y judiciales. Por eso precisamente Solón<sup>479</sup> y algunos otros legisladores<sup>480</sup> les encargan de las elecciones de magistrados<sup>481</sup> y de la rendición de sus cuentas, pero no les permiten ejercer individualmente el poder. Pues todos reunidos, tienen suficiente sentido y, mezclados con los mejores<sup>482</sup>, son útiles a las ciudades, de la misma manera que el alimento no puro mezclado con el puro hace el conjunto más provechoso que una pequeña cantidad de alimento puro. Pero cada uno por separado es imperfecto para juzgar.

10 Esta ordenación del régimen político suscita una primera dificultad: podría parecer que el juzgar quién es el que cura bien es propio de la misma persona que es capaz de curar y sanar al enfermo de la afección presente; es decir,  
1282a el médico. Y lo mismo podría decirse de las demás prácticas y artes. Como el médico debe rendir cuentas ante médicos, así también los demás ante sus iguales. Pero el término médico significa a la vez el practicante ordinario, el que dirige un tratamiento y en tercer lugar el instruido en ese arte. (Tales categorías existen, por así decir, en todas las artes). Y concedemos la facultad de juzgar no menos a los instruidos que a los expertos<sup>483</sup>.

<sup>479</sup> Para Solón, cf. *supra*, II 12, 5, 1274a15. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses...* 7, pág. 65. Y PLUTARCO, *Solón* 18.

<sup>480</sup> Además de los nombres de Dracón y Solón, se cita también como legislador en Atenas, en el s. v a. C., a Nicómaco. Lisias escribió el discurso XXX, de autenticidad dudosa, contra él.

<sup>481</sup> Véase *infra*, VI 6, 3, 1318a23. Aristóteles distingue claramente la elección de los magistrados del ejercicio de las funciones deliberativa y judicial que aquí aparecen referidas a un mismo poder.

<sup>482</sup> Cf. TUCÍDIDES, VI 18, 6, en boca de Alcibíades.

<sup>483</sup> El derecho de juzgar en materia de medicina debe atribuirse no

Parece que puede aplicarse, entonces, el mismo principio a la elección: el elegir bien es misión de los expertos; por ejemplo, a un geómetra corresponde a los expertos en geometría, y a un piloto a los expertos en pilotaje. Aunque en algunos trabajos y artes participan también algunos profanos, no lo hacen mejor que los expertos. De modo que, 13 según este razonamiento, no debe hacerse soberano al pueblo ni de la elección de magistrados ni de la rendición de cuentas.

Pero, quizá todo esto no sea correcto, a causa del argumento de antes, si la masa no está demasiado envilecida (pues cada uno será peor juez que los expertos, pero todos reunidos<sup>484</sup> serán mejores o al menos no peores); y porque en algunas cosas el que las hace no es el único juez ni el mejor; es el caso de aquellos de cuyas obras entienden también los que no poseen ese arte<sup>485</sup>. Por ejemplo, apreciar una casa no es sólo propio del que la ha construido, sino que la juzga incluso mejor el que la usa (y la usa el dueño); y un piloto juzga mejor un timón que el carpintero, y un banquete el invitado y no el cocinero.

Esta dificultad podría parecer que ya está suficientemente resuelta. Pero hay otra relacionada con ella. Pues parece absurdo que los ciudadanos mediocres sean sobera-

sólo a los que saben, a los profesionales, sino también a los que, sin ser médicos, se interesan en ese arte por haberlo estudiado. Esta distinción que hace entre expertos, *eidós*, y aficionados o instruidos, *pepaidéumenois*, en el arte, puede justificar el derecho del pueblo a examinar la conducta de los magistrados, puesto que el pueblo colectivamente tiene un conocimiento de los problemas.

<sup>484</sup> El pueblo en conjunto juzga bien, no como masa de hombres, sino en tanto que asamblea que delibera. Esta cualidad del pueblo reunido ya se mencionó en III 11, 2, 1281b1; III 11, 9, 1281b35.

<sup>485</sup> Cf. PLATÓN, *República* X 601D; y *Crátilo* 390B ss.

nos en asuntos más importantes que los ciudadanos de bien, y las rendiciones de cuentas y las elecciones de los magistrados es lo más importante. Estas funciones, como se ha dicho<sup>486</sup>, en algunos regímenes se confían al pueblo, pues la asamblea es soberana en todas las materias de este tipo.  
 16 Y en verdad, participan de la asamblea y deliberan gentes de pequeñas rentas y cualquier edad; pero son tesoreros y generales y ejercen las magistraturas más altas los de rentas elevadas.

Podría resolverse también esta dificultad de manera semejante. Pues tal vez esas disposiciones son correctas. En efecto, no es el juez, ni el consejero, ni el miembro de la asamblea el que manda, sino el tribunal, el consejo y el pueblo; y cada uno de los mencionados<sup>487</sup> es sólo una parte de éstos (y llamo parte al consejero, al miembro de la asamblea y al juez). De modo que es justo que la masa ejerza la soberanía sobre asuntos más importantes, ya que el pueblo, el consejo y el tribunal están compuestos de muchos, y las rentas de todos ellos juntos es mayor que la de los que desempeñan las magistraturas altas individualmente o en pequeño número. Queden, pues, precisados de  
 1282b este modo estos puntos.

La primera dificultad de que hemos hablado ninguna otra cosa pone de manifiesto sino que las leyes bien establecidas son las que deben ejercer la soberanía, y que el magistrado, ya sea uno o varios, debe ejercerla sólo en aquellas materias en que las leyes no pueden expresarse con exactitud, por no ser fácil dar definiciones generales para todos  
 20 los casos<sup>488</sup>. Sin embargo, qué leyes deben considerarse

<sup>486</sup> Cf. *supra*, III 11, 8, 1281b32.

<sup>487</sup> Es decir, los miembros del *démos*, del consejo y de los tribunales.

<sup>488</sup> Cf. *infra*, III 15, 4, 1286a10; II 8, 22, 1269a9 ss. PLATÓN, *Político* 294-295.

bien establecidas, es una cuestión todavía nada clara, y la dificultad antes suscitada aún permanece. Pues las leyes, igualmente que los regímenes<sup>489</sup>, necesariamente son malas o buenas, justas o injustas. Una cosa al menos es evidente: que las leyes deben establecerse de acuerdo con el régimen<sup>490</sup>. Y si es así, es claro que las leyes que están concordes con los regímenes rectos son justas, y las concordes con los desviados no son justas.

En todas las ciencias y artes el bien<sup>12</sup> es un bien; el mayor y en el más alto grado será el de la suprema entre todas ellas y ésta es la disciplina política. El bien político es la justicia, es decir, lo conveniente para la comunidad<sup>491</sup>. Es del parecer de todos que la justicia es una cierta igualdad<sup>492</sup>, y, hasta cierto punto al menos, se coincide con los tratados filosóficos en los que están precisadas cuestiones sobre *Ética*<sup>493</sup>, pues dicen que la justicia es algo con referencia a personas y que debe haber igualdad para los iguales. Pero no hay que dejar en olvido en qué cosas hay igualdad y en cuáles desigualdad, pues esta cuestión presenta una dificultad y reclama una filosofía política.

<sup>489</sup> Los regímenes a los que las leyes pertenecen.

<sup>490</sup> Y no el régimen de acuerdo con las leyes. Sobre esta idea de que las leyes varían con los regímenes políticos, cf. PLATÓN, *Leyes*, IV 714B ss. ISÓCRATES, *Areopagítico* 14. También *infra*, IV 1, 9, 1289a13.

<sup>491</sup> Sobre el tema de la justicia política, *politikòn díkaion*, cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 10, 1134a26 ss.

<sup>492</sup> Cf. *supra*, III 9, 1, 1280a11 ss., donde Aristóteles se refiere también a la *Ética*. Es sin duda la igualdad proporcional; cf. *infra*, V 1, 2, 1301a26.

<sup>493</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 6, 1131a9 ss. Aristóteles, como en otros pasajes, presenta un gran respeto por la opinión general.

Quizá se podría decir<sup>494</sup> que las magistraturas deben distribuirse desigualmente según la superioridad en un bien cualquiera, si en los demás aspectos los ciudadanos no difiriesen en nada y fueran todos semejantes. Pues los que son diferentes tienen distintos derechos y méritos. Pero si esto es verdad, el color, la estatura o cualquier otra cualidad supondrá para los que sobresalen en ellos una cierta ventaja en los derechos políticos. ¿La falsedad de esto no es notoria? Queda en evidencia en las demás ciencias y disciplinas<sup>495</sup>. Entre flautistas iguales en su arte no debe darse una superioridad en las flautas a los de mejor linaje, pues no tocarán mejor, sino que se debe dar el instrumento más excelente al que es superior en su ejecución.

Si aún no está claro este argumento, será evidente si nos adentramos aún más. Si uno sobresale en el arte de tocar la flauta, pero es inferior en su linaje y en belleza —aunque cada una de éstas (me refiero al buen linaje y a la belleza) sea un bien mayor que el arte de tocar la flauta, y sobrepasen al arte de la flauta en proporción mayor que aquel flautista a los demás—, no obstante se deben dar a ese flautista las mejores flautas; pues la superioridad en riqueza y nobleza debería contribuir a la ejecución, pero no contribuye en absoluto.  
1283a

Además, según este razonamiento, cualquier bien sería comparable con cualquier otro<sup>496</sup>, pues si el tener cierta estatura es mejor, la estatura en general<sup>497</sup> podría entrar

<sup>494</sup> Aristóteles probablemente tiene en cuenta el análisis de la noción de superioridad en la discusión entre Sócrates y Calicles; cf. PLATÓN, *Gorgias* 490B ss.

<sup>495</sup> Cf. *supra*, III 11, 1, 1282b14; III 13, 21, 1284b7.

<sup>496</sup> Objetos demasiado diferentes no son comparables; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 8, 1133b18 y 1139a19.

<sup>497</sup> La estatura en general, es decir, sin plantear como cuestión el grado de estatura.

en competencia con la riqueza y con la libertad. De suerte que si uno se distingue en estatura más que otro en virtud, y la estatura en general prevalece sobre la virtud, todas las cosas serían comparables, ya que si tal cantidad es superior a tal otra, es claro que habrá tal otra cantidad que le será igual. Puesto que esto es imposible<sup>498</sup>, es evidente que también<sup>499</sup> en las cosas de la política razonablemente no se disputan las magistraturas basándose en cualquier desigualdad (si los unos son lentos y los otros rápidos, no por eso deben tener unos más y otros menos; sólo en las competiciones gimnásticas esa diferencia recibe su recom- 8 pensa), sino que la discusión por ellas es necesario que se base en aquellas facultades<sup>500</sup> con las que se constituye la ciudad. Por eso, con razón, aspiran a los honores los nobles, los libres y los ricos. Es necesario, en efecto, que haya hombres libres y que aporten una contribución (pues una ciudad no puede componerse enteramente de pobres, como tampoco de esclavos<sup>501</sup>). Pero, si esas condiciones<sup>502</sup> son 9 necesarias, es evidente que también lo son la justicia y el valor guerrero<sup>503</sup>, pues tampoco sin ellas puede regirse una

<sup>498</sup> Es imposible porque cosas como la riqueza, la fuerza física, la virtud difieren cualitativamente y no pueden ser tratadas en términos de cantidad, ni considerarse comparables.

<sup>499</sup> En el dominio de la política y en materias que pertenecen a otras artes y ciencias, cf. *supra*, III 12, 4, 1282b30.

<sup>500</sup> Estas facultades o elementos son los diferentes factores o partes de la sociedad cuya predominancia orienta en un determinado sentido la constitución y determina el tipo de condiciones que se exigen para participar en el gobierno. Cf. *infra*, IV 12, 1, 1296b17. Los elementos son: ser libre de nacimiento, riqueza, cultura y nobleza.

<sup>501</sup> Sobre la imposibilidad de una ciudad de esclavos, véase *supra*, III 9, 6, 1280a32.

<sup>502</sup> Es decir, riqueza y nacimiento.

<sup>503</sup> Cf. *infra*, IV 4, 14, 1291a24 ss.; VII 15, 2, 1334a18 ss.

ciudad. A no ser que digamos que sin las primeras es imposible que exista la ciudad, y sin las últimas es imposible que se rija bien<sup>504</sup>.

13

*Se puede pretender el poder bajo unas condiciones: la riqueza, el nacimiento y el número. El ostracismo*

En lo que respecta a la existencia de la ciudad puede parecer que todas esas condiciones<sup>505</sup> o algunas de ellas son correctas, pero en lo que respecta a la vida buena<sup>506</sup> serían principalmente justificadas la educación y la virtud, como se ha dicho antes<sup>507</sup>. Pero, puesto que no deben tener una parte igual en todo los que son iguales sólo en un punto<sup>508</sup>, ni una parte desigual los que son desiguales en un solo punto, todos los regímenes de este tipo<sup>509</sup> son forzosamente desviaciones.

2 Ya se ha dicho antes<sup>510</sup> que en cierto sentido todos se disputan el poder justamente, pero de una manera absoluta no todos. Los ricos dicen que poseen más tierra —y la tierra es común<sup>511</sup>— y que además en los contratos son

<sup>504</sup> Hace notar un contraste entre existencia y buena dirección o administración. Cf. *infra*, VI 8, 1, 1321b6 ss.

<sup>505</sup> Todas esas condiciones fundadas en el nacimiento o la riqueza.

<sup>506</sup> Esta vida buena o feliz, *infra*, VII 2, 17, 1325a7 ss., se presenta como el fin del legislador. *Educación y virtud, paideía y areté*, están reunidas en PLATÓN, *Leyes* VI 757C. Cf. también *infra*, IV 4, 2, 1291b29.

<sup>507</sup> Cf. *supra*, III 9, 15, 1281a4 ss.

<sup>508</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, VII 10, 1242b30. Y *supra*, III 9, 3, 1280a21 ss.; también *infra*, V 1, 2, 1301a25 ss.

<sup>509</sup> Es decir, que admiten igualdad o desigualdad en todo. Estos regímenes en tanto que no están conformes a la justicia absoluta son desviaciones. Cf. *supra*, III 6, 11, 1279a17 ss.

<sup>510</sup> Cf. *supra*, III 9, 1, 1280a9 ss.

<sup>511</sup> Es decir, la tierra es una de las cosas que son esenciales a la ciudad. Según este pasaje, los ricos son sobre todo poseedores de tierras. Otras formas de riqueza se ven *supra*, II 7, 21, 1267b10 ss.

más fieles en general; los libres y los nobles porque una condición es vecina de la otra<sup>512</sup> (pues son más ciudadanos los nobles que los que no lo son, y el buen linaje, en todo país, es honroso para la patria. Y además porque es natural que los hijos de padres mejores sean mejores<sup>513</sup>, ya que la nobleza es una virtud de familia<sup>514</sup>). Igualmente diremos que la virtud aspira al poder justamente, puesto que afirmamos que la justicia es una virtud de la comunidad<sup>515</sup>, a la que forzosamente acompañan todas las demás. Pero también aspiran justamente los más frente a los menos<sup>516</sup>; de hecho son más fuertes, más ricos y mejores, tomados en su conjunto, que los menos.

¿Acaso si todos existieran en una misma ciudad<sup>517</sup> 1283b —me refiero a los buenos, los ricos, los nobles y además cualquier otro grupo ciudadano<sup>518</sup>— habría disputa sobre quiénes deben mandar o no? En cada uno de los regímenes mencionados, la decisión de quiénes deben mandar es indiscutible (pues se diferencian entre sí por los elementos soberanos: así, en uno por ejercer el poder los ricos, en otro los hombres virtuosos, y en cada uno de los demás, de la misma manera). Sin embargo, examinamos cómo se ha de dirimir la cuestión cuando esos diversos elementos están presentes al mismo tiempo.

<sup>512</sup> Aunque la condición sea vecina, el noble predomina sobre el hombre libre. Cf. III 13, 7, 1283b19 ss.

<sup>513</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I 9, 1367b29.

<sup>514</sup> Esta definición de la nobleza se encuentra en otros pasajes. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* II 15, 1390b22.

<sup>515</sup> La justicia es una virtud eminentemente social. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 3, 1129b25-1130a5.

<sup>516</sup> Cf. PLATÓN, *Gorgias* 488D.

<sup>517</sup> Probablemente Aristóteles tiene en cuenta a PLATÓN, *Gorgias* 490B.

<sup>518</sup> Queda excluida de esta masa la multitud de no ciudadanos. Cf. *infra*, VII 4, 6, 1326a18.

6 Si los que poseen la virtud son muy pocos en número, ¿de qué manera hay que resolverlo? ¿Se ha de considerar su pequeño número en relación a su tarea y ver si son capaces de administrar la ciudad, o si son tantos en conjunto que puedan constituir por sí solos una ciudad?

Pero hay una dificultad que concierne a todos los que 7 disputan por los honores políticos. Podría parecer que no den razones justas los que consideran digno mandar a causa de sus riquezas, e igualmente los que se fundan en su linaje; pues es evidente que si a su vez un individuo es más rico que todos los demás, en virtud del mismo principio de justicia<sup>519</sup>, ese individuo deberá mandar sobre todos, e igualmente el que destaque por su nobleza deberá mandar sobre los que aspiran al poder a causa de su libertad. Y eso mismo sucederá sin duda en las aristocracias fundadas en la virtud, pues si un individuo cualquiera es mejor que los demás, aun siendo estos hombres buenos del cuerpo cívico, ése deberá por el mismo principio de justicia ser soberano. Por consiguiente, si la masa debe ejercer la soberanía, porque es mejor que la minoría<sup>520</sup>, en el caso de que uno o más de uno, pero menos que la mayoría, sean mejores que los demás, ésos deberán ejercer la soberanía con preferencia a la masa.

9 Todo esto parece poner de manifiesto que ninguno de esos criterios, según los cuales unos consideran justo mandar y que los demás les obedezcan, es correcto. Pues, sin duda, a los que consideran digno ser soberanos del gobierno por su virtud, e igualmente a los que se basan en su riqueza, podrían replicarles las masas con un justo razonamiento: nada impide que a veces la masa sea mejor y más

<sup>519</sup> Cf. *infra*, III 17, 6, 1288a19 ss.

<sup>520</sup> Cf. *supra*, III 13, 4, 1283a40 ss. PLATÓN, *Gorgias* 489E ss.

rica que la minoría, no cada individuo por separado, sino todos juntos.

Esto permite además afrontar de la manera siguiente 11 la dificultad que algunos buscan y plantean: algunos se preguntan si el legislador, que desea establecer las leyes más justas<sup>521</sup>, debe legislar atendiendo a la conveniencia de los mejores o a la del mayor número, cuando se da la situación indicada<sup>522</sup>. Lo recto ha de entenderse equitativamente<sup>523</sup>, y lo equitativamente recto tiene relación con lo conveniente a toda la ciudad y a la comunidad de los ciudadanos. Ciudadano<sup>524</sup> en general es el que participa del gobernar y del ser gobernado; en cada régimen es distintivo, pero en el mejor<sup>525</sup> es el que puede y elige obedecer y mandar con miras a una vida conforme a la virtud<sup>526</sup>.

Pero si hay un individuo —o más de uno, pero que 13 no sean suficientes para constituir la población de la ciudad— tan distinguido por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política<sup>527</sup> de todos los demás sean comparables con las de aquéllos, si son varios, y si es uno

<sup>521</sup> Es la respuesta a la cuestión planteada *supra*, III 11, 20, 1282b6.

<sup>522</sup> Es decir, cuando la masa tomada colectivamente es mejor que la minoría; en este caso, la élite debe compartir el poder con la masa, en una constitución mixta.

<sup>523</sup> Sobre las relaciones de lo justo y de lo igual, cf. *supra*, III 9, 3, 1280a11.

<sup>524</sup> La definición que da del ciudadano en el presente pasaje resume de modo claro todo lo que fue concluyendo en las discusiones de los capítulos 1 al 9.

<sup>525</sup> Aristóteles anticipa aquí la conclusión a la que llega en III 7, 14, 1, 1332b12 ss.

<sup>526</sup> Sobre la virtud se funda la vida feliz de los ciudadanos en el Estado mejor. Cf. *infra*, VII 1, 1, 1323a14 ss.; IV 2, 1, 1289a30 ss.

<sup>527</sup> Para ver la diferencia entre virtud y capacidad política, cf. *infra*, V 9, 1, 1309a33 ss.; VII 3, 6, 1325b10.

solo, con la de aquél, no hay que considerarlos como una parte de la ciudad, pues se les tratará injustamente si se les juzga dignos de los mismos derechos, siendo tan desiguales en virtud y en capacidad política; es natural que tal individuo fuera como un dios entre los hombres.<sup>528</sup>

14 De donde también resulta evidente que la legislación es forzosamente referida a los iguales en linaje y en capacidad, pero para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son ley. Ciertamente, sería ridículo que alguien intentara legislar para ellos. Quizá le dirían lo que Antístenes<sup>529</sup> atribuye a los leones, cuando las liebres hablando en la asamblea reclamaban los mismos derechos para todos.

15 Por esta causa precisamente las ciudades democráticas establecen el ostracismo<sup>530</sup>. Éstas, en efecto, parecen perseguir la igualdad por encima de todo<sup>531</sup>; de modo que

<sup>528</sup> Es una expresión proverbial; cf. TEOGNIS, 339; PLATÓN, *República* II 360C.

<sup>529</sup> Antístenes fue discípulo de Sócrates y fundador de la escuela cínica a comienzos del s. IV a. C. Sobre lo que los leones dijeron, véase también la fábula 241 de Esopo. Cf. *infra*, VI 3, 6, 1318b4 y las palabras de Calicles en PLATÓN, *Gorgias* 483E. La respuesta de los leones a las liebres fue la siguiente: «¡Dónde están vuestras garras y vuestros dientes?»

<sup>530</sup> Por desconfianza hacia estos ciudadanos que sobresalen en exceso se instituye el ostracismo. Como ciudad democrática, además de Atenas, se puede citar, entre otras, Argos, cf. *infra*, V 3, 3, 1302b18. El objeto del ostracismo lo trata también Aristóteles en la *Constitución de los atenienses* 22, 3, pág. 103. También, TUCÍDIDES, VIII 73, 3. PLUTARCO, *Aristides* 1; *Pericles* 7; *Temístocles* 22. En muchos casos y también en Atenas el ostracismo fue puesto al servicio de las facciones políticas; cf. *infra*, III 13, 23, 1284b20-22. Para una institución semejante en Siracusa llamada «pelalismo», cf. *infra*, V 10, 30, 1312b8. DIODORO, II 86, 5-87, 2.

<sup>531</sup> Cf. *infra*, IV 4, 23, 1291b34 ss.; VI 2, 9, 1318a3 ss.

a los que parecían sobresalir en poder por su riqueza o por sus muchas relaciones o por cualquier otra fuerza política los ostracizaban y los desterraban de la ciudad por un tiempo determinado<sup>532</sup>. El mito cuenta también que los Argonautas dejaron abandonado a Heracles por la misma causa: la nave Argo<sup>533</sup> no quería llevarlo con los demás porque era muy superior a los otros tripulantes. Por eso tampoco se ha de creer que son justas sin más las críticas de los que censuran la tiranía y el consejo de Periandro a Trasibulo. (Cuentan que Periandro no dijo nada al mensajero enviado para pedir consejo, sino que arrancando las espigas que sobresalían igualó el campo<sup>534</sup>. El mensajero, aunque ignoraba la causa de esta acción, refirió lo ocurrido, y por ello Trasibulo comprendió que debía suprimir a los hombres que sobresalían.)

Esto no conviene sólo a los tiranos; no sólo los tiranos lo hacen, sino que se encuentra igualmente en las oligarquías y en las democracias, pues el ostracismo tiene en cierto modo la misma eficacia, por eliminar y desterrar a los que sobresalen. Lo mismo hacen incluso con ciudades y pueblos los que son dueños del poder, como los atenienses,

<sup>532</sup> Cf. *infra*, III 14, 9, 1285a34; VII 16, 8, 1335a27.

<sup>533</sup> La nave Argo se constituyó bajo la dirección de la diosa Atenea. El mástil fue hecho de una encina del bosque sagrado de Dodona y estaba dotado de la palabra. En esta nave se embarcan los Argonautas en su expedición a la Cólquide. Según Apolodoro (*Biblioteca* I 9, 19), cuando esta nave fabulosa iba a la altura de Afetas en Tesalia se expresó y dijo que no podía llevar a Heracles por su peso excesivo. Cf. también HERÓDOTO, VII 193.

<sup>534</sup> Cf. EURÍPIDES, *Suplicantes* 447. Esta anécdota modificada se encuentra más ampliamente expuesta en HERÓDOTO, V 92. — Periandro fue tirano de Corinto entre 626 y 585 a. C.; cf. *infra*, V 11, 4, 1313a36. Trasibulo fue tirano de Mileto a fines del s. VII a. C.

por ejemplo, con los de Samos, Quíos, y Lesbos<sup>535</sup> (tan pronto como obtuvieron sólidamente su dominio, los hubieron en contra de lo pactado). El rey de Persia<sup>536</sup> abatió muchas veces a los medos, a los babilonios y a otros pueblos que se mostraban orgullosos por haber tenido en otro tiempo el imperio.

20 El problema es general y se da en todos los regímenes, incluso en los rectos. Los desviados actúan así atendiendo a su interés particular, pero en los que miran al bien común sucede de la misma manera. Es evidente que esto se da también en las demás artes y ciencias: el pintor no puede permitir que la figura de un animal tenga un pie que sobrepase de la simetría, por muy bello que fuera; ni un constructor de barcos lo permitirá a la popa o a cualquier otra parte de la nave; ni un maestro de coro dejará participar en él al que tenga más y mejor voz que todo el coro. 22 De modo que, por esta razón, nada impide que los monarcas estén en buena armonía con sus ciudades, si recurren a esto a condición de que su propio poder sea beneficioso para las ciudades. Por eso, en las superioridades reconocidas<sup>537</sup>, el argumento en favor del ostracismo tiene cierta 23 justificación política. Ciertamente, sería mejor<sup>538</sup> que el

<sup>535</sup> Samos, Quíos y Lesbos, estados muy potentes de la Confederación ático-délica, fueron humillados por los atenienses. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, 24, 2, pág. 111 y nota 201 a pie de página. Véase también TUCÍDIDES, I 19; III 10 y 19. ARISTÓFANES, *Aves* 880. PLUTARCO, *Arístides* 23.

<sup>536</sup> El rey de Persia lo hace por desconfianza. Cf. DIODORO, XI 6, 3. JENOFONTE, *Ciropedia* VII 5, 69. Para los babilonios citados a continuación, cf. HERÓDOTO, I 183; III 159.

<sup>537</sup> Son superioridades en plural porque pueden ser según la virtud, la riqueza, las relaciones políticas o el nacimiento. Cf. PLATÓN, *República* VIII 569B; *Menón* 96B.

<sup>538</sup> Véase la misma recomendación *infra*, V 3, 3, 1302b18 ss.; V 8, 12, 1302b11.

legislador desde un principio constituyera el régimen de modo que no necesitara de tal remedio. Sólo se haría una segunda navegación<sup>539</sup>, llegado el caso, para intentar rectificar el rumbo con tal método de corrección. No era lo que precisamente ocurría en las ciudades, pues no miraban a lo conveniente para su propio régimen, sino que se servían del ostracismo con espíritu partidista<sup>540</sup>. En los regímenes desviados es manifiesto que responde al interés particular y en cierto modo está justificado, pero es también manifiesto que no es justo en términos absolutos.

En el caso del régimen mejor, se plantea una gran dificultad; no la superioridad en otros bienes, como la fuerza, la riqueza o las muchas relaciones, sino si hay alguien que se destaque por la virtud<sup>541</sup>, ¿qué debe hacerse entonces? Ciertamente no se podría decir que se debe expulsar y desenterrar a un hombre de tal clase. Pero tampoco que se debe mandar sobre él, pues casi sería como pretender mandar en Zeus, repartiéndose sus poderes<sup>542</sup>. Queda, por lo tanto, lo que parece ser la solución natural: que todos obedezcan de buen grado a tal hombre, de modo que hombres como él sean reyes perpetuos en sus ciudades.

<sup>539</sup> Es una frase proverbial; cf. MENANDRO, *fragmento* 241K. PLATÓN, *Fedón* 99D.

<sup>540</sup> Sobre el tema de tales depuraciones, cf. PLATÓN, *Político* 293D; *Leyes* V 735D.

<sup>541</sup> Cf. *supra*, III 17, 5, 1288a16.

<sup>542</sup> Se encuentra la misma conclusión *supra*, III 17, 7, 1288a24; III 16, 3, 1287a16-18; e *infra*, VII 14, 8, 1332b23-27. La dificultad de estar por encima de Zeus o de los dioses era proverbial. Cf. HOMERO, *Ilíada* VIII 18 ss.; ESQUILO, *Prometeo encadenado* 40 y 356 ss.; *Persas* 749; ARISTÓFANES, *Pluto* 141; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI 13, 1145a10.

14

*La monarquía:  
diferentes formas*

Quizá está bien después de los argumentos expuestos pasar a examinar la monarquía. Decimos, en efecto, que ése es uno de los regímenes rectos. Hay que examinar si conviene a la ciudad y al país

que tiende a ser bien administrado el ser gobernado por un rey o no, sino que sería preferible algún otro régimen, o si conviene a algunas ciudades, y a otras no conviene.

2 Primero debemos determinar si hay una sola clase de monarquía o tiene diferentes formas. Es fácil, sin duda, darse cuenta al menos de esto: que comprende varias especies y que el modo de gobierno no es el mismo en todas ellas.

3 La monarquía, en el régimen laconio<sup>543</sup>, parece ser de las más fundamentadas en la ley, pero no es soberana en todos los asuntos; solamente cuando sale del país en campaña de guerra el rey es jefe supremo de lo concerniente a la guerra<sup>544</sup>. También los asuntos referentes a los dioses

4 son encomendados a los reyes. Esta monarquía es como un generalato con plenos poderes y vitalicio. El rey no tiene poder de vida y muerte, a no ser en alguna forma de monarquía, como en los tiempos antiguos en las expediciones de guerra, por la ley de la fuerza<sup>545</sup>. Homero<sup>546</sup> lo deja claro, pues Agamenón soportaba que se hablara mal

<sup>543</sup> Sobre el régimen lacedemonio véase también *supra*, II 9. Aristóteles en este pasaje probablemente tiene en cuenta a PLATÓN, *Leyes* III 691D-692B, donde considera la realeza lacedemonia como la más perfecta de las realezas conforme a la ley.

<sup>544</sup> Cf. *infra*, III 14, 13, 1285b18.

<sup>545</sup> Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 189; HERÓDOTO, VIII 89.

<sup>546</sup> Esta cita está sacada de HOMERO, *Iliada* II 391-3. Las últimas palabras no figuran en el texto homérico transmitido por los manuscritos; esto ocurre en otras citas homéricas hechas por Aristóteles.

de él en las asambleas, pero en campaña tenía poder soberano para condenar a muerte. Y así dice:

*a quien yo vea lejos del combate..., no tendrá seguridad de escapar a los perros y a las aves de rapiña, porque en mi mano está la muerte.*

Esta es una clase de monarquía, el generalato vitalicio, y de éstas, unas son hereditarias y otras electivas.

Al lado de ésta hay otra forma de monarquía, como son las monarquías de algunos pueblos bárbaros<sup>547</sup>. Todas ellas tienen un poder casi igual al de las tiranías<sup>548</sup>, pero son legales y hereditarias, pues al ser los bárbaros por su carácter naturalmente más serviles que los griegos, y los de Asia más que los de Europa, soportan el gobierno despótico sin ningún desagrado<sup>549</sup>. Por eso estas monarquías son tiránicas, pero son firmes al ser hereditarias y legales. Y por la misma causa, su garantía es real y no tiránica, pues son ciudadanos armados<sup>550</sup> los que forman la guardia de los reyes, mientras que la de los tiranos es un cuerpo mercenario. Los primeros, en efecto, mandan de acuerdo con la ley y con el consentimiento de los súbditos, y los segundos mandan contra la voluntad de ellos, de manera que los unos tienen una guardia formada de ciudadanos, y los otros una contra los ciudadanos.

<sup>547</sup> Cf. *infra*, IV 10, 3, 1295a7 ss.

<sup>548</sup> Aristóteles considera la tiranía como no hereditaria. Cf. *infra*, V 10, 33, 1312b21 ss.

<sup>549</sup> Sobre el poder de un rey bárbaro, cf. EURÍPIDES, *Helena* 275. Sobre la servidumbre de los bárbaros, cf. ISÓCRATES, *Filipo* 107. Sobre los asiáticos que eran especialmente serviles, cf. *infra*, VII 7, 2, 1327b27 ss. — El gobierno despótico no está en el sentido del que es ejercido para beneficio del amo, cf. *supra*, III 6, 6, 1278b32 ss., sino en el sentido que se encuentra en IV 11, 7, 1295b25.

<sup>550</sup> Cf. *infra*, III 15, 41, 1286b27 ss.; ISÓCRATES, *Elogio de Elena* 37.

8 Estas son dos formas de monarquía, pero hay otra, la que existía entre los antiguos helenos, la de los que llaman *aisymnetas*<sup>551</sup>. Esta es, por decirlo en breve, una tiranía electiva, que se diferencia de la de los bárbaros, no por 9 no ser legal, sino sólo por no ser hereditaria. Unos ejercían esta magistratura durante toda la vida, y otros por períodos de tiempo determinados o para ciertas empresas. Así los Mitilenios eligieron en una ocasión a Pítaco contra los desterrados, al frente de los cuales estaban Antiménides 10 y el poeta Alceo<sup>552</sup>. Alceo atestigua en uno de sus escolios

<sup>551</sup> Aristóteles considera como antiguos helenos a Pítaco además de Pisístrato, cf. *infra*, V 5, 6, 1305a7, pero no a Dionisio de Siracusa, cf. *infra*, III 15, 16, 1286b37 ss. — Los *aisymnetas* eran legisladores elegidos por los diversos partidos como árbitros para acabar con las discordias civiles y recibían poderes más amplios que un rey griego. De hecho, el *aisymnete* es presentado como un tirano; cf. *infra*, III 15, 16, 1286b38. Según Aristóteles hay una semejanza entre la *aisymnetía* y la monarquía de los bárbaros (véase una línea más abajo) y es posible que los griegos la hayan tomado de los bárbaros.

<sup>552</sup> Alceo de Mitilene (Lesbos), poeta lírico que vivió entre el s. vii y vi a. C., fue acérrimo enemigo de la tiranía establecida en su patria, a cuyo frente está Pítaco y ejerce su poder dictatorial entre 587 y 579 a. C. Cf. *supra*, II 12, 13, 1274b18. — Este canto de banquete se llamaba escolio, *skoliós, oblicuo, en zig-zag*; el nombre parece aludir al orden en que debían cantar cada uno de los que formaban parte de un banquete, pues debían sucederse en el canto no seguidos, sino saltando de uno a otro sentado lejos. En este canto trata a los ciudadanos mitilenios también de esclavos voluntarios, hecho que es un gran insulto para los griegos. Cf. HERÓDOTO, III 143; I 62 ss. — Sobre Mitilene y su historia política cf. *infra*, V 4, 6, 1304a6. — Pítaco debe ser de origen noble tracio: fue elegido *aisymnete* como hemos dicho a principios del s. vi a. C. Aristóteles lo considera legislador en II 12, 13, 1274b18 y *Retórica* II 25, 1402b20. Se le consideró uno de los Siete Sabios; cf. PLATÓN, *Hipias mayor* 281C; *República* I 335E. Murió hacia 580 en un combate en Asia Menor.

que los de Mitilene habían elegido tirano a Pítaco y les censura porque

*establecieron como tirano de esta ciudad sin temple y 1285b malhadada al mal nacido Pítaco y a grandes voces todos reunidos le prodigan alabanzas.*

Estas formas de gobierno son y eran<sup>553</sup> tiránicas por 11 ser despóticas, pero por ser electivas y contar con la voluntad de los súbditos son de tipo real.

Una cuarta<sup>554</sup> forma de monarquía real es la de los tiempos heroicos que contaba con la voluntad de los súbditos y eran hereditarias y legales. Porque los primeros de 12 la dinastía habían sido benefactores del pueblo en las artes o en la guerra o por haber reunido a los ciudadanos o por haberles procurado tierras, llegaban a ser reyes con el consentimiento de los súbditos y transmitían la realeza a sus descendientes. Ejercían la soberanía como caudillos en la guerra y en los sacrificios no reservados a los sacerdotes, y además de esto juzgaban los procesos. Esto lo hacían unos sin prestar juramento, otros prestándolo. El juramento consistía en levantar el cetro<sup>555</sup>. Los reyes, en 13

<sup>553</sup> Parece que se refiere respectivamente a las monarquías de los bárbaros, cf. III 14, 6, 1285a17; y a las *aisymnetías*, cf. III 14, 18, 1285a30.

<sup>554</sup> Se trata de monarquías griegas, ya que Aristóteles consideró las de los bárbaros como una forma particular. — Los tiempos heroicos a los que alude son los de la época de Heráclito, de Príamo, de los héroes de la Guerra de Troya. Esta época parece acabar en torno a la invasión dorica del Peloponeso.

<sup>555</sup> El cetro es levantado en una particular dirección; cf. HOMERO, *Iliada* I 234; VII 412; X 321 ss. El cetro es símbolo siempre del cargo, real o judicial, y como instrumento del juramento tal vez es garante de la imparcialidad del juicio hecho y compromete el honor del rey; el rey actúa no sólo en nombre personal, sino también como intérprete de una comunidad que es la que detenta el poder.

los tiempos antiguos, ejercían su autoridad continuamente en los asuntos de la ciudad, en los del campo y en los exteriores. Más tarde<sup>556</sup>, algunas de estas funciones fueron abandonadas por los propios reyes<sup>557</sup>, otras se las arrebataron las muchedumbres. En otras ciudades sólo dejaron a los reyes los sacrificios<sup>558</sup>, y donde todavía podía decirse que existía realeza, mantenía sólo el caudillaje de las guerras en el exterior.

<sup>14</sup> Estas son las formas de monarquía, cuatro en número: una, la de los tiempos heroicos (esta se ejercía con el asentimiento de los súbditos, pero en asuntos determinados: el rey era general y juez y dueño soberano en los asuntos de los dioses); la segunda, la de los bárbaros (este es un poder despótico y legal basado en la estirpe); la tercera, es la que llaman *aisymneteía* (esta es una tiranía electiva); y la cuarta, la de Laconia (esta es, para decirlo brevemente, un generalato vitalicio basado en la estirpe). Estas formas difieren unas de otras de esa manera.

Pero hay una quinta forma de monarquía cuando un solo individuo es soberano de todo, como cada pueblo y cada ciudad lo es de los asuntos de la comunidad. Esta clase está situada en el mismo rango que la administración doméstica, pues como la administración doméstica es una especie de monarquía de la casa, así la monarquía de una ciudad o de un pueblo es una administración de uno o de varios.

<sup>556</sup> Sobre la decadencia de la monarquía, cf. *infra*, V 10, 36, 1312b38 ss.

<sup>557</sup> Probablemente alude a Teseo, cf. PLUTARCO, *Teseo* 24, 25, a Teopompo, cf. *infra*, V 11, 2, 1313a26 ss., y a los reyes de los molosos, cf. *infra*, V 11, 2, 1313a23 ss.

<sup>558</sup> Así en Atenas, el segundo de los nueve arcontes se ocupaba de las cuestiones del culto y se le llamaba arconte-rey; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 3 y 57; HERÓDOTO, III 142; IV 161; VII 149, etc.

En suma, hay, por así decir, dos formas de monarquía que debemos examinar, ésta y la de los laconios; la mayoría de las otras están entre estas dos, pues los reyes en ellas tienen menos poderes.

que la monarquía absoluta y más que la de Laconia. Así que el examen viene a ser sobre dos puntos: uno, si les conviene o no a las ciudades tener un general vitalicio, y éste por linaje o por turno; y otro, si conviene que un solo individuo tenga poder soberano sobre todo, o si no conviene. El examen de un generalato de este tipo tiene un aspecto más relacionado con la legislación que con el régimen (pues éste puede darse en todos los regímenes políticos<sup>559</sup>); así que dejemos de lado esta primera cuestión. La otra forma de monarquía es un tipo de régimen, de modo que hay que examinarlo y recorrer las dificultades<sup>560</sup> que entraña.

El punto de partida<sup>561</sup> de esta investigación es si conviene más ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes. Los que consideran conveniente<sup>562</sup> la monarquía opinan que las leyes hablan sólo en términos generales, y no dan disposiciones para los casos concretos, de modo que en cualquier arte es insensato mandar según la letra de las normas. Y en Egipto los médicos pueden cam-

<sup>559</sup> Cf. *infra*, III 16, 1, 1287a4 ss.

<sup>560</sup> Estas dificultades están tratadas en los capítulos 15-17.

<sup>561</sup> El punto de partida está en el presente pasaje; los siguientes puntos se exponen *infra*, III 17, 8, 1288a30 ss.

<sup>562</sup> Cf. PLATÓN, *Político* 294A ss. El tema de cómo la ley por su carácter general no puede resolver cuestiones concretas lo trata muchas veces Aristóteles; cf. *Ética a Nicómaco* V 14, 1137b13-32; y *supra*, II 8, 22, 1269a9 ss.; III 11, 19, 1282b1-6.

biar el tratamiento después de cuatro días<sup>563</sup>, y si lo hacen antes es por su cuenta y riesgo. Es evidente, pues, por la misma causa, que el régimen basado en normas escritas y en leyes no es el mejor.

5 Sin embargo, ese razonamiento general deben poseerlo los que mandan, y es mejor aquello en que no se da en absoluto lo pasional<sup>564</sup> que aquello en que es innato. Esto, en efecto, no existe en la ley<sup>565</sup>, en cambio toda alma humana<sup>566</sup> lo tiene necesariamente. Pero quizás se pueda decir que a cambio de eso un hombre decidirá mejor sobre los casos particulares.

6 Es evidente<sup>567</sup>, por tanto, que ese hombre debe ser legislador y que ha de haber leyes, pero éstas no deben ser soberanas en lo que cae fuera de su alcance, aunque deben ser soberanas en los demás casos. En todo lo que no es posible que la ley juzgue en absoluto o que lo juzgue bien,  
7 ¿debe gobernar uno solo, el mejor, o todos? De hecho, ahora, reunidos todos los ciudadanos juzgan, deliberan y deciden, y esas decisiones se refieren todas a casos concretos. Cada uno de ellos, en efecto, tomado individualmente, es por comparación inferior al mejor, pero la ciudad se compone de muchos, y, como un banquete al que con-

<sup>563</sup> Hay alguna dificultad en la transmisión textual. El plazo concreto de cuatro días se interpreta de diferentes modos: puede ser debido según la medicina antigua a que el cuarto día se consideraba un día de crisis. O bien porque el verdadero efecto del tratamiento no se sentía hasta el cuarto día. Sobre la organización y sobre la práctica de la medicina en Egipto, cf. HERÓDOTO, II 77. DIODORO, I 82, 3.

<sup>564</sup> Sobre el tema del factor afectivo o pasional, cf. *supra*, I 4, 6, 1254b8; *infra*, III 16, 5, 1287a28 ss. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b26 ss. PLATÓN, *Leyes* 713E ss.

<sup>565</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X 9, 1180a21.

<sup>566</sup> Cf. *supra*, III 10, 5, 1281a34 ss. JENOFONTE, *Ciropedia* I 3, 18.

<sup>567</sup> Probablemente Aristóteles sigue a PLATÓN, *Político* 295D, E; 300C.

tribuyen muchos es mejor que el de una sola persona, por la misma razón juzga mejor muchas veces una multitud<sup>568</sup> que un individuo cualquiera.

Además una gran cantidad es más difícil de corromper: 8 lo mismo que con una cantidad grande de agua, así también la masa es más difícil de corromper que unos pocos. Cuando un individuo está dominado por la ira o por cualquier otra pasión semejante, necesariamente su juicio estará corrompido, mientras que, en el otro caso, es difícil admitir que se irriten y se equivoquen todos a la vez.

Supongamos que la multitud son hombres libres<sup>569</sup> que 9 no hacen nada fuera de la ley, excepto en los casos que ésta necesariamente no contempla. Y si esta condición no es fácil que se de en un gran número, sí al menos que una mayoría sean hombres de bien y buenos ciudadanos: ¿será más incorruptible el gobernante único o el número mayor de hombres todos buenos? Evidentemente el número mayor. Pero éstos se dividirán en facciones, mientras que eso no puede ocurrir en un solo individuo. Mas a esto 10 se debe replicar probablemente que son tan dignos de espíritu como aquel individuo solo. Y si hay que considerar aristocracia al gobierno de la mayoría de hombres todos buenos, y monarquía al de uno solo, la aristocracia será preferible que la monarquía para las ciudades, tanto si el gobierno se apoya en la fuerza como si no, a condición de que se pueda encontrar un gran número de hombres semejantes.

<sup>568</sup> La argumentación y la comparación que preceden se encuentran también *supra*, III 11, 2, 1281b1 ss. La multitud es más difícil de corromper; cf. PLATÓN, *Leyes* 768B; ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 41, 2.

<sup>569</sup> Cf. PLATÓN, *Leyes* III 701; y *supra*, III 11, 5, 1281b15 ss.; III 15, 15, 1286b31 ss.

11 Y tal vez por esta razón<sup>570</sup> eran monarquías al principio, porque era raro encontrar homes que se distinguieran mucho por su virtud, especialmente entonces cuando habitaban en ciudades pequeñas. Además designaban a los reyes por los servicios realizados, lo cual es obra de hombres buenos. Pero cuando resultó que había muchos semejantes en virtud, ya no soportaban el gobierno de uno solo, sino que buscaban cierta comuniad y establecieron una  
 12 constitución ciudadana<sup>571</sup>. Después al hacerse peores, se enriquecían a expensas del tesoro público, y de ahí es razonable pensar surgieron las oligarquías, puesto que consideraron como honor la riqueza<sup>572</sup>. De las oligarquías pasaron primero a las tiranías, y de las iranías a la democracia<sup>573</sup>. Pues al reducir cada vez más el número por su vergonzosa codicia, hicieron más fuerte a la multitud hasta  
 13 que se impuso y nació la democracia. Y desde que las ciudades han llegado a ser mayores, al vez no es fácil ya que surja un régimen distinto de la democracia.

Y si alguien supone que la moarquía es el régimen mejor para las ciudades, ¿cuál será la situación de los hijos del rey? ¿Debe reinar también su descendencia? Pero esto  
 14 será perjudicial si resultan como algunos han resultado. En ese caso, aún siendo el rey soberano no transmitirá el poder a sus hijos. Pero tampoco eso es fácil de creer, pues

<sup>570</sup> Una exposición totalmente diferente e las razones y de la sucesión de las constituciones se encuentra *infra* IV 13, 10, 1297b16 ss., y una crítica de los puntos de vista de Platón, cf. *infra*, V, 12, 7, 1316a1 ss.

<sup>571</sup> Cf. PLATÓN, *Político* 301C; ISÓCRATES, *Elogio de Elena* 35.

<sup>572</sup> Cf. PLATÓN, *República* 8 550D ss.

<sup>573</sup> En cambio, PLATÓN, *República* VIII, 555B ss., da otra sucesión de los regímenes: oligarquía → democracia → tiranía. Aristóteles invierte el orden: oligarquía → tiranía → democracia; cf. también *infra*, V 12, 12, 1316a32 ss.

es duro y es propio de una virtud muy por encima de la naturaleza humana.

Hay también otra dificultad acerca de la fuerza militar: el que pretende reinar, ¿debe tener en torno suyo alguna fuerza de modo que pueda obligar a los que no quieran obedecer, o de qué modo puede administrar su reino? Aunque fuera un soberano de acuerdo con la ley y no hiciera nada por su propia voluntad en contra de lo legal, no obstante será necesario que tenga una fuerza con la que haga guardar las leyes. Tal vez con un rey de esta clase no es difícil resolver la cuestión: debe tener una fuerza tal que sea justo superior a la de cada uno, individuo o grupo, pero menor que la del pueblo<sup>574</sup>; así es como los antiguos concedían las guardias, cuando nombraban a alguien *aisymneta* o tirano<sup>575</sup>. Así, cuando Dionsio<sup>576</sup> pidió una guardia, alguien aconsejó a los siracusanos que le concedieran un número determinado<sup>577</sup> de guardias.

La cuestión sobre el rey que actúa<sup>16</sup> 1287a

*Examen de la monarquía absoluta* siempre según su propia voluntad<sup>578</sup> se presenta ahora y es necesario examinarla. La llamada monarquía conforme a la ley no es, como dijimos<sup>579</sup>, una forma especial de régimen político (pues en todas puede existir

<sup>574</sup> *El pueblo o la masa, plethos*, es el cuerpo entero de ciudadanos; cf. *infra*, VII 6, 9, 1327b18.

<sup>575</sup> Sobre el sentido político del tirano, cf. *infra*, V 5, 6, 1305a7 siguientes.

<sup>576</sup> Se trata de Dionisio el Viejo, tirano de Siracusa de 405 a 367 a. C.

<sup>577</sup> El número está determinado unas líneas más arriba, al comienzo del presente párrafo 16.

<sup>578</sup> Probablemente Aristóteles tiene en cuenta la anécdota que cuenta HERÓDOTO, III 31, según la cual una ley habría permitido al rey de los persas hacer lo que quisiera.

<sup>579</sup> Cf. *supra*, III 15, 2, 1286a2 ss.

un generalato vitalicio, por ejemplo, en la democracia y en la aristocracia, y muchos ponen a un solo hombre al frente de la administración<sup>580</sup>. Una magistratura de tal tipo existe en Epidamno<sup>581</sup>, y en Opunte, pero con poder más limitado en algún aspecto).

- 2 En cuanto a la llamada monarquía absoluta, es decir, esa en la que el rey manda en todo según su propia voluntad, algunos piensan que no es natural que uno solo tenga poder soberano sobre todos los ciudadanos cuando la ciudad está compuesta de iguales. Porque quienes son iguales por naturaleza tienen los mismos derechos y la misma dignidad de acuerdo con lo natural. Y como es perjudicial para los cuerpos de seres desiguales tener el mismo alimento o vestido, así ocurre también con los honores, y lo mismo sucede, por tanto, con la desigualdad entre iguales<sup>582</sup>.
- 3 Por eso precisamente no es más justo gobernar que ser gobernado, y el hacerlo por turno es justo. Esto es ya una ley, pues el orden es una ley<sup>583</sup>. Por consiguiente, es preferible que mande la ley antes que uno cualquiera de los

<sup>580</sup> En el presente pasaje se opone la administración al generalato. También ARISTÓTELES en *Constitución de los atenienses* 43, 1, opone la administración ordinaria a las funciones militares. Véase también ISÓCRATES, *Panatenáico* 128.

<sup>581</sup> Epidamno está situada en Iliria; cf. *infra*, V 1, 10, 1301b21; y Opunte en Lócride oriental, al sur de las Termópilas; estas ciudades parecían ser Estados oligárquicos. En algunas oligarquías los principales cargos civiles y militares estaban en manos de un solo hombre; cf. *infra*, V 10, 5, 1310b22. Jenofonte habla del mal que ocasiona a los Estados el tener muchos jefes debido a las rivalidades incessantes entre ellos; cf. *Anabasis* VI 1, 18. Y también HOMERO, *Ilíada* II 204. PLUTARCO, *Camilo* 18.

<sup>582</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 5, 1106a36 ss. PLATÓN, *Leyes* III 691C.

<sup>583</sup> Cf. *infra*, VII 4, 8, 1326a29.

ciudadanos, y por esa misma razón, aun si es mejor que 4 gobiernen varios, éstos deben ser establecidos como guardianes y servidores de las leyes. Pues es necesario que existan algunos magistrados, pero no es justo, se dice, que tenga el poder uno solo, al menos cuando todos son iguales.

Por otra parte, todo lo que la ley parece no poder definir, tampoco un hombre podría conocerlo. Pero la ley, 5 al educar a propósito a los magistrados, les encarga juzgar y administrar las demás cosas con el criterio más justo. Y además, les permite rectificarla<sup>584</sup> en lo que, por experiencia, les parezca que es mejor que lo establecido. Así pues, el que defiende el gobierno de la ley, parece defender el gobierno exclusivo de la divinidad y de la inteligencia<sup>585</sup>; en cambio el que defiende el gobierno de un hombre añade también un elemento animal; pues tal es el impulso afecti-

<sup>584</sup> Aristóteles en este pasaje recuerda probablemente un pasaje de PLATÓN, *Leyes* VI 772B. Puede referirse también a la práctica ateniense; después de las reformas de Pericles, cada año se hacía el examen y enmienda de las leyes existentes. Los seis *thesmótētes*, que representaban el poder ejecutivo, revisaban cada año las leyes, haciendo notar las imperfecciones y proponían las leyes nuevas necesarias. La Asamblea, como poder deliberativo, examinaba el estado de las leyes después de la relación dada por los *tesmótetas*; y, si había leyes nuevas propuestas, el poder judicial, bajo la forma de un cuerpo especial, *nomothétēs*, *nomóte-*  
*tas*, tomado de entre los miembros de los tribunales, se pronunciaba sobre las leyes nuevas. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 3, 5; 59, sobre los *tesmótetas*.

<sup>585</sup> Sobre la relación de las palabras, *noús - nómos*, *inteligencia - ley*, o *lógos - nómos*, *razón - ley*, cf. PLATÓN, *Leyes* I 644D-645A; IV 713E-714A. Se explica la ley como una determinación fijada por la razón (*Leyes* 674B). La razón se identifica a menudo con un dios; cf. EURÍPIDES, fragmento 1007: *la razón es un dios en cada uno de nosotros*. Y ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b26 ss., siguiendo a Platón (*República* IX 7, 588C ss.), hace notar que en el hombre hay un elemento divino, la razón, unido a un elemento animal.

vo, y la pasión<sup>586</sup> pervierte a los gobernantes y a los hombres mejores. La ley es, por tanto, razón sin deseo.

6 La comparación con las artes<sup>587</sup> parece ser falsa, porque es malo curarse según normas escritas, sino que es preferible valerse de los que poseen esas artes<sup>588</sup>. Pues estos no hacen nada contra la razón por motivos de amistad, sino que perciben su paga después de haber curado a los enfermos. Mientras que los que ocupan cargos políticos suelen obrar muchas veces por despecho o por favor; también los enfermos cuando sospechan que los médicos, sobornados por sus enemigos, intentan matarlos por afán de lucro, entonces prefieren buscar el tratamiento en los libros<sup>589</sup>. Pero el hecho es que los médicos, cuando están 1287b enfermos, mandan llamar para sí mismos a otros médicos, y los maestros de gimnasia, cuando la practican ellos, a otros maestros de gimnasia, en la idea de que no son capaces de emitir un juicio verdadero al tener que juzgar sobre sus propios asuntos y sentirse afectados por ellos. De mo-

<sup>586</sup> El impulso afectivo, *epithymia*, es ese apetito irracional que busca el goce material. La pasión, *thymós*, es el vivo ardor del sentimiento que hace nacer la energía del querer. Son términos tomados de la psicología platónica; cf. *República* IX 588C ss. El impulso afectivo y la pasión son subdivisiones de la parte sensitiva y apetitiva del alma; cf. *supra*, I 5, 6, 1254b8. Aristóteles hace recordar el pasaje de la *Iliada* IX 553: *La cólera que hincha el corazón en el pecho de los más sabios.*

Véase también, PÍNDARO, *Olímpica* VII 27-31.

<sup>587</sup> Argumento que se presenta también *infra*, III 15, 4, 1286a11 ss. La comparación con las artes, y entre ellas con la medicina, véase también en PLATÓN, *Político* 298A.

<sup>588</sup> Es preferible recurrir a los médicos que a los preceptos de un código medical, pues los médicos perciben sus honorarios gracias a la curación de sus enfermos; su interés coincide normalmente con su arte.

<sup>589</sup> Sobre las sospechas del enfermo sobre la corrupción del médico, cf. PLATÓN, *Político* 298B.

do que es evidente que al buscar lo justo buscan el término medio<sup>590</sup>, pues la ley es el término medio.

Además, las leyes fundadas en las costumbres<sup>591</sup> tienen mayor autoridad y conciernen a asuntos más importantes que las escritas, de modo que aun si un hombre es un gobernante más seguro que las leyes escritas, no lo es más que las consuetudinarias.

Por otra parte, tampoco es fácil que un solo hombre vigile muchas cosas<sup>592</sup>, y por tanto necesitará que los magistrados designados por él sean muchos. Así pues, ¿qué diferencia hay entre que estén en el cargo inmediatamente desde el principio o que el gobernante único los instale de ese modo? Además, cosa que ya se ha dicho antes, si es justo que el hombre virtuoso mande, porque es mejor, dos hombres buenos son mejores que uno. Esto es, en efecto, lo de aquel verso:

*cumdos van juntos*<sup>593</sup>,

y el deseo de Agamenón:

*ojalá tuviera conmigo diez consejeros semejantes.*

<sup>590</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 7, 1132a19 ss., considera al juez como la justicia hecha presente y lo define como un mediador, un árbitro que está a igual distancia de las dos partes. Esta noción del justo medio es muy importante en la ética aristotélica, véase *Ética a Nicómaco* II 5, 1106a26 ss., en la política y en toda su filosofía; véase J. MOREAU, *Aristóteles y su escuela*, [trad. MARINO AYERRA], Buenos Aires, 1972, pág. 197 y ss.

<sup>591</sup> Sobre la distinción entre leyes escritas y leyes fundadas en las costumbres, véase PLATÓN, *Político* 299A. La ley basada en las costumbres equivale en este pasaje a la ley no escrita; cf. *infra*, VI 5, 2, 1319b40.

<sup>592</sup> Cf. EURÍPIDES, *Fenicias* 745. JENOFONTE, *Económico* IV 6; *Ciro-pedia* VIII 2, 11.

<sup>593</sup> Cf. HOMERO, *Iliada* X 224. Y para el deseo de Agamenón cf. *Iliada* II 372, donde se refiere a Néstor.

También ahora hay magistraturas, como la del juez<sup>594</sup>, que deciden soberanamente sobre algunos asuntos en los que la ley es incapaz de precisar, puesto que en los que es capaz, nadie duda que la ley mande y decida lo mejor.  
 11 Pero puesto que unas cosas pueden ser abarcadas por la ley y otras no lo pueden ser, esto es lo que hace que se plantee y se busque si es preferible que mande la mejor ley o el mejor hombre, pues es imposible legislar sobre lo que es materia de deliberación. Lo que objetan no es la necesidad de que sea un hombre el que juzgue en tales casos, sino  
 12 que no debe ser uno sólo sino muchos. Pues todo magistrado formado por la ley juzga bien; y parecería tal vez absurdo que cualquiera con dos ojos, dos oídos, dos pies y dos manos viera, juzgara y actuara mejor que muchos con muchos<sup>595</sup>, cuando también ahora los monarcas se procuran muchos ojos, oídos, manos y pies, pues hacen partícipes del mando a los amigos de su poder y a sus ami-  
 13 gos personales<sup>596</sup>. Ciertamente, si no son amigos, no obra-

<sup>594</sup> Cf. *supra*, III 16, 4, 1287a25 ss.; *infra*, IV 6, 31, 1292a32 ss.

<sup>595</sup> Probablemente Aristóteles tiene en cuenta a JENOFONTE, *Cirope-dia* VIII 2, 10-12, y HERÓDOTO, I 114. Los reyes de los medos y de los persas tenían por todo el país hombres de su confianza encargados de mirar y de escuchar, a quienes se les daba la designación oficial de *ojos del rey*. Esta institución persa está sin duda en el origen de los guardianes del Consejo Nocturno de Platón, cf. *Leyes* XII, 964E, y de los *escuchadores, otakoustai*, de Hierón de Siracusa, cf. *infra*, V 11, 7, 1313b13 ss.

<sup>596</sup> Estas palabras recuerdan al pasaje de la *Iliada* IX 616, donde Aquiles habla a su amigo Fénix. Los reyes de Macedonia a los que daban la dignidad de *amigos del rey* los hacían copartícipes de su poder, les consultaban sobre cuestiones importantes y les encargaban las misiones más delicadas. Cf. DIODORO, XVII 54; ARRIANO, *Anábasis* I 25, 4. Sobre estos amigos, véase PLATÓN, *Epístola* VI 322D, donde recomienda a Hermias de Atarneo que considere a estos amigos como los mejores instrumentos de su poder. Cf. también ISÓCRATES, *Filipo* 80; e *infra*, V 11, 10, 1313b30.

rán según la intención del monarca; pero si son amigos de él y de su mando, el amigo es un igual y un semejante. De modo que si cree que éstos deben ejercer el mando, cree que deben hacerlo también los iguales y semejantes<sup>597</sup>. Estas son más o menos las cosas que se discuten acerca de la monarquía.

Pero tal vez estos argumentos son de 17  
 Casos  
 donde conviene  
 la monarquía  
 absoluta

este modo para unos casos<sup>598</sup>, y para otros no son así. Pues hay pueblos dispuestos por naturaleza a un gobierno despotico<sup>599</sup>, otros a un gobierno monárquico, otros a un gobierno republicano, y eso es justo y conveniente para ellos. Pero el gobierno tiránico no es conforme a la naturaleza, ni ninguno de los otros regímenes desviados; esas formas se producen en contra de la naturaleza. Pero de lo dicho resulta evidente que entre los semejantes e iguales no es conveniente ni justo que uno solo tenga la soberanía sobre todos, ni cuando no hay leyes y él hace las veces de ley, ni cuando las hay, ni cuando un monarca bueno manda sobre buenos, ni cuando el no bueno sobre no buenos, ni siquiera cuando fuera superior en virtud<sup>600</sup>, a no ser de una cierta manera. Cuál es esa 1288a2  
 3  
 manera, hay que decirlo, aunque en parte ya lo hemos dicho antes<sup>601</sup>.

<sup>597</sup> Sobre la igualdad en la amistad, cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 6, 1159b1 ss.; PLATÓN, *Leyes* VIII 837A.

<sup>598</sup> Cf. *infra*, III 17, 8, 1288a31 ss. Y *supra*, III 14, 1, 1284b40.

<sup>599</sup> Es decir, de manera semejante al poder del amo sobre los esclavos. Respecto al *gobierno republicano*, que recoge el término griego *politikón*, es aquel que se relaciona con una *politeia*; cf. *infra*, III 16, 3, 1288a7, 12, y nota *supra*, 138 a pie de página.

<sup>600</sup> Cf. JENOFONTE, *Cirope-dia* VIII 1, 37.

<sup>601</sup> Cf. *supra*, III 13, 13, 1284a3 ss.; y III 13, 24, 1284b27 ss.

Pero, en primer lugar, se debe definir qué es eso de la disposición<sup>602</sup> para el gobierno monárquico, el aristocrático y el republicano. Está dispuesto a un gobierno monárquico el pueblo que de modo natural produce una familia que sobresale por sus cualidades para la dirección política. Está hecho para un gobierno aristocrático el pueblo capaz por naturaleza de producir una multitud de ciudadanos capaces de ser gobernados como hombres libres por aquellos que, por su virtud, son jefes aptos para el poder político. Y es un pueblo republicano<sup>603</sup> aquel en el que se produce naturalmente una multitud de temperamento guerrero capaz de obedecer y de mandar conforme a la ley que distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados según sus méritos.

Cuando suceda, pues, que toda una familia o incluso cualquier individuo llegue a distinguirse por su virtud tanto que la suya sobresalga sobre la de todos los demás, entonces será justo que esa familia sea real y ejerza la soberanía

<sup>602</sup> Sobre este pasaje hay duda sobre su colocación e incluso sobre su autenticidad. Para unos, su doctrina es de origen aristotélico pero no está en su lugar. Para otros, parece claramente una interpolación, una adición posterior que tendría como fin hacer coherente el texto de modo que continuase en el libro VII y no en el IV. No obstante, está muy relacionado con el contenido de los libros I y III, y el tema de la sucesión de las formas de gobierno concuerda con los puntos de vista expresados más adelante en el libro IV 10, 1297b16 ss. La presente descripción de las aptitudes de estos pueblos diversos se justifica en este lugar; hacer resaltar las aptitudes propias del pueblo bien dispuesto al gobierno monárquico, acerca del cual se trata al final del capítulo. Sobre los problemas que presenta este pasaje puede verse la Introducción que hace J. AUBONNET al libro III, «Notice du livre III», y para este problema particularmente la nota 4 de la página 50.

<sup>603</sup> El poder se ejerce sobre personas de la misma raza y libres; cf. supra, III 4, 13, 1277b7 ss.

ranía sobre todos, y que ese individuo único sea rey. Como se ha dicho antes<sup>604</sup>, esto no sólo está de acuerdo con la justicia que suelen proclamar los que establecen los regímenes, tanto aristocráticos y oligárquicos, como democráticos (pues en todos lo consideran digno por su excelencia, pero esta excelencia no es la misma), sino también está de acuerdo con lo antes dicho<sup>605</sup>. En efecto, no está bien matar o desterrar ni tampoco evidentemente condenar al ostracismo a un hombre así, ni pedir que obedezca a su vez. No es natural que la parte sobrepase al todo, y al que tuviera una superioridad tan grande le sucedería eso. De modo que sólo queda obedecer a tal hombre y que ejerza la soberanía no parcial, sino absolutamente.

Sobre la monarquía, qué variedades presenta, y si no conviene a las ciudades o conviene, a cuáles y en qué condiciones, baste con estas precisiones.

Puesto que hemos dicho que los regímenes rectos son tres, de estos será necesariamente el mejor el que esté administrado<sup>606</sup> por los mejores. Tal es aquel en el que sucede que hay un individuo o una familia entera o una multitud que destaca sobre todos en virtud, siendo unos capaces de obedecer y otros de mandar con vistas a lograr la vida más deseable. En la primera parte de este estudio se demostró que la virtud del hombre y la del ciudadano de la mejor ciudad son necesariamente la misma. Es evidente que de la misma manera y por los mismos medios como un hombre se hace

<sup>604</sup> Cf. *supra*, III 13, 8, 1283b20; III 13, 13, 1284a3 ss.; III 13, 25, 1284b25 ss.

<sup>605</sup> Cf. *supra*, III 25, 1284b28 ss.

<sup>606</sup> Se refiere a la totalidad del control ejercido. Cf. *supra*, III 14, 15, 1285b31.

bueno, también se puede constituir una ciudad aristocrática o monárquica, de modo que la educación<sup>607</sup> y las costumbres que hacen a un hombre bueno serán más o menos las mismas que las que lo hacen apto para ser un hombre de Estado<sup>608</sup> o rey.

2 Una vez precisados estos puntos sobre el régimen político hemos de intentar hablar ya del mejor, cuáles son las condiciones naturales de su nacimiento y cómo se establece. [Es necesario que el que pretenda hacer de él un estudio adecuado<sup>609</sup>...]

<sup>607</sup> La educación que debe formarles no consiste en la comunicación de una ciencia, sino la que hace adquirir unos hábitos, una disposición natural, *héxis*; cf. PLATÓN, *Político* 292B, E; 259B. ARISTÓTELES, *supra*, I 7, 2, 1255b20. Educación y hábitos son dos factores que se vuelven a encontrar en V 9, 12, 1310a16. Cf. también VII 13, 13, 1332b10, donde la educación, *paideía*, comprende un elemento de hábito.

<sup>608</sup> *Hombre de Estado* o *gobernante* intenta recoger el término *politikón*, como en III 5, 10, 1278b3, donde lo tradujimos por el *ciudadano* y unas líneas más abajo por el *político*.

<sup>609</sup> Las palabras que están entre corchetes dan fin de una manera brusca al presente capítulo y se encuentran repetidas exactamente al principio del libro VII. Este final del capítulo según unos, o el capítulo entero según otros, sería una adición tardía de un editor que quería indicar con ello sin duda otro orden de los libros de este tratado. Así, algunos editores y comentaristas han colocado los libros VII y VIII inmediatamente a continuación del libro III. En cuanto al contenido del capítulo mismo, la afirmación de que el mejor Estado o el mejor tipo de constitución debe ser una aristocracia o una monarquía tiene poca relación con el desarrollo de los libros VII y VIII, donde no se habla de la monarquía y poco de la aristocracia. Sobre esta cuestión de la diferente colocación de los libros y las razones que hay para ello, remitimos a la Introducción de la presente traducción.

## L I B R O IV

### LAS DIVERSAS FORMAS DE LAS CONSTITUCIONES

En todas las artes y las ciencias<sup>610</sup> que 1 1288b no se limitan a una parte, sino que abarcan por completo un género determinado de objetos, es propio de una sola considerar lo que corresponde a cada género: por ejemplo, qué ejercicio conviene a qué cuerpo y cuál es el mejor (pues al más perfecto y mejor dotado por naturaleza le corresponde necesariamente el mejor ejercicio), y qué ejercicio, en general, conviene a la mayoría (pues también esto es tarea de la gimnástica); más aún, si alguien no desea la constitución física ni el conocimiento adecuados para la competición, será igualmente tarea del profesor de gimnasia y del entrenador proporcionarle al menos esa capacidad. Y vemos que eso mismo ocurre con la medicina, la construcción de barcos, la confección de vestidos y todas las demás artes.

<sup>610</sup> La distinción entre *arte*, *tékhne*, y *ciencia*, *epistémē*, no es siempre clara; cf. *infra*, IV 1, 2, 1288b21 ss.; y *supra*, II 8, 18, 1268b34-38; III 12, 1, 1282b14; VII 13, 2, 1331b37.

**Arthur Rosenberg, un pensador proscrito.**  
Pròleg de “Democracia y lucha de clases en la  
entiguedad”

Joaquín Miras

El autor de la presente obra, que se traduce por primera vez al castellano, es uno de los pocos, verdaderos, grandes pensadores políticos del siglo XX, y un revolucionario. El lector puede quedar sorprendido ante este juicio, e incluso abrigar sospechas por cuanto Arthur Rosenberg, que falleció hace seis decenios, es un perfecto desconocido.

Es cierto, Rosenberg ha sido, desde su muerte, ignorado por todas las corrientes del pensamiento político. Desde luego, por la derecha, pero también por las diversas escuelas y corrientes de la izquierda. Dejamos de lado el olvido en que lo tiene la academia, de la que fue un miembro ilustre. La razón: en primer lugar su radicalidad política y su independencia de criterio político durante todo el periodo que va de 1918 hasta su muerte a comienzos de los cuarenta. En segundo lugar, y esto puede resultar esclarecedor para el lector, por ser uno de los pocos, grandes historiadores cuya obra intelectual se especializa en la investigación sobre la democracia - sobre lo que verdaderamente es la democracia-. La tradición política de la democracia está por completo reñida con el estatismo y con la separación de política y sociedad; con la delegación de la actividad política en élites, y con la falta de participación organizada permanente de los de abajo en política. No faltan razones, pues, para comprender su destierro del mundo intelectual: no sólo el ostracismo en el que lo mantiene la academia y la política burguesa, sino también el silencio y excomunión que hace pesar sobre él la propia izquierda.

Lo cierto es que Rosenberg no ha sido reclamado nunca por ninguna corriente política organizada de la izquierda.

### Breve Semblanza

Arthur Rosenberg nació en Berlín en 1889 y falleció en Nueva York en 1943. Estudió en la universidad de Berlín, donde se especializó en Historia Antigua - Roma y Grecia- y fue alumno de otro gran especialista de la historia clásica, Eduard Meyer. Durante su juventud estuvo alejado del pensamiento de izquierdas, y en concreto, del marxismo, pensamiento al que se aproximaría tan sólo al final de la Primera Guerra Mundial. Antes de la Gran Guerra había llegado a ser ya una figura de primer rango en la universidad del Reich.

Al estallar la Primera Guerra Mundial fue incorporado a la Oficina Central del Ejército, centro de espionaje que ejercía sus funciones tanto hacia el exterior como hacia el interior, verdadero y gigantesco estado dentro del estado, que había sido organizado por el general Ludendorff.

Su incorporación a la plana mayor de los servicios de espionaje lo convertirían en un testigo de excepción, tanto de la guerra y de los movimientos políticos de las diversas potencias y sociedades, como del proceso político y social alemán, observados desde el conocimiento de los entresijos más secretos. Todo esto lo convierte en uno de los autores indispensables para el estudio de la República de Weimar, sobre la que escribiría varias obras.

Al aproximarse el fin de la guerra, el hundimiento del mundo en el que se había educado produjo en él, al igual que en otros grandes intelectuales de la

época, una crisis moral y política. En 1918 se produce un vuelco ideológico. A fines de ese año se incorporaría al Partido Socialista Independiente.

En 1920 ingresa en el Partido Comunista. En esta organización pasa a desempeñar de inmediato cargos de importancia. En 1921 se incorpora al consejo municipal de Berlín, y asiste como delegado al congreso de Jena. Nombrado responsable de las publicaciones del partido, desempeña esta función durante los años 1922 y 23. Cuando se constituye la corriente de izquierdas del partido, Rosenberg se incorpora a la misma.

En 1924 pasa a formar parte del Comité Central, y es elegido diputado. Ese mismo año en el V congreso de la Internacional Comunista pasa a formar parte del ejecutivo ampliado y del presidium de la Komintern.

En 1927 abandona el partido comunista. La razón principal es que, a su juicio, la revolución ha dejado de ser una posibilidad inmediata. Tras ello, existe una apreciación completamente distinta de lo que es el factor subjetivo que impulsa la revolución. La crisis económica sigue abierta en esas fechas, pero las masas han sido derrotadas, desorganizadas enfrentadas entre sí, y la dirección política del partido no puede pretender ser el sustituto de las mismas, ni tiene capacidad de recrear la subjetividad destruida.

La duración de su militancia comunista coincide en sus fechas con la del otro gran estudioso de la democracia, defensor de la tarea de Robespierre y los montagnards, Albert Matthiez, cuya obra Rosenberg admiraba. El trabajo intelectual de ambos sobre la democracia constituye la cima hoy todavía no superada sobre este tema.

Hasta el final de sus días Rosenberg sería, según la expresión acuñada por Luciano Canfora "un comunista sin partido".

Tras su abandono de la militancia comunista organizada, en el caso de Rosenberg, la soledad política, la lucha contra el fascismo, la reflexión sobre la democracia, abordada siempre en clave militante, y luego el exilio, serían los trazos que resumen mejor la vida de este hombre, hasta su muerte [1].

## El presente libro

**Democracia y lucha de clases en la Antigüedad** se publicó en 1921, año en que nuestro autor daba a la estampa también **Historia de la república de Roma** [2].

Tanto este último libro como el texto que nos ocupa fueron escritos para que sirvieran como manuales en la Universidad Popular de Berlín, de la que Rosenberg era docente, a pesar de las críticas que hacía a tal tipo de institución. El público de estas instituciones estaba compuesto por los cuadros y activistas del movimiento revolucionario. Por lo tanto, el lector no debe llamar a engaño: ninguna de estas dos obras tiene como fin la "edificación moral" de los humildes. Ambos libros son textos de alta divulgación histórica, de carácter eminentemente político, que se aproximan a sociedades históricas perfectamente conocidas por el autor como medio para intervenir polémicamente en los debates políticos abiertos en el movimiento revolucionario de la época.

La alta divulgación sobre historia antigua era un género de vieja raigambre en Alemania, y era proverbial el rigor con el que se realizaba. Esta tradición intelectual explica la naturalidad del recurso a la misma por parte de Rosenberg.

Algunos términos utilizados en la obra para referirse a la organización social antigua podrán, quizá, producirnos sorpresa -“capitalistas” por ejemplo-. Pero estas concesiones de vocabulario se quedan en eso. Además no debemos caer en la creencia de que todo concepto que nos parezca moderno sea resultado de una modernización divulgativa, y menos, de “sociologismo marxista”.

Por ejemplo, el texto trata, como una categoría social existente en la Atenas de la época estudiada, de los trabajadores manuales asalariados. No estamos ante una proyección del presente sobre el pasado. Al respecto, leemos en Platón: “-Pues bien, falta todavía, en mi opinión, otra especie de auxiliares cuya cooperación no resulta ciertamente muy estimable en lo que toca a la inteligencia, pero que gozan de suficiente fuerza física para realizar trabajos penosos. Venden, pues, el empleo de su fuerza y, como llaman salario al precio que se les paga, reciben, según creo, el nombre de asalariados.” [3].

Como podemos ver, no sólo el concepto de asalariado, sino también la idea de fuerza de trabajo -*Dynamis*-, se encuentra bien registrada en el pensamiento clásico más conspicuo. El nombre que recibían estos trabajadores asalariados era “*tetes*”.

Si bien la obra tiene como objetivo terciar en las polémicas abiertas en el debate de la izquierda contemporánea, la historia no es forzada para que sirva como justificación de ninguna tesis. La historia clásica ha sido elegida, desde luego, por el dominio que tiene sobre ella el autor; también por las analogías sociales que tiene respecto de nuestra época, que posibilitan que aprendamos de ella.

En primer lugar, el autor trata de salir al paso de lo que él considera una falsa antinomia: la oposición entre democracia y comunismo. Rosenberg no deja lugar a dudas, desde la primera página, respecto de este asunto. La democracia es el verdadero régimen o poder político del proletariado. Y también trata sobre otro cúmulo de problemas políticos de gran importancia. Este prólogo tiene por objeto poner de relieve los diversos debates políticos coetáneos del autor sobre los que se reflexiona a la luz de las enseñanzas de la historia.

Dos temas articulan la obra en su totalidad, el de la política y la democracia, y el de las luchas de clases y, consiguientemente, el de las clases. Ambos asuntos se entrelazan de forma inextricable en el texto, y esto hace que sea algo forzado un tratamiento temático separado de los mismos, como el lector podrá comprobar. Pero en el comentario sobre la obra, trataré por separado ambos asuntos, con el fin de no alargarme más de lo que es mi propósito.

Como he escrito, desde el mismo título, Democracia y lucha de clases hace solidarios los conceptos de democracia y de lucha de clases; y queda claro, también desde el comienzo de la obra, que la democracia surge como consecuencia de la lucha de clases. Democracia es el nombre que recibe el régimen que se instaura como consecuencia de la lucha de clases, cuando la

clase explotada, numéricamente mayoritaria, se constituye en agente político con proyecto político común y reclama el poder para sí.

Pero no sólo la democracia es el resultado generado por la lucha de clases; como leemos en la obra, también la **política** que, como sabemos, tiene su origen en Atenas y en otras ciudades helénicas, surge como consecuencia de la lucha de clases.

En los capítulos 4 y 5 -"Cómo la aristocracia conquistó y perdió el poder en Grecia", y "Inicios del poder de la burguesía en Atenas. Tiranos y tiranicidas"- se narra en primer lugar cómo la aristocracia terrateniente, que había llegado a monopolizar el poder militar, impuso su dominio sobre las diversas comunidades helénicas. Los intereses particulares de las familias aristocráticas se imponían sobre el conjunto de la sociedad, la familia transmitía los privilegios, y la consanguineidad organizaba las relaciones sociales. Y así estaban las cosas en el siglo VI antes de nuestra era.

Sobreviene un nuevo estadio histórico cuando se desarrolla una burguesía urbana que pugna por ser reconocida en plano de igualdad por la aristocracia. Rosenberg cita como primer resultado de esa lucha las leyes de Solón, que garantizan la libertad personal y la propiedad de las tierras de los pequeños campesinos. Es decir, mediante la lucha se alcanza un primer estadio de libertades y derechos. Pero la plutocracia urbana y los pequeños propietarios no cejan en su lucha de clases con el fin de alcanzar los derechos políticos e instaurar su poder político, y, tras la etapa de los tiranos, mediante la lucha, imponen su propio autogobierno directo, que se concreta en el ordenamiento legal elaborado por Clístenes.

Surge así por primera vez en la historia un régimen en el que un determinado conjunto de individuos se reconocen entrecruzadamente los derechos de ciudadanía y el pleno poder decisario o soberanía *-kyrios-* sobre la *polis* o sociedad organizada políticamente: la Igual Libertad. En consecuencia, la sociedad deja de regirse según el interés particular de los jefes de las familias aristocráticas. La sociedad es considerada asunto público: *politeia* -o *res publica*, para los romanos-.

Desaparece el suelo social que había inspirado la epopeya; desde ahora, ya no será verosímil imaginar una guerra originada como consecuencia de la afrenta sufrida por el honor individual de un noble al que le roban la esposa o por cualquier otro asunto de interés particular. El enemigo privado de cualquier ciudadano -"*ejzrós*"; en latín, "*innimicus*"- pasa a ser diferenciado del enemigo público o enemigo común de la colectividad o *polis*- "*polemios*"; en latín *hostis*-, contra el que se puede mover la guerra -*polemós*- [4].

En adelante, paz y guerra, y las demás cuestiones atinentes a la sociedad o *polis*, es decir, aquellas cuestiones que los ciudadanos consideren de interés común, serán asuntos públicamente deliberados y decididos por el cuerpo de ciudadanos -*politeuma*; de *polites*: ciudadano- que ejercen como verdaderos dueños colectivos de la *polis* o *res publica*. Nace así la libertad republicana. Este término es usado en reiteradas ocasiones por parte de Rosenberg en un texto tan breve como este, con lo que se destaca así su importancia (p. e.: pp. 43 y 49).

Hemos dicho que la democracia es el nombre que recibe el régimen en el que los pobres instauran su poder efectivo sobre la sociedad contra los poderosos, y que este poder se constituye como tal mediante la lucha de clases. "(Hay) democracia cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres" [5].

Según el pensamiento liberal la democracia elimina la libertad.

Por el contrario, la posibilidad de una actividad política autónoma por parte de los explotados, es decir, la posibilidad de ejercer las libertades republicanas, resulta imprescindible para la existencia de la lucha de clases, y para la construcción de la clase como tal. La clase surge de la lucha política, y es precisamente la lucha política el elemento determinante que la construye y define como sujeto colectivo real.

Aunque pensando más en abrir una reflexión sobre el colonialismo que sobre el asunto que ahora tratamos, Rosenberg escribe en su libro lo siguiente: "(sin) la posibilidad de una (actividad) política autónoma y de vida económica independiente, los griegos perdieron también el derecho de gestionar por sí mismos sus propias luchas de clases" (p. 56).

Antes hemos visto que, para Rosenberg el origen de la política está en la lucha de clases. Ahora, podemos añadir que, si bien es cierto que el origen de la política está en la lucha de clases, la clase social, como tal, en su plenitud, no se constituye hasta que ha sido capaz de articular su proyecto político. La elaboración del mismo prueba que los individuos que forman parte de ella poseen clara conciencia de su situación y sus necesidades, y se sienten parte de un sujeto colectivo.

Rosenberg desarrolla una concepción histórica constructiva de la clase social. La clase no "es" una entidad basada en una determinada realidad económica y en la experiencia de explotación que la misma genera en los individuos pertenecientes a los grupos subalternos, sino una realidad que se organiza y desarrolla a partir de la lucha política: "Hay unos casos en los cuales los más pobres eran tan sólo los proletarios, hay otros en los que la designación incluye también a las clases medias. Por otra parte, unas veces los más ricos eran sólo los latifundistas, otras veces se incluía también a los agricultores medios, a los artesanos de una cierta importancia etc. Sobre estas luchas de clases en la antigüedad volveremos después con más detalle." (pp. 3 y 4. Ver también pp. 22 y 33).

Como se puede comprobar, para Rosenberg la extensión social de la clase no está determinada a priori por un criterio de demarcación fijo de tipo económico. La extensión de la clase depende de la propia capacidad de los agentes en lucha para atraerse sectores sociales, por supuesto no hegemónicos, pero que no tienen por qué ser obreros manuales a jornal.

La noción de clase de Rosenberg es semejante a la de E. P. Thompson o al Bloque Social de Gramsci. En realidad es la de la propia tradición de la democracia.

La clase, para la tradición de la democracia, ha sido siempre una realidad, práctica, que se construye mediante la lucha política, no una realidad preestablecida de carácter económico. La tradición de la democracia se ha

caracterizado siempre por proponerse la construcción de una amplia alianza entre todos los sectores sociales no plutocráticos que son numéricamente mayoritarios en toda sociedad de clases: el *demos*, el pueblo o bloque social popular. En consecuencia este sujeto colectivo que surge de la lucha contra la plutocracia es un bloque social que tiene la vocación de abarcar a todos los grupos subalternos de la sociedad, para hacerlos protagonistas de la vida política y extender así realmente las libertades republicanas. La clase, el *demos* o pueblo, incluye a la mayoría de la sociedad que hace uso activo de las libertades, y sin esta condición, que es legitimadora de su proyecto, es imposible que logre alcanzar el poder.

La concepción del pueblo como el agente social que protagoniza la lucha de clases por la democracia es fundamental en la caracterización de esta tradición, y allí donde la noción de pueblo no aparece podemos detectar la ruptura o debilitamiento de la misma.

En el texto precitado Rosenberg nos advierte que también la oligarquía es capaz de fraguar en su entorno alianzas amplias que den estabilidad al poder de los plutócratas. Ricos y pobres luchan por la hegemonía social -palabra griega-. Cuando una clase logra aislar a la otra impone su régimen.

Y una palabra más sobre los procedimientos electivos y la libertad en la democracia. La defensa de la libertad de participación política de todo ciudadano llevó a la democracia a hacer que el verdadero procedimiento regular de elección fuese, no el voto, sino el sorteo entre todos los ciudadanos. El voto entre diversos candidatos es, en relación con la práctica democrática del sorteo, un uso oligárquico o aristocratizante: se elige mediante votación nominal a aquel que ha desempeñar un cargo que requiere conocimientos especializados; pero la democracia declara competentes en política a todos los ciudadanos. Por supuesto, para algunos cargos, como verá el lector, la democracia recurría también a las elecciones mediante voto.

Nuevamente se pone de manifiesto que el poder sustantivo de los pobres extiende las libertades republicanas.

Una consideración más. Antes de la existencia de ese régimen político constituido, que se denomina la democracia, ¿qué es lo que promueve su existencia? La misma democracia.

Escribe Rosenberg: "La democracia como una cosa en sí, como una abstracción formal no existe en la vida histórica: la democracia es siempre un movimiento político determinado, apoyado por determinadas fuerzas políticas y clases que luchan por determinados fines. Un estado democrático es, por tanto, un estado en el que el movimiento democrático detenta el poder" [6].

La democracia como movimiento concreto organizado por los pobres que luchan políticamente para conseguir determinados fines: aquí se plantea la génesis de la democracia, sus condiciones de posibilidad, que el libro presente analiza en concreto de forma exhaustiva para Atenas y Roma, y cuyo nacimiento requiere siempre, como ya se ha dicho, de la existencia de las libertades políticas, en uno u otro grado.

Creo que todas estas ideas deben hacernos recapacitar sobre el presente. Por ejemplo, en los diversos análisis sinceros que se han comenzado elaborar

desde la izquierda sobre la transición del franquismo a la monarquía, se echa en falta la reflexión sobre las consecuencias de la carencia de libertades políticas impuesta por la dictadura. Sin las libertades políticas, los sectores obreros organizados en el movimiento obrero entonces existente, y el movimiento popular en general, eran minoritarios; su capacidad de discusión política era muy reducida, su experiencia de poder real sobre la actividad social organizada era muy débil, su capacidad de generar un proyecto democrático capaz de tener en cuenta a la mayoría de la sociedad y constituir un Pueblo, era inexistente. Para resumir, según un léxico clásico, su experiencia y su conciencia como tal clase, era muy escasa. Por ello, no era posible evitar la supeditación popular a las maniobras de los partidos políticos de izquierda que pactaron la transición. Ni la subordinación de estos mismos sectores movilizados a los proyectos políticos de otras fuerzas sociales.

La ausencia de reflexión sobre algo que debería ser evidente revela el patrón ideológico de fondo del que está imbuida hasta las entretelas la izquierda: la particular y tradicional versión de la teoría liberal de elites, que es la teoría de la vanguardia política. Según ésta, la clase es una entidad de tipo económico, un sujeto existente como tal de forma objetiva, al margen de la actividad política. Los resultados políticos dependen, por tanto, de la existencia de una organización moralmente firme, dotada de una dirección política adecuada. Este instrumento, con independencia del estado de la "realidad social" es el cerebro político capaz de conseguir, a través de su mediación, la relación entre el siglo y el día. La tarea que se propone la organización es el esclarecimiento ideológico de las masas y su encuadramiento para la acción según los planes que la vanguardia tiene previstos.

Muy distinta es la interpretación de fondo de Rosenberg. Para él, como vemos en su obra, los pobres -los obreros manuales, los artesanos y tenderos, los pequeños campesinos, etc.- se van auto construyendo como sujeto, en la medida en que se van organizando para la lucha política. Y este sujeto colectivo, acostumbrado a la deliberación y dueño de su experiencia, posee ya en sí la capacidad intelectual de auto dirigirse. Rosenberg dedica buen número de páginas a explicar la actividad política directa del demos.

Por cierto, la teoría de Rosenberg, que es la de la democracia tradicional, es por ello la misma teoría compartida por Marx y Engels, aquellos miembros de la vieja democracia social del 48 que en el Manifiesto proclaman que la finalidad es "(la) constitución del proletariado en clase"[7], y cuya "concepción sobre el partido" era tan poco aceptable para la teoría de elites de la izquierda, que siempre se explicó que Marx y Engels murieron sin haber sido capaces de resolver adecuadamente la cuestión teórica de la organización política del "partido"[8]. Por supuesto en este otro modo "antiguo" de concebir tanto la política, como la lucha de clases y la propia clase social, la democracia y las libertades republicanas dejan de ser un procedimiento instrumental y pasan a ser condición indispensable de la actividad que construye al agente.

Un comentario sobre las condiciones históricas de posibilidad de la democracia. Como ya hemos visto, la articulación de ese bloque de masas organiza a la mayoría de la sociedad en la medida en que es capaz de forjar

un proyecto de sociedad que abarque en su desideratum la solución de las necesidades y de las exigencias, -fines- que "Cuando el desarrollo económico y social alcanza un nivel determinado, (...) surgen (...) con carácter de necesidad" (p. 16). Por lo tanto, es preciso que la mayoría social subalterna, mediante la deliberación política generada al calor de las luchas concretas, se vaya poniendo de acuerdo sobre su ideal ciudadano de vida buena, sobre su noción de felicidad, o *eudaimonia*, es decir, sobre su proyecto de sociedad.

Sin ello no existirá acción pública ciudadana, pues nadie puede actuar desde el vacío intelectual de fines públicos concretos, ni siente necesidad de protagonizar su propia acción, mancomunándola con la de los demás, para no dirigirla hacia objeto común alguno. Ni es, por definición, posible la propia praxis sin la existencia de un fin o meta.

El fin concreto, es decir, el proyecto de sociedad, tan sólo posible como realidad operativa si es consecuencia de la praxis y de la deliberación pública organizada de una mayoría activa, es lo que desarrolla y amplia al movimiento político, lo vivifica, y lo pone en condiciones de alcanzar el poder político soberano.

Viceversa, cuando un régimen político constituido ya no alcanza a articular un proyecto social que dé solución concreta a los problemas de la mayoría, esa mayoría se disgrega, y el régimen se hunde, tal como explica Rosenberg que le sucedió a la democracia ateniense, según leemos en el libro.

Rosenberg nos presenta resumidamente el ideal histórico de vida buena, de felicidad o *eudaimonía*, desarrollado por el demos ateniense (pp. 25 y 26). Este ideal de vida feliz no consiste en la obligación de compartir creencias doctrinales o ideologemas, tales como, por ejemplo, el de la perfección del mercado para regular el intercambio humano, propuesta que, sin la regimentación permanente del mercado por el parte del poder público y sin la previa confiscación de los ricos, es una apología de la *heteronomía* o supeditación del individuo a fuerzas ajenas a su voluntad, y una afrenta al sentido común. El ideal de vida buena, llevado a la práctica por la democracia consiste en poner las condiciones para que los pobres puedan disfrutar libremente de la vida; condiciones de vida materiales: alimentos, dinero o tierras suficientes para vivir dignamente. Tiempo libre para disfrutar, y hermosos edificios bien dotados de instalaciones, donde estar y hacer: el gimnasio, el teatro. En este proyecto, las libertades políticas no son concebidas como un simple medio que posibilite la libertad privada de usos y costumbres y la disposición de recursos materiales, sino también como un bien en sí cuyo ejercicio garantiza el desarrollo de la individualidad. El texto clásico que mejor resume el ideal de vida democrático, es decir su ideal de *eudaimonia* o felicidad, se encuentra en el célebre discurso fúnebre de Pericles, en el que el orador desarrolla lo que es la democracia [9].

Los demócratas atenienses, "que consideran que no hay otra fiesta que la del cumplimiento del deber, y que una tranquilidad ociosa es mayor adversidad que una actividad en medio de dificultades", "disponen de la absoluta propiedad de su mente" [10], pues, como reza el famoso discurso de Pericles, para la democracia "la felicidad se basa en la libertad" [11].

Al igual que las demás variantes del republicanismo clásico, y de todo verdadero republicanismo, la democracia se basa en la necesidad antropológica que tiene todo ser humano de protagonizar su vida y convertirla en activa. La actividad es considerada por el pensamiento de la antigüedad clásica el único medio para conseguir la felicidad. Así lo expone Aristóteles en la Ética nicomáquea; para el estagirita existen tan sólo dos monstruosidades morales, insondables e inexplicables; una, la del que elige libremente orientar su acción hacia el mal y halla en él, en cuanto tal mal, su satisfacción; otra, la del que adolece de asceneia, -"astenia"- de indolencia, de incapacidad y rechazo hacia toda actividad [12]. Para el común de los griegos, dentro de la necesidad de comportarse como individuos activos para conseguir la felicidad, la política misma constituye la actividad eminente en el desarrollo y realización de todo individuo, y el ejercicio ciudadano de la libertad pública es un bien en sí mismo.

También para los romanos la actividad es el fundamento de la felicidad, y en la República de Cicerón, por ejemplo, encontramos puesto en boca de Escipión el elogio de la vida activa política.

El texto de Rosenberg se extiende sobre el gusto por la política de los ciudadanos atenienses y romanos

Tanto la política, esto es, el ejercicio de la libertad republicana y la ciudadanía, como la democracia no son teorías ahistóricas elaboradas por la mente humana a partir del análisis de una hipotética naturaleza humana, o de un a priori trascendental del intelecto humano. Tal y como lo presenta Rosenberg, la democracia, como la misma política, es una tradición intelectual cuya génesis histórica, singular, es consecuencia de las luchas de clases en la Antigüedad griega. Desde entonces, esta tradición se ha perpetuado en la historia de la humanidad debido a que su potencia libertadora ha seducido e inspirado a los oprimidos a lo largo de la historia en muchas de las ocasiones en las que estos han luchado contra la dominación y la explotación, y han buscado en esta tradición ideas a partir de las cuales elaborar soluciones originales adecuadas a su momento histórico.

Por ello, la democracia no es un conjunto de reglas, sino un movimiento organizado, histórico, dotado de un proyecto social histórico, que posee conciencia de pertenecer a una tradición intelectual de lucha en cuyas ideas se inspira el movimiento.

Y para concluir sobre la necesidad de que cualquier proyecto realista de democracia se asiente sobre una concepción compartida de vida buena, unas palabras más. Salvo en las pizarras de ciertos filósofos académicos dedicados a la elaboración de una teoría política, irrisoriamente ahistórica, a la que presentan como republicanismo, no ha existido nunca en la historia ningún verdadero proyecto político republicano que no haya propuesto en concreto la ciudadanía el uso de las libertades republicanas para organizar la sociedad conforme a un determinado proyecto de vida buena colectiva: conforme a una alternativa de sociedad concreta. No existe sombra si no hay cuerpo, ni ejercicio de las libertades ciudadanas si no es para postular un proyecto común. El castigo de esa teodicea, elaborada a partir de la abstracción de los fundamentos doctrinales de la religión liberal, cruzados con postulados de ciudadanía, es el propio de todo animal híbrido, la esterilidad; semejantes

teoremas jamás hallarán el medio para bajar del Sinahí y encarnarse en la realidad.

Otro rasgo perenne de la tradición democrática, compartido también por las otras corrientes republicanistas, es su antiestatismo. Si releemos la definición de Rosenberg extraída de Democracia y socialismo, podemos ver en ella que la existencia de un “estado” democrático impone precisamente la abolición de la burocracia de estado, y su sustitución como estado por el propio movimiento político ciudadano. El estudio sobre el funcionamiento de la democracia ateniense es buena muestra de ello. La tradición política clásica carece de estado; no estatistas eran Aristóteles, Platón, Tucídides, Cicerón y Tito Livio, por poner ejemplos antiguos [13]. Y antiestatistas conscientes, por vivir en el periodo histórico en el que ya existía el estado, eran, por ejemplo, Locke, Rousseau, Jefferson y Robespierre; también Marx y Engels [14].

La sociedad no se divide en dos ámbitos en uno de los cuales se circunscribe la actividad política y la ciudadanía, mientras el otro, la sociedad, queda al margen, y se ordena por el código civil. Por supuesto, la fuerza armada debe estar formada por la misma ciudadanía. La Atenas que nos hace revivir Rosenberg es ejemplo de todo esto.

### Lucha de clases / clases sociales

Desde el comienzo de su libro Rosenberg declara: “La teoría según la cual la lucha de clases constituye el fundamento de todo proceso histórico encuentra sin duda alguna su mejor confirmación en la observación del mundo antiguo” (p. 4). El libro entero es una prueba fehaciente de esta frase. La declaración adquiere para nosotros doble valor: por una parte, un especialista del mundo antiguo contradice la opinión de toda una corriente historiográfica contemporánea que, sin negar el fenómeno de las luchas de clases, lo limita al siglo XIX, o, a lo sumo, lo extiende hasta el siglo XVIII. Basta aproximarse a las fuentes escritas de la Antigüedad griega y romana, aún sin ser un especialista, para poder encontrar expuesta, con toda conciencia, la lucha de clases. De Aristóteles a Tucídides, de Tito Livio a Cicerón, las luchas de clases asaltan al lector con toda su crudeza e importancia histórica central.

Pero Rosenberg se enfrenta también con la teoría tradicional de la historiografía de la izquierda que desarrolla una explicación evolutiva y ordenada de la historia: la teoría de los modos de producción, según la cual, además, las luchas de clases determinantes en la Antigüedad fueron entre esclavos y dueños libres.

Rosenberg escribe con cautela sobre esta cuestión; aún cuando discute los fundamentos de esta teoría no usa la expresión “modo de producción”. E incluso, cuando comienza a tratar del asunto, refiriéndose a ese tipo de periodización de la historia, escribe: “No hay nada de inexacto, en sí mismo, en una distinción semejante de períodos históricos: durante la antigüedad la esclavitud desempeñó un papel determinante, así como lo tuvo la servidumbre de la gleba en el medioevo” (p. 4). Sólo que a continuación, como podremos leer, resume una gran cantidad de datos empíricos todos los cuales desmienten esa frase.

En primer lugar Rosenberg, que sigue la investigación histórica de su maestro [15] sobre la esclavitud, rechaza que en la Antigüedad la actividad productiva estuviese mayoritariamente organizada bajo el régimen de la esclavitud. En Atenas y en Roma hubo esclavos; hubo también, en no menor número, siervos de la gleba, pero el contingente más numeroso de los trabajadores estaba constituido por los ciudadanos libres pobres: jornaleros, pequeños artesanos y comerciantes, marineros y transportistas, pequeños campesinos, etc. (pp. 3 y 4). La esclavitud no determinó la producción material de la Antigüedad.

Además de destacar la existencia simultánea de diversas formas de organizar las relaciones de producción, durante la Antigüedad, y de recalcar que, sin embargo el trabajo libre fue siempre mayoritario, Rosenberg explica que la esclavitud no fue de "más a menos" -de lo "antiguo" a lo "nuevo", de la oscuridad hacia la luz-, sino que, aún siendo minoritaria, creció entre el 200 a. n.e. y el 30 a n.e., que es cuando llegó a ser más numerosa, después de lo cual, una vez instaurado el Imperio romano, retrocede hasta casi desaparecer. Con lo cual, la esclavitud deja de poder ser la causa explicativa de la caída del Imperio.

Tampoco la servidumbre de la gleba es la característica propia del feudalismo, pues, no sólo existió desde los tiempos más remotos de la Antigüedad, sino que, como explica Rosenberg, a partir del 300 d. n. e. se convierte en la forma de organización del trabajo mayoritaria del Bajo Imperio, al que todavía le quedaba más de siglo y medio de existencia.

Precisamente a partir del 300 d. n. e., cuando ya hace mucho que no existe esclavitud, se abre el que, según Rosenberg es el periodo de explotación de la fuerza de trabajo más cruel de toda la Antigüedad (pp. 4 a 7 y p. 54), organizado bajo el tipo de relaciones sociales de servidumbre, y la dureza de la explotación es tan extrema durante este periodo que llega a ser una condición muy importante para la caída de Imperio Romano.

En resumen: la esclavitud, relación social minoritaria y no central en el mundo antiguo, y régimen de explotación menos duro que la servidumbre de gleba. Desaparición de la esclavitud durante la Antigüedad y desarrollo de la servidumbre, también durante este periodo. Coexistencia entre sí de estos dos tipos de relación social, y de ambos con el trabajo libre explotado, que era mayoritario. Estas ideas refutan la teoría histórica evolutiva de los modos de producción que queda despojada de todo valor heurístico.

Queda la lucha de clases como explicación del cambio histórico, y esta es, como sabemos, la teoría firmemente apoyada por Rosenberg. Además Rosenberg defiende que las luchas de clases determinantes de la historia de la Antigüedad no se produjeron entre esclavos y amos, sino entre ciudadanos libres pobres -el demos, la plebe-, y los ciudadanos ricos -los oligoi, los patricios-, tal y como aparece en Aristóteles, en Tucídides o en Tito Livio. Fueron los ciudadanos pobres los que, haciendo uso de sus libertades, lucharon por imponerse políticamente en estas sociedades: el demos en Atenas, la plebe en Roma. Estas luchas fueron durísimas, y a menudo se ejerció en ellas una violencia extrema [16], sin la cual los ricos no hubiesen tolerado que la mayoría pobre utilizase las libertades para imponer su opinión mayoritaria y ejercer la soberanía.

Otro de los temas relevantes que aborda Rosenberg es el del clientelismo político. Al analizar la democracia romana, Rosenberg la caracteriza como una democracia que llegó a existir gracias a las luchas del pequeño campesinado. Los jornaleros del campo y el proletariado urbano romano no fueron, en este caso, fuerzas sociales con protagonismo en el empeño de instaurar un poder popular. Ambos sectores sociales estuvieron siempre bajo la tutela ideológica y el patronazgo de los grandes terratenientes y plutócratas (p. 46). El proletariado romano llegó a vivir a expensas de las dádivas que las grandes fortunas personales y el poder político realizaban. Este concreto caso histórico somete a nuestra consideración un problema político: las consecuencias de una ciudadanía pobre, sin organización ni proyecto político autónomo sustantivo: una “democracia prologárquica”. Aunque de hecho, tal como se autodefine la propia tradición de la democracia, esta no sería una democracia: hay democracia cuando la soberanía pertenece a los pobres.

El hecho histórico es que los más pobres se subordinaron al poder de los patricios, mientras los pequeños propietarios de la tierra lucharon por imponer un poder popular.

Al tratar sobre este asunto político, Rosenberg sigue un hilo de pensamiento de larga tradición, que proviene del republicanismo clásico, en general, pero que resulta particularmente del gusto del republicanismo no democrático, y que valora los posibles peligros que entraña la posibilidad de que los pobres accedan a las libertades políticas y a la soberanía. Uno de los argumentos de esta rama republicana para negar la ciudadanía a los pobres era precisamente que, al tener que someterse a los poderosos para poder vivir, los pobres subordinarían su capacidad soberana a la voluntad de su amo. Quien tiene amo, no es libre; quien no es libre no debe ser ciudadano. Por supuesto, esta argumentación tenía también otro “cuerno” argumental: si son tan pobres y tienen la ciudadanía, pueden usarla para explotar a los ricos. Pero esta segunda argumentación no ofrece dificultad para Rosenberg, quien estaría de acuerdo con la medida. La tradición de la democracia asume la expropiación de los ricos con el fin de proteger la libertad, la independencia y la ciudadanía de los pobres.

Por lo demás, el ejemplo clásico no se encaminó por esta senda. Por ello, tanto para los demócratas como para los republicanos no democráticos, siempre el clientelismo de la Antigüedad resultó un fenómeno que causaba desazón, por los interrogantes que planteaba a la posible liberación política el comportamiento de los más pobres.

El debate histórico sobre el clientelismo no es un retazo del pensamiento pasado, banalmente doctrinal en nuestros días, ni la consecuencia de un simple prejuicio social. En la actualidad, sabemos, por ejemplo, que cuando se habla de cerrar centrales nucleares los primeros que ponen el grito en el cielo son los trabajadores de las centrales. Que cuando se habla de la insostenibilidad del modelo de desarrollo y consumo actual, y de la consiguiente locura de la existencia del automóvil particular, por ejemplo y entre otras cosas, son los trabajadores de la automoción los que se sublevan. Que resulta aceptable trabajar en la producción de barcos de guerra, con tal de poder conservar el puesto de trabajo -... ¿y en la producción de minas antipersona?-. Y que los trabajadores defienden la competitividad como

medio de proteger y crear nuevos puestos de trabajo, lo cual implica aceptar que los asalariados entramos en una carrera de competencia con otros asalariados -del mismo país o de otro, es lo mismo-, y que gracias al esfuerzo por competir, serán cerradas en alguna parte otros puestos de trabajo. El clientelismo sigue existiendo y el proletario sigue votando muchas veces con su patrono en la actualidad.

La causa de estas actitudes clientelares, hoy como hace dos mil años, y mucho más que hace treinta, cuando se vivía mejor y con más seguridad, es la miseria potencial, la desesperación respecto de la existencia de otras alternativas, la particular debilidad en la que queda el trabajador en la nueva etapa de globalización capitalista. No el poder y el bienestar de la "aristocracia obrera". La reconsideración sobre el clientelismo se abre a la crítica de esta otra interpretación histórico política, más reciente, del movimiento revolucionario. Convendría, por tanto, retomar el hilo de reflexión propuesto por esta tradición para extraer conclusiones para la democracia y poder repensar los objetivos que los asalariados se plantean.

Qué tipo de objetivos se pueden pensar como alternativos frente a las dificultades y contradicciones que genera hoy la consigna del pleno empleo.

En primer lugar hay que evitar que la reivindicación siga confundiendo la aspiración al trabajo como una actividad y un derecho ciudadano con la aspiración al puesto de trabajo asalariado. Esta aspiración a la relación salarial es una aspiración a la explotación y a la venta voluntaria de sí mismo, y está en contra de las libertades democráticas y el pleno desarrollo de los derechos de ciudadanía, conviene repetir lo obvio. Por supuesto, en la realidad, para los asalariados, ser explotados es la única posibilidad de encontrar trabajo y de subsistencia. Pero esto no puede dar lugar a la apología de la relación salarial, sin que esto implique renuncia a luchar por la mejora salarial o de las condiciones de trabajo.

En segundo lugar la reivindicación, sin más, de la creación y del mantenimiento de puestos de trabajo impide elaborar los más elementales criterios de discriminación para juzgar sobre la propia bondad o perversidad de la actividad productiva concreta. Y determinadas actividades atentan, de una u otra forma, contra el derecho universal a la vida de las personas.

En tercer lugar, esta reivindicación se tiñe de coloración particularista o nacionalista, sobre todo en las formulaciones que insisten en la mejora de la competitividad de la fuerza de trabajo, pues, como he indicado, éstas medidas van en contra de otros trabajadores cuyos puestos de trabajo desaparecerán: los enfrentan y hacen competir entre ellos por el puesto de trabajo. Esta reivindicación tampoco es universalizable.

El movimiento popular debe ser capaz de plantear objetivos de lucha concretos, que no entren en contradicción con sus propios principios, y, que, por lo tanto, sean universalizables. Las reivindicaciones no universalizables que acarrean consecuencias contra derechos de otras personas, entrañan dilemas morales para toda fuerza cosmopolita o internacionalista, y amenazan su propia razón de ser.

La crítica contra el objetivo indiscriminado del pleno empleo es de fuste, pero puede resultar muy desconcertante para quienes procedemos de unas

determinadas tradiciones políticas, pues en apariencia nos deja inermes y sin capacidad de acción concreta. Además, el lector que busque en este libro un medio para la reflexión política puede sentirse insatisfecho ante un discurso que desarrolla tan sólo la "*pars destruens*" del argumento. Por eso, antes de concluir este punto, deseo referirme a otros posibles objetivos concretos, sobre los que se debate desde hace ya tiempo.

Estos objetivos se inspiran en los principios de la tradición republicano democrática, plebeya, y muy en concreto, el principio de universalización de la ciudadanía. Este principio no tiene su origen en Grecia, ciertamente. En primer lugar, fueron el pensamiento y el derecho romanos los que desarrollaron el principio de la universalización de la ciudadanía y de sus derechos, así como un concepto fuerte de Humanitas. Y sobre todo, estas ideas fueron convertidas en principios políticos operativos, de aplicación inmediata e imprescriptible, por el pensamiento democrático, jacobino, de la Revolución Francesa, con su Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.

Las metas plausibles para el presente del movimiento obrero de nuestra época deben ser políticas, y por tanto universales, tal como lo fueron siempre sus objetivos tradicionales: la sanidad, la jubilación, la instrucción pública, la regulación de la jornada laboral o la seguridad en el puesto de trabajo, y no digamos la socialización de los medios de producción y cambio. Todas las metas que se alcanzaron, fueron conseguidas mediante la lucha y la imposición política directas. Mediante la huelga general y demás acciones de índole política, se forzó a legislar sobre esos objetivos a los poderes públicos. No fue la negociación entre los "agentes sociales" la que alcanzó esos resultados. La lucha por la adquisición o conservación de esos mismos objetivos sigue teniendo en el presente plena vigencia.

Creo que existe un objetivo de carácter político, que debe ser tenido en cuenta y discutido en el actual movimiento obrero y ciudadano. Este posible objetivo político nuevo se asienta sobre la defensa de los derechos políticos de los ciudadanos, y en concreto sobre el derecho universal a la vida. Es la Renta Básica, o subsidio mínimo ciudadano garantizado por nacimiento. Para quienes sientan la denominación de Renta Básica como algo alejado a la propia tradición, deseo recordar que ya en los años 80 el grupo del senador italiano, comunista independiente y ferviente antiatlantista, almirante Nino Pasti, presentó en el parlamento de la Primera República Italiana una propuesta de ley sobre el Salario Social, que iba en esta dirección, propuesta hoy sostenida por el original movimiento de base italiano los COBAS.

Frente a los argumentos que se esgrimen ante esta nueva propuesta, que son *ad hominem* y no sobre la consistencia de la misma, -fundamentalmente el peligro de parasitismo social a que podría dar lugar una renta de este tipo- cabe recordar que todas las justas reivindicaciones históricas del movimiento obrero ofrecen la posibilidad de un abuso por parte de minorías de explotados, sin que ello haga aconsejable arrojar el niño con el agua sucia de la bañera: la universalización de la sanidad beneficia a gentes que defraudan al fisco y no la pagan pero gozan de sus prestaciones. El seguro de desempleo sirve a gentes que, mientras lo cobran, trabajan en la economía sumergida. Incluso la reivindicación de derecho al propio puesto de trabajo es utilizada

por algunos, que trabajan horas extraordinarias, o que no trabajan con la calidad debida.

Además, la renta básica, al contrario que el salario, no es una retribución por la explotación a la que se somete el trabajador. La renta básica otorga libertad a los ciudadanos pobres en la medida en que los libera de la necesidad imperativa de vender su fuerza de trabajo en las peores condiciones, apremiados por las necesidades inmediatas. Es una medida concreta, parcial ciertamente, pero que prefigura uno de los rasgos que ha de poseer el futuro según el desideratum de la democracia: ser el reino de la libertad; la situación en la cual todos los individuos son dueños de su propia capacidad práctica, y por tanto, de sí mismos: son libres. Reciben según sus necesidades, pueden dar según las capacidades que libere la renta percibida.

La existencia potencial de una actividad colectiva, técnica e intelectualmente cualificada, desconectada de la disciplina impuesta por los mercados controlados por el gran capital, en el mismo corazón de la economía capitalista, podría ser una condición de posibilidad, a añadir a otras, que auspiciase la gran Reforma Moral -para denominarlo con la fulgurante expresión de Gramsci-, esto es, la creación de una nueva cultura o *ethos*, imprescindible para la organización capilar de la ciudadanía como Pueblo. El desarrollo de un proyecto político democrático, de ruptura revolucionaria con el capitalismo resulta inherente al desarrollo de una cultura nueva, basada en la autonomía de *ethos* respecto al del mundo capitalista. Tanto la historia del clientelismo como la experiencia ya clausurada del movimiento obrero surgido del Proyecto de Gotha -socialdemocracia y comunismo- ponen de manifiesto esta necesidad.

El temor a que un subsidio de ciudadanía produzca el parasitismo está en contradicción con la antropología propugnada como propia del ser humano por la tradición de la democracia. También con las actitudes antropológicas, reales, activas, desarrolladas por todos los grupos dirigentes de la historia, nada remisos a enseñorearse activamente de su mundo y a protagonizar su propia vida activa. Por el contrario ese tipo de comportamientos parasitarios es el propio de esclavos y de clientes: de quienes saben que no son dueños del mundo y no se atreven ni a soñar con ello. Así sólo cabe pensar en "aprovecharse".

Pero la vieja máxima proletaria según la cual los proletarios no tienen patria - no tienen mundo, no tienen comunidad, no tienen hogar-, es una invitación, no al abandono y a la pereza, sino a la praxis: a la creación del propio "mundo" -del propio "todo ordenado", del propio "*kosmos*"; de la propia *Civitas* u "*Ordine Nuovo*".

La razón de ser de la democracia es, precisamente, que nosotros, la plebe, afirmamos poseer las mismas capacidades y facultades antropológicas que ejercen los que dominan el mundo. No estamos hechos de otro fuste.

Para terminar con esta presentación, dos notas sobre sendos temas tratados por Rosenberg, a los que ya nos hemos referido de pasada anteriormente: la falta de proyecto político real, colectivo, como causa de la derrota del demos, y el colonialismo.

Al tratar de la derrota de la democracia ateniense Rosenberg explica que no fue la guerra con el exterior la que acabó con el régimen democrático, sino la aparición de un problema de ámbito territorial superior, que atenazaba a toda la Hélade, y que resultaba mucho más urgente solucionar para las polis cuya actividad productiva era fundamentalmente agraria: la mayoría de ellas. El problema era la sobre población y la consiguiente escasez de tierras de cultivo que permitieran dar de comer a toda esta población. El régimen político asentado en un territorio reducido como la polis no estaba en condiciones de dar salida a este problema panhelénico. Se necesitaba poner de acuerdo a toda la población griega afectada sobre un nuevo proyecto a la altura del problema, e instrumentar medios políticos nuevos, para darle salida. El principio de la democracia, hubiese podido organizar a todos los pobres de la Hélade en torno a un proyecto concreto, elaborado por ellos, pensando en sus necesidades. Pero las fuerzas democráticas que hubiesen podido encabezarlo, el demos ateniense, rechazó esta posibilidad y dio la espalda al problema de la subsistencia de cientos de miles de personas.

Otras fuerzas políticas afrontaron la situación. Fueron capaces de articular una salida para este problema, atrajeron hacia sí a la mayoría de la población, y ascendieron al poder: es el caso de la monarquía macedonia. A partir de este momento era cuestión de tiempo la derrota de la democracia, carente de un suelo social a la altura del nuevo escenario político.

Entonces como en el presente, todo proyecto político que pretenda desarrollarse y perpetuarse ha de ser capaz de servir de alternativa a las nuevas demandas, aspiraciones y problemas de la población; eso supo hacerlo el fascismo durante los años veinte y treinta [17], y ha sabido hacerlo la plutocracia actual, lo mismo que las fuerzas contrarias a la democracia durante periodo helenístico. No la democracia ateniense. Una lección para nosotros.

También la democracia romana se hundió por su incapacidad para poder formular un proyecto colectivo que abarcara a todos los pobres del imperio. Puesta en retroceso tras la constitución de Roma como imperio, la democracia se refugia, tal como nos explica Rosenberg, en la vida municipal o local. Encerrada en ese ámbito, cada comunidad perdió la perspectiva de los problemas y tendencias que se generaban a nivel global, y, lo que es más grave, cada comunidad perdió la relación con las demás. Cuando, a partir del 300 d. n. e. el poder imperial absoluto se enfrenta con las comunidades municipales para reducirlas políticamente y convertir en siervos de gleba a la ciudadanía, este poder despótico central hubo de enfrentarse tan sólo con una multitud de comunidades aisladas de las demás, incapaces de ponerse en relación con las otras, carentes de proyecto alternativo y faltas de la vieja experiencia militar de la ciudadanía armada, propia del periodo republicano.

Nuevamente el localismo del proyecto de la democracia fue derrotado por el proyecto de la plutocracia, capaz de plantear alternativas para un ámbito geográfico superior, fundamentadas en la percepción de problemas generales, que proponían soluciones a los mismos y las utilizaban en beneficio del propio proyecto, a la vez que utilizaban los recursos generados por la nueva situación para sofocar y destruir las democracias locales.

Desde luego, como narra Rosenberg, a su vez, estas poblaciones sojuzgadas pudieron vengarse del imperio. Cuando las fuerzas armadas del imperio, de origen bárbaro, se sublevaron contra el emperador, nadie salió en defensa del antiguo orden tiránico: se depuso al emperador, y este fue el final del imperio. Pero esto no resta dramatismo a la derrota y pérdida del poder democrático instaurado por la plebe.

Ambos ejemplos poseen una particular fuerza para nosotros, en un momento en que el capitalismo utiliza las posibilidades que le da la nueva etapa de mundialización económica para vaciar de poder los viejos estados nacionales y quebrantar de esa manera las restringidas capacidades de intervención y control democráticos sobre el capitalismo que estos poseían.

Y paso a referirme al último, pero no menos importante, asunto político sobre el que Rosenberg nos propone una reflexión a partir de la historia. El colonialismo. El libro parte del grave problema que el crecimiento demográfico planteó al mundo helénico a partir del siglo IV. La solución única era la conquista de nuevos territorios. De entrada Rosenberg se distancia moralmente de este tipo de soluciones: "Que esto actualmente nos pueda parecer bien o mal, es otra cosa. Nosotros debemos limitarnos a discernir las fuerzas económicas propulsoras que marcaron la vida política griega" (p. 49)

Una vez hecha esta salvedad, Rosenberg contrasta las repercusiones que tuvo la colonización desarrollada bajo la hegemonía de la monarquía macedonia con las consecuencias que hubiese podido tener una colonización organizada por la democracia; y les da diferente nombre: "colonización" e "imperio". Comienza registrando lo que ocurrió históricamente, la colonización imperial: "En los países coloniales, es decir, en Asia y Egipto, algunos centenares de miles de griegos se contraponían como casta dominante a varios millones de personas pertenecientes a las poblaciones locales". Este modelo es análogo al del imperialismo del siglo XX: "Los griegos ocupaban en Egipto, Siria y Persia una posición análoga a la que gozan actualmente los ingleses en la India y en el propio Egipto (...) Existía tan sólo una casta de amos de carácter militar, burocrático, capitalista, feudal" (p. 54). Esta situación histórica resulta ilustrativa del proyecto imperialista coetáneo de Rosenberg, y de sus consecuencias.

Frente a él pudo haber existido otra forma de colonización, no basada en la explotación de la fuerza de trabajo de los nativos: la de los pequeños campesinos o pequeños productores independientes: "Si los griegos del siglo IV hubiesen conquistado un territorio, aunque hubiese sido relativamente pequeño, pero lo hubiesen colonizado verdaderamente, y allí, después, se hubieran ganado la vida con su propio trabajo, estos hubieran podido conservar incluso a lo largo del tiempo sus conquistas. En cambio habían conquistado (...) un imperio gigantesco" (p. 54. Negritas añadidas). Pero lo cierto es que la conquista de tierras se desarrolló a partir de un proyecto no democrático, y la consecuencia fue la aparición de una organización político social análoga a las desarrolladas por el capitalismo imperialista.

También en la valoración de las consecuencias del imperialismo encontramos una diferencia en relación con otras opiniones; el imperialismo no es la base a partir de la cual la clase obrera, y los explotados de la metrópoli, en general, pasan a vivir mejor: "Pero para el pueblo griego en su conjunto la copiosa

abundancia que le llovía del cielo no le resultó ninguna bendición" (p. 54). El proletariado griego no era el beneficiario de ese imperio -"no (lo) podía utilizar económicamente"-. Es más, quedaba aislado de los helenos que participaban de la acción colonial de conquista con quienes dejaban de compartir su posición material. Este análisis vuelve a apartarse de la interpretación tradicional sobre la "aristocracia obrera". La historia de Europa en el siglo XX muestra cómo una de las consecuencias de los imperios coloniales es que las clases obreras queden aisladas de unas clases medias que encuentran posibilidades de ascenso en la administración colonial, lo que redunda en el empeoramiento de las condiciones de vida de los más explotados. El algodón colonial sólo produjo un aumento de la industria textil inglesa, no la mejora salarial de los obreros, ni la de sus condiciones de trabajo. Y, para referirnos a la aventura colonial del presente, desde luego, será la ciudadanía estadounidense la que pague la factura de la guerra imperialista desatada sobre el Irak, mientras que los eventuales beneficios que pudiera reportar esta aventura, en caso de haberlos, irían a parar al bolsillo de la oligarquía plutocrática estadounidense.

Tres elementos deben ser destacados para poder comprender el interés de Rosenberg por este tipo de colonización no imperialista.

En primer lugar la existencia de democracias coloniales coetáneas a la escritura del libro. Desde fines del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX, en determinadas colonias anglosajonas -p. e. Australia o Nueva Zelanda- se instauraron poderes democráticos de fuerte cariz anticapitalista. Precisamente en su último libro, *Democracia socialismo* (1938), Rosenberg pormenoriza las características de estas democracias anticapitalistas -valga el pleonasmico-, que él registra entre las "democracias vitales", es decir, en el grupo de regímenes democráticos verdaderos, porque se han constituido como consecuencia de la movilización popular y se sostienen mediante la participación activa y directa de la ciudadanía pobre, que actúa guiada por un proyecto político autónomo. En estos regímenes las burocracias centrales son muy débiles y los poderes locales, municipales, abiertos a la participación ciudadana directa, son el fundamento del poder político.

La base social de estas democracias era precisamente la masa de pequeños cultivadores independientes, que trabajaban la tierra directamente, sin la "colaboración" de población nativa alguna. Eran sociedades basadas en la pequeña propiedad de la tierra, que no explotaban fuerza de trabajo ajena. Estos regímenes eran verdaderas repúblicas y verdaderas democracias. Rosenberg sintió siempre simpatía por este modelo político de democracia campesina de pequeños propietarios, uno de los posibles de la tradición de la democracia, que existió en la Antigua Roma, etc. Por supuesto, Rosenberg muestra en su obra, al analizar el caso de Roma y el de ciertas polis griegas, que estas sociedades sí han existido en la historia; dejó aquí la referencia a este debate político historiográfico marxista.

Por qué la atracción por este modelo de democracia. Porque como en todas las verdaderas democracias, y en las campesinas también desde luego, se ejercita con plenitud la libertad republicana. Esto tiene como precondición y a la vez como consecuencia la aparición de una individualidad activa poderosa, con capacidad de iniciativa civil y política, como resultado de su

propia experiencia práctica, que es amante de su independencia personal y renuente a todo tipo de delegación de su capacidad de decisión y acción en representantes. Esto no impide que tenga también un fuerte apego a la comunidad cívico política en la que se integra, porque es la lucha de la comunidad con el capitalismo, tanto de la suya como de la confederación de comunidades municipales en la que ésta se organiza, la que garantiza su libertad individual, y porque la potenciación de los servicios comunitarios es la única alternativa que le permite disfrutar de la civilización material y cultural. Vida activa civil y política es lo que caracteriza la antropología de estos ciudadanos: la antropología de la Libertad Republicana

El republicanismo democrático fue siempre contrario a la explotación del hombre por el hombre, y consideró siempre la explotación una inmoralidad por consistir en la utilización de un ser humano por otro para su beneficio particular. Además la consideró un inminente peligro político contra la libertad de toda la colectividad: la explotación del trabajo ajeno dota a una minoría de plutócratas de recursos enormes que rompen la igualdad de poderes en la sociedad y les permite dominar y someter al resto de la ciudadanía. Pero el republicanismo democrático no rechazó nunca la pequeña propiedad independiente, campesina o urbana, ni otros tipos de organización de las relaciones entre los individuos y los medios de producción -a menudo interrelacionados con la pequeña propiedad- siempre que potenciasen el trabajo libre directo y la libertad individual del ciudadano.

Una tercera y última observación. El lector bien informado puede haber quedado perplejo después de leer estas líneas. Rosenberg era comunista cuando escribía esto; es decir, de una u otra forma, asumía el legado escrito de Marx. ¿Cómo puede ser que sostuviera estas ideas que, según se dice, debían ser consideradas pequeño burguesas por los marxistas? En primer lugar hay que recordar que el propio Marx dijo una vez que él no era marxista, y a menudo sus propias ideas tienen poco que ver con lo que expresan los marxistas.

Hay un texto de Marx cuyas ideas poseen un extraordinario parecido con las de Rosenberg. En él, Marx defiende la pequeña propiedad, a la vez que trata de la colonización. Pertenece al Libro Primero de *El capital*; y se encuentra en un lugar doblemente destacado de la obra, el capítulo XXV, el último, titulado precisamente "La teoría moderna de la colonización", y justo en el arranque del mismo.

Escribe Marx "La economía política procura por principio mantener en pie la más agradable de las confusiones entre la propiedad privada que *se funda en el trabajo personal*, y la propiedad privada capitalista -diametralmente contrapuesta- que se funda en el aniquilamiento de la primera. (.) El modo capitalista de producción y de apropiación tropieza allí, en todas partes, con el obstáculo que representa la propiedad obtenida a fuerza de trabajo por su propio dueño, con el obstáculo del productor que, en cuanto poseedor de sus propias condiciones de trabajo, se enriquece a sí mismo en vez de enriquecer al capitalista. (.). Allí donde el capitalista tiene guardadas sus espaldas por el poder de la metrópoli, procura quitar de en medio, por la violencia, *el modo de producción y apropiación fundado en el trabajo personal*" [18].

Vemos cómo también Marx simpatiza con la propiedad individual que considera radicalmente anticapitalista. Las preocupaciones de Marx respecto de la "economía" no son el desarrollo de la capacidad industrial instalada, sino, según la tradición republicana democrática, las consecuencias que una determinada organización de la actividad material acarrean para la reafirmación de las libertades y el desarrollo de la personalidad ciudadana independiente. La independencia material del individuo es la base sin la que no se puede ejercer la ciudadanía, la libertad republicana.

Por supuesto, Marx sabe perfectamente que el capitalismo ha desarrollado una producción cuya organización es social, y no piensa que se deba renunciar a la misma, precisamente por las posibilidades que este desarrollo productivo abre para la reafirmación de la tradición democrática republicana. Pero la necesidad de que la nueva producción social sirva para este fin, y de que, en consecuencia, pueda ser apropiada individualmente sigue siendo el tema central. "El modo capitalista de producción y apropiación, y por tanto, *la propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio*. La negación de la propiedad capitalista se produce por sí misma (.) Ésta restaura la *propiedad individual*, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación de trabajadores libres y su propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo* (.) aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores (los capitalistas) por la masa del pueblo" [19].

Esta propiedad individual sobre la actividad socialmente organizada sólo puede ejercerse mediante la organización de la democracia en la propia empresa y el ejercicio democrático de la soberanía por parte de cada uno de los trabajadores sobre la comunidad social [20]. El lector habrá reparado en que los que expropián a los usurpadores no son "los obreros", sino "el pueblo", esto es, el sujeto de la democracia, constituido por todos los "trabajadores directos".

Como el lector podrá comprobar la obra de Rosenberg es una invitación a la reflexión política sobre los problemas más importantes del presente, a partir del análisis de la historia clásica. El resumen histórico que el autor pone a nuestra disposición sobre la historia de la Antigüedad contiene multitud de ideas e interpretaciones sumamente originales sobre el periodo, expuestas por quien posee autoridad para poder hacerlo. Unas son patrimonio de la escuela histórica de Rosenberg, la de su maestro Eduard Meyer; otras son el resultado de su propia investigación personal. Pero la intención de la obra no se agota aquí. Dado que su propósito es habitualmente extraño a la historiografía académica, casi siempre "apolítica", cuando no descaradamente apologética, y a menudo mala, convenía que el lector fuera puesto sobre aviso. Había que evitar que la propia pasión con la que Rosenberg nos presenta hechos y personajes, la misma fuerza literaria del autor, provocaran inadvertidamente una lectura meramente historiográfica.

Creo que, con estas líneas, el lector dispone de las claves suficientes para no leer la presente obra simplemente como un texto sobre la historia Antigua escrito para un público culto pero no especializado. La tarea que me había propuesto queda así cumplida.

### *Obras de Arthur Rosenberg*

La historia de la República de Roma (1921) traducida al castellano por Margarita Nelken, y publicada en 1926 por Revista de Occidente.

Democracia y lucha de clases en la antigüedad (1921), primera traducción al castellano, Ed Viejo Topo

Ambas obras, divulgación en la mejor tradición alemana, la segunda para la Universidad Popular

1890-1918 Orígenes de la República de Weimar (1928)

Historia del bolchevismo (1932) Ed. Pasado y Presente, México, 1981

Historia de la República alemana (1935)

Democracia y socialismo. Historia política de los últimos 150 años (1789-1937). (1937)

"El fascismo como movimiento de masas" (1941), en AA VV, **Fascismo y Capitalismo**, selección a cargo de Wolfgang Abendroth, Ed. Martínez Roca, B. 1976, pp. 80 a 149.

### *Notas*

[1] Para un mayor conocimiento, tanto de la biografía como del pensamiento de Arthur Rosenberg, el lector puede consultar el extenso y autorizado prólogo escrito por Antoni Domènec, como presentación a la obra de Rosenberg **Democracia y socialismo. Historia política de los últimos ciento cincuenta años (1789-1937)** (1943) Ed Viejo Topo.

[2] Otra soberbia obra historiográfico política de Rosenberg que espera ver de nuevo la luz. Existe versión castellana de la misma, a cargo de Margarita Nelken, publicada por Revista de Occidente, en 1926 -200 págs.-. Con dificultad, se la puede encontrar en librería de lance.

[3] Platón, **República**, 371 e.

[4] El cristianismo, que se desarrolla como cuerpo de doctrina en el periodo antiguo, en los territorios dominados por la lengua y la cultura griega y latina, y que elabora su pensamiento en esas mismas lenguas, parte de los conceptos culturales de uso en las mismas. La diferencia enemigo público/ enemigo privado (*hostis/ innimicus*) está en la raíz de la doctrina cristiana sobre el perdón. Según esta doctrina, es de obligación perdonar al *innimicus*, hasta poner "la otra mejilla", pero no así al *hostis* o enemigo de la *civitas Dei*, contra el que es legítimo mover la guerra santa o la persecución. Las iglesias institucionales cristianas, presionadas por la labor civilizatoria de la Ilustración y el Humanismo cívico, fueron imbuyéndose de una nueva forma de pensamiento, y hoy se proclaman religiones de paz. Pero por simpático que resulte este talante, no deja de ser una superchería ocultar el significado originario que para la religión cristiana tenía el término "*innimicus*".

[5] Aristóteles **Política**, 1279b.

[6] Arthur Rosenberg. **Democracia y socialismo. Historia política de los últimos ciento cincuenta años (1937)** Ed. Viejo Topo.

[7] "El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: constitución del proletariado en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado" Carlos Marx y Federico Engels, **Manifiesto Comunista**. Este es un texto de la tradición de la democracia, como se puede comprobar. La clase es una entidad a construir, y se cristaliza en un proyecto cuyo fin inmediato es político: la revolución política. Si no tienen un proyecto de esta índole, es decir, inmediatamente político, los pobres no se constituyen en clase.

[8] Tampoco el gran teórico político comunista Antonio Gramsci comparte la concepción del partido de vanguardia. Por ejemplo, en su cuaderno 22 de los **Quaderni del carcere**, "Sobre americanismo y fordismo", tan denostado, Antonio Gramsci emprende una investigación sobre las condiciones antropológicas y culturales de la nueva clase obrera fordista, y trata de fundamentar en ellas la posibilidad de la revolución. Esta concepción ontológica se encuentra en las antípodas de cualquier otra interpretación que piensa la revolución como resultado de la mediación política y la ilustración ideológica del partido, cuya calidad se demostraría en su capacidad de trazar el camino hacia el socialismo desde cualquier circunstancia histórica concreta, con independencia de las características ontológicas reales de los explotados.

[9] "Discurso Fúnebre de Pericles". Tucídides, **Historia de la guerra del Peloponeso**, libro II, 35 a 46.

[10] Tucídides, Op. Cit. libro I, 70, dentro de el "Discurso de los corintios ante los lacedemonios", en el que se puede registrar también la prodigiosa percepción de la historicidad humana desarrollada en aquella época.

[11] Tucídides Op. Cit libro II, 43. Y Aristóteles: "Pues dos son las cosas que parecen definir la democracia: la soberanía de la mayoría y la libertad, pues la justicia parece consistir en una igualdad y la igualdad en que lo que parezca bien a la muchedumbre, que esto tenga poder soberano y la libertad y la igualdad en hacer lo que a uno le plazca. De modo que en tales democracias vive cada uno como quiere y va a donde deseé...", **Política**, 1310a, 15 y 16.

[12] La actividad es un imperativo moral también, pues todo ciudadano debe actuar para que se logre perpetuar la polis. Pero la diferencia entre la moral clásica propia de la democracia y la moral actual, es que para la cultura dominante actual, la acción moral que trata de lograr un fin, por bueno que este sea, es una actividad ingrata y dura (el ideal de vida es la "santidad": el ciudadano; el mundo real es la debilidad de la carne, el "pecado": el burgués). Para los clásicos, la moral obliga a la actividad, y la moral lo que busca mediante la acción es lograr la felicidad; pero la felicidad no está más allá de la actividad, es un resultado inherente a la propia actividad. Como escribe Aristóteles, la felicidad para el ser humano que es un ser práxico está en el propio desarrollo de la actividad; y para este ser social que es el ser humano, la felicidad está en el desarrollo de la actividad en común: de la amistad.

[13] El término que, por divulgación, en la obra se traduce como "Estado" de la polis, o ciudad helénica es "politeuma", que es el nombre que recibe el cuerpo de ciudadanos, es decir, el conjunto de individuos que tienen derechos. En la polis griega y en la civitas romana no existía el estado burocrático, como algo distinto de la sociedad civil. Para el término griego, Aristóteles **Política**, 1278b (6). "Polis", al igual que el latín "civitas" es palabra que define a la sociedad políticamente organizada; para denominar al conjunto de edificios de una ciudad, los griegos utilizaban la palabra "asty", y los romanos "urbs".

[14] Para comprobar esto, se puede consultar, por ejemplo, *La crítica a la filosofía del estado de Hegel*. "Kreuznach" (1843) o *La crítica al programa de Gotha* (1875), o la carta del mismo año, que escribe Engels a Bebel, y que acompaña siempre el texto anterior, y la *Crítica al programa socialdemócrata de Erfurt* (1891) escrita por el viejo Engels. Los dos revolucionarios sostienen las mismas ideas, propias de la tradición de la democracia, a lo largo de toda su vida.

[15] Su maestro era Eduard Meyer. Sobre las investigaciones de éste sobre el tema, en castellano, podemos encontrar "La esclavitud en el mundo antiguo" (1898), en Eduard Meyer *El historiador y la historia antigua*, Fondo de Cultura Económica, España, 1983. -reedición-, pp.137 a 173.

[16] Para probar esta opinión basta con leer los autores clásicos griegos y romanos. Escribe Aristóteles: "hay democracia cuando los libres y pobres, siendo mayoría, ejercen la soberanía del poder, y oligarquía cuando la ejercen los ricos de origen noble, siendo pocos" *Política*, 1290b. Y en otro paso de la misma obra: "como se producen disensiones y luchas entre el pueblo y los ricos, cualquiera que sea el que llegue a imponerse sobre los contrarios no establece un régimen común ni igual para todos, sino que considera como premio a su victoria la preeminencia en el gobierno, y unos crean una democracia y otros una oligarquía" *Política*, 1296a. Y Platón: "Nace, pues, la democracia creo yo, cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que, por lo regular, suelen cubrirse en este régimen mediante sorteo" *República* 557a

[17] Es otra muestra de la agudeza política del autor que un texto publicado en 1921, antes de la instauración de ningún régimen fascista, se plantea tan claramente estos problemas. Desde luego, las políticas bismarkianas contra el partido socialdemócrata alemán habían ido acompañadas de medidas cuyo fin era paliar al menos los problemas que incitaban a los obreros a afiliarse.

[18] Carlos Marx, *El Capital*, Libro Primero, Ed Siglo XXI, Madrid 1980, Vol. tres, pp. 955 y 956

[19] Carlos Marx, Op. Cit., pp. 953, 954

[20] Podemos encontrar múltiples pasajes en la obra de Marx, que revelan la filiación de su pensamiento a la tradición de la democracia republicana; p. e., refiriéndose al movimiento cooperativista, escribe Marx: "El gran mérito de este movimiento consiste en mostrar que el sistema actual de *subordinación del trabajo al capital*, sistema despótico que lleva al pauperismo, puede ser sustituido con un sistema republicano y bienhechor, de *asociación de productores libres e iguales*". "Instrucción sobre diversos problemas a los delegados del consejo central provisional" (1º congreso AIT 1866) en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas*, en tres volúmenes, Ed. Progreso, Moscú, 1974, Vol. 2, p. 82. Debo a Antoni Domènech que me haya hecho reparar en el sentido de esta frase. Declaraciones favorables a la libertad republicana individual se repiten a lo largo de toda la obra de Marx y Engels. De su primera etapa, ver p. e. *La Ideología Alemana*, en este texto proponen Marx y Engels que el desarrollo productivo se encuentre "...subordinado a un plan de conjunto de individuos libremente asociados" Op. Cit., Ed Grijalbo, B. 1974, p. 84. (ver todo el apartado "El comunismo. Producción de la forma misma de intercambio")

# **La polis griega y la creación de la democracia**

## Cornelius Castoriadis

¿Cómo puede uno orientarse en la historia y en la política? ¿Cómo juzgar y decidir? Parto de esta cuestión política y me interrogo: ¿Qué interés político tiene para nosotros la democracia griega antigua?

En cierto sentido, Grecia es evidentemente un supuesto de esta discusión. En Grecia nació la interrogación razonada sobre lo bueno y lo malo, sobre los principios mismos en virtud de los cuales nos es posible afirmar, más allá de las fruslerías y de los prejuicios tradicionales, que una cosa es buena o mala. Nuestro cuestionamiento político es, *ipso facto*, una continuación de la misma posición griega aunque, en más de un punto de vista importante, la hemos sobrepasado e intentarnos aun sobrepasarla.

Las discusiones modernas sobre Grecia estuvieron envenenadas por dos preconcepciones opuestas y simétricas y, en consecuencia y en cierto sentido, equivalentes. La primera, que encontramos más frecuentemente desde hace cuatro o cinco siglos, consiste en presentar a Grecia como un modelo, como un prototipo, como un paradigma eterno.<sup>1</sup> (Y una de las modas actuales es la inversión exacta de esta estimación: Grecia sería el antimodelo, el modelo negativo.) La segunda concepción, más reciente, se resume en una "sociologización" o en una etnologización completas del estudio de Grecia. Las diferencias entre los griegos, los nambikwaras y los bamilekes son puramente descriptivas. En un plano formal, esta segunda actitud es sin duda correcta. No sólo (y esto es evidente) no podría haber la menor diferencia de "valor humano", de "mérito" o de "dignidad" entre pueblos y culturas diferentes, sino que tampoco se podría oponer la menor objeción al procedimiento de aplicar al mundo griego métodos aplicados a los aruntas o a los babilonios.

Y, con todo eso, este segundo enfoque deja de lado un punto ínfimo pero al mismo tiempo decisivo. La interrogación razonada sobre las otras culturas y la reflexión acerca de ellas no comenzaron ni con los aruntas ni con los babilonios. Y en verdad se podría demostrar que dicha interrogación y dicha reflexión eran allí imposibles. Hasta Grecia y fuera de la tradición grecooccidental las sociedades están instituidas según el principio de un estricto cerco; ese punto de vista declara: nuestra visión del mundo es la única que tiene sentido y que es verdadera, las "demás" son extrañas, inferiores, perversas, malas, desleales, etc. Como observaba Hannah Arendt, la imparcialidad llegó al mundo con Homero<sup>2</sup>, y esa imparcialidad no es sencillamente "afectiva" sino que interesa también al conocimiento y a la comprensión. El verdadero interés por los otros pueblos nació con los griegos, y ese interés es solamente otro aspecto de la mirada crítica e interrogadora que los, griegos dirigían a sus propias instituciones. En otras palabras, ese interés está dentro del movimiento democrático y filosófico creado por los griegos.

Que el etnólogo, el historiador o el filósofo estén en condiciones de reflexionar sobre sociedades que no son la suya propia o hasta sobre su propia sociedad se hizo posible y se convirtió en una realidad sólo dentro del marco de esta tradición histórica particular: la tradición grecooccidental. Y de dos cosas una: o bien ninguna de esas actividades tiene un privilegio particular respecto de la otra, por ejemplo, la adivinación por el veneno en los azandes en ese caso el psicoanalista, por ejemplo, no es más que la variante occidental del chamán como decía Lévi-Strauss; y el propio Lévi-Strauss, así como toda la cofradía de los etnólogos, no sería más que una variedad local de hechiceros que se ponen (dentro de ese grupo de tribus particular que es el nuestro) a

---

1 El mismo Marx decía (en la *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, traducción francesa de M. Rubel y L. Evrard, en *Karl Marx, Oeuvres I. Economie* París Gallimard "Bibliothèque de La Pléiade" 1965, pág. 266) que el arte griego representaba un modelo inaccesible no insuperable, sino inaccesible.

2 "Le concept d'*histoire*", en *La Crise de la culture*, traducción francesa con la dirección de P. Lévy, París, Gallimard, colección "Idées", 1972, pág. 70. 98

exorcizar a tribus extranjeras o a someterlas a algún otro tratamiento, y aquí la única diferencia está en que en lugar de aniquilarlas por fumigación, se las aniquila por estructuralización; o bien aceptamos, postulamos en principio una diferencia cualitativa entre nuestro enfoque teórico y las demás sociedades y los enfoques de los "salvajes" y, asignamos a esta diferencia un valor bien preciso, limitado, pero sólido y positivo<sup>3</sup>. Entonces comienza una discusión filosófica. Solamente entonces y no antes, porque entablar una discusión filosófica supone afirmar previamente que pensar sin restricciones es la única manera de abordar los problemas y las tareas. Y, puesto que sabemos que esta actitud no es en modo alguno universal, sino que es enteramente excepcional en la historia de las sociedades humanas<sup>4</sup>, debemos preguntarnos cómo, en qué condiciones, por qué caminos la sociedad humana fue capaz, en un caso particular, de romper el cerco por obra del cual ella existe por regla general.

En este sentido, si es equivalente describir y analizar a Grecia y describir y analizar a cualquier otra cultura tomada al azar, meditar y reflexionar sobre Grecia no es equivalente ni podría serlo. Pues en este caso meditamos y reflexionamos sobre las condiciones sociales e históricas del pensamiento mismo, por lo menos tal como lo conocemos y lo practicamos. Debemos desembarazamos de estas dos actitudes gemelas: o bien habría habido antes una sociedad que es para nosotros el modelo inaccesible, o bien la historia sería fundamentalmente chata y uniforme y no habría más que diferencias descriptivas significativas entre diversas culturas. Grecia es *ellocus* historicosocial donde se creó la democracia y la filosofía y donde, por consiguiente, están nuestros propios orígenes. En la medida en que el sentido y el vigor de esta creación no están agotados -y yo estoy profundamente convencido de que no lo están-, Grecia es para nosotros un *germen*, no un "modelo" ni un ejemplo entre otros, sino un *germen*.

La historia es creación: creación de formas totales de vida humana. Las formas historicosociales no están "determinadas" por "leyes" naturales o históricas.

La sociedad es autocreación. La sociedad y la historia crean la sociedad instituyente por oposición a la sociedad instituida, sociedad instituyente, es decir, imaginaria social en el sentido radical de la expresión.

La autoinstitución de la sociedad es la creación de un mundo humano, un mundo de cosas, de lenguaje, de normas, de valores, de modos de vida y de muerte, de objetos por los que vivimos y de objetos por los que morimos ... y, desde luego, la creación del individuo humano en quien está masivamente incorporada la institución de la sociedad.

En esta creación general de la sociedad, cada institución particular e históricamente dada de la sociedad representa una creación particular. La creación, en el sentido en que yo entiendo el término, significa el establecimiento de un nuevo *eidos*, de una nueva esencia, de una nueva forma en el sentido pleno y fuerte de ese término: nuevas determinaciones, nuevas formas, nuevas leyes. Ya se trate de los chinos, ya se trate de los hebreos clásicos o de la Grecia antigua, ya se trate del capitalismo moderno, la institución de la sociedad implica establecer determinaciones y leyes diferentes, no sólo leyes "jurídicas", sino maneras obligatorias de percibir y concebir el mundo social y "físico" y maneras obligatorias de actuar en él. En el seno de esta institución global de la sociedad aparecen creaciones específicas; por ejemplo, la ciencia tal como la conocemos y concebimos es una creación particular del mundo grecooccidental.

---

3 No hace falta precisar que esto por sí mismo no autoriza la menor conclusión "práctica" o "política".

4 Los lingüistas enumeran, según parece, algo así como cuatro mil lenguas habladas hoy. Por más que no haya una correspondencia unívoca entre la lengua y la institución total de la sociedad esas cifras dan una idea del orden de magnitud del número de sociedades diferentes que existieron en un pasado muy reciente.

Aquí surge toda una serie de cuestiones decisivas sobre las cuales debo contentarme con esbozar sólo algunas reflexiones. Ante todo, ¿cómo podemos comprender las instituciones de sociedades pasadas y/o "extranjeras"? (Y, en definitiva, ¿cómo y en qué sentido podemos pretender comprender nuestra propia sociedad?)

En el dominio historicosocial, no tenemos "explicaciones" en el sentido de las ciencias físicas. Toda "explicación" de esta clase será trivial, fragmentaria o condicional. Las innumerables regularidades de la vida social -sin las cuales, por supuesto, esta vida no existiría- son lo que son porque la institución de esa sociedad particular ha establecido ese complejo particular de reglas, de leyes, de significaciones, de valores, de instrumentos, de motivaciones, etc. Y esa institución es el magma socialmente sancionado (de manera formal o informal) de las significaciones imaginarias sociales creadas por esa sociedad particular. De manera que comprender una sociedad significa primero y sobre todo penetrar las significaciones imaginarias sociales (o adueñarse de ellas) que mantienen unida a dicha sociedad. ¿Es ello posible? Debemos tener en cuenta dos hechos.

El primer hecho es indiscutible: la *casi totalidad* de los miembros de una sociedad dada no comprenden ni podrían comprender una sociedad "extranjera". (Por supuesto, no hablo de los obstáculos superficiales). Esto es lo que he llamado el cerco cognitivo de la institución.

El segundo hecho (que puede discutirse y que se discute aunque yo lo tengo por aceptado) consiste en que en ciertas precondiciones sociales, históricas y personales bien precisas, algunas personas pueden comprender algo de una sociedad extranjera, lo que hace suponer cierta "universalidad potencial" de todo lo que es humano para los seres humanos. Contrariamente a los lugares comunes heredados, la raíz de esta universalidad no es la "racionalidad" humana (si en este dominio se tratara de racionalidad nadie ajeno a él habría comprendido nunca algo del Dios hebreo o de cualquier otra religión), sino que esa raíz está en la imaginación creadora como componente nuclear del pensamiento no trivial<sup>5</sup>. Todo cuanto fue imaginado por alguien con suficiente fuerza para modelar el comportamiento, el discurso o los objetos puede en principio ser reimaginado (representado de nuevo, *wiedervorgesellt*) por algún otro.

Conviene insistir aquí en dos polaridades significativas.

En esta comprensión historicosocial, se impone la distinción entre "verdadero" y "falso", y no sencillamente en un sentido superficial. Uno puede decir cosas sensatas sobre las sociedades "extranjeras" así como puede decir absurdos (los ejemplos abundan).

Lo "verdadero" no podría estar sometido en este caso (como ocurre toda vez que se trata de pensamiento) a los procedimientos corrientes de "verificación" o de "refutación" que, según se piensa hoy (sin razón y sin temor a los lugares comunes), permiten trazar una línea de demarcación entre "ciencia" y "no ciencia". La idea de Burckhardt sobre la importancia del elemento agonístico (*agon*: lucha, combate, rivalidad, competencia) en el mundo griego (concepto que ocupa un lugar de primer plano en las reflexiones de Hannah Arendt sobre Grecia), por ejemplo, es *verdadera*, pero no en el mismo sentido en que E=mc<sup>2</sup>: ¿Qué quiere decir verdadero en este caso? Que esta idea agrupa una clase indefinida de fenómenos histórico sociales en Grecia, fenómenos que de otra manera estarían sin conexión, no necesariamente en su relación "causal" o "estructurar", sino en su *significación* y quiere decir que su pretensión de poseer un *referente* real o efectivo

<sup>5</sup> La confianza exclusivamente en la "racionalidad" condujo, por ejemplo, al siglo XIX a considerar puros absurdos las religiones primitivas y los mitos ("estupidez" primitiva", como escribía Engels en una carta a K. Schmidl del 27 de octubre de 1890): esa confianza también condujo a los lechos de Prousto contemporáneos estructuralistas y de otros tipos.

(es decir que no sea sencillamente imaginario, ni una ficción cómoda ni siquiera un *Idealtypus*, una construcción racional límite<sup>6</sup> del observador) puede ser el objeto de una discusión fecunda por más que tal discusión quizá sea (y en casos decisivos *debe* serlo) interminable. En suma, esa idea dilucida e inicia un proceso de dilucidación.

A primera vista la situación asume un aspecto diferente cuando hablamos de nuestra historia o de nuestra tradición o cuando hablamos de sociedades que aunque son "otras" no son "extranjeras", en el sentido de que existen vínculos genealógicos estrechos entre sus significaciones imaginarias y las nuestras, en el sentido de que de un modo u otro continuamos "compartiendo" el mismo mundo y que subsiste alguna relación activa intrínseca entre la institución de esas sociedades y la nuestra. Puesto que nosotros venimos después de esa creación aunque estamos en la misma concatenación, puesto que nos encontramos, por así decirlo, aguas abajo y vivimos, por lo menos parcialmente, en el marco mental y en el universo de seres que dichas sociedades han establecido, parecería que nuestra comprensión de nuestras sociedades "atólicas" no presentara ningún misterio. Pero evidentemente surgen otros problemas. Por la fuerza de las cosas, esta "pertenencia común" es en parte ilusoria por más que a menudo se dé la tendencia a considerarla como plenamente real. Aquí los "juicios de valor" proyectados asumen una gran importancia e interfieren en nuestra comprensión. Es extremadamente difícil de establecer la conveniente distancia entre nosotros mismos y "nuestro propio pasado"; las actitudes frente a Grecia que mencioné antes dan adecuado testimonio de ello. La ilusión de la *Selbstverständlichkeit* puede ser catastrófica: por ejemplo, hay quienes piensan hoy que la democracia o la indagación racional son cosas obvias al proyectar ingenuamente sobre toda la historia la situación excepcional de su propia sociedad... y al hacerlo se colocan en la imposibilidad de comprender lo que la democracia y la indagación racional podían significar para la sociedad en que ellas fueron creadas por primera vez.

La segunda cuestión se presenta de la manera siguiente: si la historia es creación, ¿cómo podemos juzgar y decidir? Esta cuestión (conviene subrayarlo) no se formularía si la historia fuera simple y estrictamente una concatenación causal o si comprendiera su *physis* y su *telos*. Precisamente porque la historia es creación, la cuestión del juicio y de la elección o decisión se presenta como una cuestión radical y no superficial.

La radicalidad de la cuestión se debe a que, a pesar de una ilusión ingenua y muy difundida, no hay ni podría haber fundamento riguroso y último de cualquier cosa que sea, ni siquiera del conocimiento y ni siquiera de la matemática. Recordemos que esta ilusión de los fundamentos nunca fue alimentada por los grandes filósofos, ni por Platón ni por Aristóteles, ni por Kant ni por Hegel. Descartes fue el primer filósofo importante que sucumbió a la ilusión del "fundamento"...y es éste uno de los terrenos en que su influencia resultó catastrófica. Se sabe que desde Platón toda demostración presupone algo que no es demostrable. Quisiera insistir aquí sobre otro aspecto de la cuestión: los juicios que formulamos y las decisiones que efectuamos pertenecen a la historia de la sociedad en que vivimos y dependen de ella. No quiere decir esto que esos juicios y decisiones sean tributarios de "contenido" historicosociales particulares (aunque esto también es exacto). Quiero decir más precisamente que el simple hecho de juzgar y decidir o elegir, en un sentido profundo, presupone no sólo que formamos parte de esta historia particular, de esta tradición particular en la que por primera vez se hizo efectivamente posible juzgar y decidir, sino que antes de todo juicio y decisión de "contenidos" nosotros ya hemos juzgado afirmativamente y elegido esta tradición y esta historia. Pues tal actividad y la idea misma de juzgar y decidir son grecooccidentales, fueron creadas en ese mundo y en ninguna otra parte. La idea no se le habría ocurrido ni

---

6 "Límite central", se diría en matemática.

podría habersele ocurrido a un hindú, a un hebreo clásico, a un auténtico cristiano o musulmán. Un hebreo no tiene nada que decidir o elegir; recibió de una vez por toda la verdad y la ley de manos de Dios; si se pusiera a juzgar y a decidir sobre esto ya no sería un hebreo. Tampoco un cristiano tiene nada que juzgar ni decidir: sólo tiene que creer y amar pues está escrito "no juzgues y no serás juzgado" (San Mateo VII, 1). Por otra parte, un grecooccidental, un ("europeo") que presenta argumentos racionales para rechazar la tradición europea confirma *eo ipso* esa tradición así como el hecho de pertenecer permanentemente a ella.

Con todo, esta tradición no nos permite tampoco descansar pues engendró la democracia y la filosofía, las revoluciones norteamericana y francesa, la comuna de París y los consejos obreros húngaros, el Partenón y *Macbeth*; pero esa tradición produjo también la matanza de los melianos por parte de los atenienses, la inquisición, Auschwitz, el Gulag y la bomba H. Creó la razón, la libertad y la belleza, pero también la monstruosidad a raudales. Ninguna especie animal habría podido crear Auschwitz o el Gulag: hay que ser un ser humano para mostrarse capaz de ello. Y en nuestra tradición se han realizado *por excelencia* estas posibilidades extremas de la humanidad en el dominio de lo monstruoso. El problema del juzgar y del decidir surge pues en esta tradición que no podríamos validar *en bloque*, ni siquiera por un instante. Y, claro está, este problema no se plantea como una simple posibilidad intelectual. La historia misma del mundo grecooccidental puede interpretarse como la historia de la lucha entre la autonomía y la heteronomía.

Como se sabe, el problema del juicio y de la elección es objeto de la tercera *Critica* de Kant y se sabe que Hannah Arendten sus últimos años se volvió hacia esa tercera *Critica* en su intento de hallar un fundamento para esas actividades del espíritu. Tengo la impresión de que hoy se difunde una especie de ilusión entre los discípulos y los comentaristas de Hannah Arendt, ilusión que consiste en pensar *a) que*, de una manera u otra, Kant "resolvió" este problema en la tercera *Critica* y *b) que* su "solución" podría transponerse al problema político o por lo menos facilitar la elaboración de este último. Y, en efecto, la facilita, pero, como intentaré demostrarlo brevemente, de manera negativa.

Sostengo que toda esta cuestión es un extraño *entrecruzamiento* (frecuente en filosofía) de intuiciones justas a las que se llegó por razones erróneas. Esto comienza con el propio Kant. ¿Por qué, nueve años después de la primera edición de la *Critica de la razón pura*, Kant se sintió impulsado a plantear la cuestión del *Urteil* y de la *Urteilskraft*?<sup>7</sup> Las respuestas aparentemente sólidas dadas a esta cuestión en el Prefacio y la Introducción a la tercera *Critica* aparecen como reconstrucciones racionales o racionalizaciones, como una empresa de elaboración sistemática y sistematizante de motivaciones filosóficas más profundas y no siempre plenamente conscientes. La primera de esas motivaciones es sin duda el hecho de que Kant comprendió que todo el edificio de la *Critica de la razón pura* quedaba en el aire, que todo lo "dado" no bastaba para producir *la Erfahrung* (experiencia), que la organización de un "mundo" partiendo de la *Mannigfaltigkeit* (diversidad, multiplicidad) de los datos supone que esa *Mannigfaltigkeit* posee ya un mínimo de organización intrínseca, puesto que por lo menos debe ser *organizable*. Ninguna categoría de causalidad podría legislar una *Mannigfaltigkeit* que se conformara con esta ley: si *y* sucedió antes a *x*, nunca una *y*

<sup>7</sup> Verdad es que en sus planes iniciales, que se remontaban a 1771, cuando Kant proyectaba una obra con el título "Limites de la sensibilidad y de la razón", el filósofo se proponía tratar dentro del mismo marco la razón teórica, la ética y el gusto. Pero la manera en que el último de estos objetivos se realiza en el libro de 1790 y, sobre todo, su relación con la "teleología de la naturaleza" me parecen justificar las observaciones del texto.

sucederá de nuevo a una <sup>8</sup> Verdad es que en un mundo totalmente "caótico" de este tipo, sería imposible la existencia de un "sujeto cognoscente" real, efectivo, pero éste no es más que un segundo argumento, igualmente vigoroso contra la monocracia del trascendentalismo subjetivo. El objeto de la legislación debe aparecer como "legislable"; y el legislador debe "existir" realmente. Ambas condiciones implican un mundo que no sea totalmente caótico.

El "feliz azar" (*glücklicher Zufall*), el carácter "contingente" de la unidad sistemática de las leyes de la naturaleza y de su facultad de responder a los imperativos del *Verstand* - que en realidad y en cierto sentido es la verdad de la cuestión- no aporta una respuesta filosófica digna de este nombre a aquella problemática. De ahí el paso a una teleología (reflexiva y no constitutiva) de la naturaleza: aunque no podamos "probarlo" .la naturaleza funciona como si estuviera organizada de conformidad con ciertos fines. La obra de arte humana ofrece un análogo de este trabajo de la naturaleza, pues en ella podemos ver "la imaginación en su libertad misma como determinable de manera final para el entendimiento" (párrafo 59).

Y precisamente. la segunda motivación es el reconocimiento del carácter específico de una obra de arte<sup>9</sup> Kant debe conciliar su deseo (o su necesidad) de presentar una "estética", una filosofía de lo bello y un *locus* filosófico para esa filosofía, y su vago sentimiento del carácter específico ontológico del arte como *creación*. Y. desde luego, en este punto Kant sobrepasa la tradición y la ontología clásica. La gran obra de arte no se atiene a reglas sino que establece nuevas reglas, la obra de arte es *Muster* y *exemplarisch*. El artista, el genio, no es capaz de describir o de explicar científicamente su obra, pero establece la norma como naturaleza (*als Natur*. párrafo 46). Claro está, aquí se trata de la *natura naturans* y no de la *natura naturata*, no de la naturaleza de *La crítica de la razón pura*, sino de una fuerza "viva" que reúne a la materia bajo la forma. El genio es *Natur* ¡y la *Natur* es genio! en cuanto libre imaginación determinable según la finalidad.

La tercera motivación es el creciente interés que sintió Kant por las cuestiones de la sociedad y la historia, interés manifiesto en sus numerosos escritos de la época sobre esos temas y expresado en la tercera *Crítica* a través de la idea de un *sensus communis* y de la distinción entre la validez universal (*Allgemeingültigkeit*) objetiva y subjetiva.

Antes de considerar las cuestiones que plantea el hecho de recurrir -frecuente hoy- a la tercera *Crítica* en lo relativo a las actividades de juzgar y decidir, es necesario que nos demoremos algún tanto en una paradoja de primera magnitud<sup>10</sup> ¿Por qué habría que recurrir a la *Crítica del juicio* cuanto toda la filosofía *práctica* está explícitamente enderezada a la formulación de reglas y máximas de juicio y elección en las cuestiones "prácticas"? ¿Por qué, en las recientes discusiones, se pasan por alto las bases aparentemente sólidas ofrecidas por la filosofía práctica de Kant en materia de juicio político fundamental, siendo así que hace unos ochenta años dichas bases inspiraron copiosamente a los socialistas neokantianos, a los austromarxistas. Etc.? Si el imperativo categórico como tal es algo vacío, si no es más que la forma elemental de la universalidad abstracta, como lo vieron y dijeron justamente Schiller y Hegel, si los intentos de Kant para derivar exhortaciones positivas y prohibiciones partiendo del

8 El problema ya se reconoce en la Crítica de la razón pura (A). Véase la introducción de la Crítica del juicio donde aparece la expresión "feliz azar" (*glücklicher Zufall*).

9 Se encontrará un estudio útil y copiosas informaciones del interés general manifestado en esa época por la obra de arte y la imaginación en James Engell. Tite Creative IfIUGinalion, Harvard University Press, 1981.

10 Richard Bernstein insistió justamente y con claridad sobre este punto en "Judging-the Actor and the Spectator", estudio presentado en ocasión del coloquio sobre la obra de Hannah Arendt organizado en Nueva York en octubre de 1981.

principio de contradicción dejan de desear, no se podría decir ciertamente lo mismo de sus "imperativos prácticos". Sé una persona y respeta a los demás como personas; respeta la humanidad en todo ser humano; trata a los demás como fines y nunca como simples medios.... si estos principios son válidos, ciertamente se sentirá uno chocado por un personaje como Eichmann y lo que éste representa. Pero no experimentará ninguna perplejidad en cuanto a la posibilidad de juzgarlo. Hans Jonas no habría ya tenido que preocuparse por ser capaz de decir a Hitler, "Lo mataré" y no decirle "Usted no tiene razón"<sup>11</sup>.

Pero evidentemente la cuestión no queda reglada de esta manera. En primer lugar. Hitler tendría razón al responder: "Usted no puede *demonstrar* la validez de sus máximas". En segundo lugar. Hitler no respondería nada parecido a eso, pues ni los nazis ni los stalinianos discuten, se limitan a sacar sus revólveres, y en tercer lugar, si las máximas escapan a la indeterminación, ello se debe únicamente a que hemos tomado la costumbre de dar un contenido más o menos determinado a las nociones de "persona", de "humanidad". etc. Esta no es porfía filosófica. No hace mucho tiempo que la Iglesia condenaba a hombres a la hoguera para salvarles su "humanidad", su alma. Las máximas (o todas las reglas similares) sólo tienen valor en una comunidad y para una comunidad en la que *a*) se acepte la discusión razonable (no "racional") como un medio de superar las diferencias. *b*) se admite que no todo puede ser "demonstrado" y *c*) existe un grado de consenso suficiente (aunque sea sólo tácito) en cuanto a la significación, más allá de su definición lógica, de términos tales como "persona" o "humanidad" (o también "libertad", "igualdad", "justicia". etc.). Se observará que estos términos representan significaciones imaginarias sociales *por excelencia*.

Las similitudes que presentan estos supuestos previos con las de toda discusión sobre el arte son evidentes. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que los juicios políticos y estéticos procedan de un tronco común; quiere decir *que, prima facie*, no deja de ser razonable estudiar las condiciones en las que una comunidad puede discutir y entenderse sobre cuestiones que se salen del campo de los rigurosos procedimientos de la demostración.

Pero no es menos evidente que esas condiciones son tan restrictivas que pierden toda utilidad cuando encarnamos las cuestiones de fondo. La tercera *Critica* de Kant representa en realidad una descripción, no una "solución", del problema del juicio. Por importante que ella sea no nos presta ninguna ayuda en la busca de los "fundamentos". Como "solución", no es más que una petición de principios desde un punto de vista estrictamente lógico, lo que equivale a decir, en mi propia terminología, que describe el círculo primario de la creación historicosocial sin saberlo. Esta es la cuestión que me propongo discutir brevemente ahora.

Hagamos notar desde el comienzo que, por lo menos que yo sepa, la invocación a la *Critica del juicio* tiene que ver aquí únicamente con las ideas de "gusto" y de "juicio reflectante", pero absolutamente nada con la idea de que la gran obra de arte es una creación. Quienes adoptan esta actitud ignoran o disimulan una aporía central (y fatal) de la obra de Kant.

Para Kant, el "juicio reflectante" estético posee una *subjektive Allgemeingültigkeit* (una validez universal subjetiva) por oposición a la validez universal objetiva de los juicios formulados, por ejemplo, en el campo teórico. Ese juicio reflectante se refiere al *gusto* y depende de la posibilidad que el sujeto tiene de colocarse "en el lugar de otro".

<sup>11</sup> Véase Michael Dcneny, "The Privileg of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment" en M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of The Public World*. Nueva York, Sto Martin's Press, 1979, págs. 259 y 273.

Véase asimismo, *ibid.*, el intercambio entre Hans Jonas y Hannah Arendt, págs. 311 y 315.

Ninguna condición de esta naturaleza se requiere en los casos de los juicios de validez universal objetiva en los que el "otro" (desde el punto de vista del *quidjuris*) no presenta el menos interés.

¿De dónde procede esta validez universal (subjetiva) del juicio de gusto? Del hecho de que, en el juicio estético, yo no digo "esto me gusta" ni "esto me parece bello" sino que digo "esto es bello". Aquí reivindico la universalidad de mi juicio. Pero evidentemente esto no basta. Es perfectamente posible que yo dé (o que se estime que doy) la forma de la universalidad a una clase de mis juicios sin que el menor contenido de ellos corresponda de manera válida a esa forma. Es perfectamente posible que yo formule una pretensión a la universalidad y que esa pretensión permanezca siendo vana y vacía.

*A velle ad esse non valet consequentia.* Aquí la trampa logicotrascendental no funciona. Cuando digo, no "Creo que *P* es verdadero", sino "*P* es verdadero", la cuestión de la validez universal de mi juicio puede, en principio, ser zanjada mediante reglas y procedimientos. Y si alguien me dice que "nunca hay algo verdadero" o bien que "la verdad es una cuestión de capricho", ese alguien se sale *de jure* del campo de la discusión racional. En las cuestiones teóricas no tengo que preocuparme de esto, puedo prescindir del asentimiento de los "demás" y ya no tengo necesidad de observar las cosas desde "el punto de vista de lo otros".<sup>12</sup> No ocurre esto con el juicio reflectante en el que es necesario que yo haga intervenir el punto de vista de otro. Ahora bien, si los demás tuvieran "gusto puro", si existiera algo así como un "gusto puro", aun "trascendentalmente", es decir, en el sentido en que el *reiner Verstand* debe "existir", todo esto no sería más que un simple juego de palabras. El otro sería sólo un ejemplo concreto más del mismo

"universal" (por más que ese universal no sea ciertamente ni lógico ni "discursivo") del cual yo mismo sería también un ejemplo. En efecto, si existiera el "gusto puro", ello supondría que ese gusto nada debe a las "particularidades empíricas" de los sujetos involucrados y que en modo alguno estaría afectado por dichas particularidades (lo mismo en el caso del conocimiento o de la ética). Pero, en el dominio del juicio estético, los demás deben precisamente tomarse en consideración como *otros*. El otro no difiere de mí "numéricamente" (como habrían dicho los escolásticos) sino sustantivamente. A pesar de las connotaciones del término reflectante, en el juicio reflectante el otro no es un espejo. El otro puede funcionar en el lugar que Kant le asigna *porque* es otro (diferente en un sentido no superficial). El juicio estético existe y es de una naturaleza diferente de la del juicio teórico o práctico puro (ético) porque personas *diferentes* pueden entenderse sobre cuestiones de belleza. En el caso del juicio teórico práctico el acuerdo es a la vez necesario y superfluo; aquí la universalidad es identidad de las "ejemplificaciones" numéricas indefinidas e indiferentes. La "validez universal subjetiva" del juicio estético es en cambio comunidad a través de la no identidad. Al otro debe parecerle -o le parece- bella *La ronda nocturna*, aunque sea diferente de mí en un sentido profundo.

Pero diferente ¿cómo, en qué medida, hasta qué punto? Sólo lo bastante, ni demasiado diferente ni demasiado poco diferente. El juicio que yo formulo sobre *Edipo Rey*, ¿podría quedar quebrantado si a un grupo de mandarines Tang, Song o Ming extremadamente refinados les pareciera repugnante esa tragedia? ¿Debería yo pensar desde el punto de

<sup>12</sup> En realidad, ni siquiera en el campo teórico esto es cierto; pero no puedo abordar aquí la cuestión de las condiciones historicociales del pensamiento. Bastará con precisar que la "validez universal objetiva", tal como la concibe Kant, equivale prácticamente a un aislamiento perfecto o a una "desencarnación" de la "conciencia teórica" y por consiguiente a una forma de solipsismo. Por ejemplo, Kant hace totalmente abstracción de la inseparabilidad del pensamiento y del lenguaje como problema *teórico* (y no psicológico). Al mismo tiempo afirma (en la tercera *Critica*), bastante curiosamente desde el punto de vista "trascendental", que no hay conocimiento sin comunicación.

vista de Hokusai cuando miro *Las señoritas de Aviñón?* Kant habla, claro está, en varias ocasiones de la "educación del gusto". Pero la educación del gusto suscita dos problemas filosóficos enormes (enormes en *esta perspectiva*). En primer lugar, la educación del gusto es imposible a menos *a) que la belleza esté ya presente, y b) que la belleza sea reconocida justamente como tal*. ¿A partir de qué? ¿Por quién? ¿Sobre qué base? ¿Quién educará a los educadores? O bien la educación del gusto es una expresión vacía de sentido, o bien la belleza es un *Faktum* histórico (como lo es también, en realidad, la *Erfahrung*) y su "reconocimiento" o su "recepción" no podría explicarse ni comprenderse (y aun menos ser "fundada") así como no podría comprenderse su creación (Kant dice *Erzeugung*, producción, engendramiento). Lo que de nuevo descubrimos aquí es ese círculo primario, originario, de la creación: *la creación presupone la creación*. En segundo lugar, si pensamos en una educación históricamente eficaz, llegaríamos (y en verdad llegamos) a la *imposición* de un "gusto" dado en una cultura particular. De manera que la uniformidad del gusto será más o menos "obligatoria"... y el juicio reflectante no dará nada más [como *output*] que los *inputs* ya inyectados en los sujetos históricos.

Además, si la belleza es un *Faktum* histórico, no hay una sola y única historia de ese *Faktum*, sino que hay una inmensa pluralidad de historias y, por tanto, también de gustos. Hemos sido educados -y nosotros continuamos educando a nuestros hijos- en y mediante las creaciones de nuestra propia historia. Y es asimismo nuestra propia historia -y *solamente esta historia-la* que nos educó, de manera tal que sabemos apreciar la belleza de las esculturas mayas, de las pinturas chinas o de la música y de la danza de Bali, en tanto que lo inverso no es cierto. Claro está que algunos de los mejores intérpretes contemporáneos de Mozart son japoneses. Pero lo son porque esos intérpretes se han "accidentalizado": no tanto en el sentido ele que aprendieron a tocar el piano, a estudiar a Mozart, como en el sentido en que aceptaron esa apertura, ese movimiento de aculturación con su corolario: que la música de ciertos bárbaros no puede rechazarse de antemano sino que puede merecer la pena de que uno se adueñe de ella.<sup>13</sup> Si el otro no es una sombra o un maniquí, pertenece a una comunidad hisroricosocial definida y concreta. Concreta quiere decir particular, una comunidad particular con su "educación" particular, es decir, con su tradición. Pero entonces, remitirse a su punto de vista fluctúa peligrosamente entre la vacuidad y la tautología. Ese remitirse es vacío, si se considera que el otro en cuestión se halla en cualquier comunidad; y es tautológico, si apelamos a nuestra propia comunidad, pues entonces se trata siempre sólo de continuar juzgando bello lo que ya juzgábamos como tal.

Que ello deba ser así se debe ciertamente a lo que he llamado el cerco cognitivo de mundos historicosociales diferentes, y este concepto se aplica tanto al arte como a la "ciencia", tanto a las razones suficientes de morir como a las buenas maneras de mesa. Ciertamente hay que hacer una distinción entre la "ciencia" y lo demás o, en todo caso, el arte. Aun cuando rechacemos los argumentos pragmáticos del tipo: "La validez universal de nuestra ciencia, por oposición a la magia de los salvajes, está *probada* por el hecho de que nosotros matamos a los salvajes con mucha mayor eficacia de lo que su magia puede matarnos", lo cierto es que las posibilidades de una "validez universal" efectiva de la ciencia son muy superiores a las del arte. Pues, en el caso de la ciencia, el componente conjuntista-identitario (*legein* y *teukhein*) es de una importancia enorme y ese componente es menos variable de una cultura a otra.<sup>14</sup> Por ejemplo, en la medida en

---

13 Una anécdota célebre refiere que hace dos siglos el emperador chino rechazó una proposición de tratado comercial presentada por una embajada inglesa haciendo notar: "Veo muy bien por qué los bárbaros desean adquirir nuestros productos, pero no veo cómo podrían ofrecernos un equivalente que valga la pena".

14 Sobre estos términos y el problema propiamente dicho, véase mi libro *L'Institution imaginaire de la*

que la causalidad es universalmente reconocida (la propia magia opera sobre la base de una especie de postulado de la causalidad), puede uno convencer a cualquier salvaje, al precio de un número pequeño de operaciones, de que X es la causa de Y. Pero las posibilidades que tiene uno de hacerle gustar de *Tristan und I solde* son infinitamente menores; para conseguirlo uno deberá iniciar al salvaje en varios siglos de cultura europea. Naturalmente esto no se debe a un azar, el arte --que nunca fue "arte puro" salvo durante un período histórico reciente muy breve- está mucho más estrechamente y profundamente vinculado con el núcleo de las significaciones imaginarias de una sociedad que el "conocimiento de las cosas".

Desde luego, existe una respuesta kantiana a todo esto y esa respuesta es (por 10 menos) triple, Primero, la obra de arte se dirige a la "parte subjetiva que se puede suponer en todo hombre (como exigible para el conocimiento posible en general)" (párrafo 38). Y esta parte se encuentra en la animación recíproca de la imaginación, en su libertad, y del entendimiento en su conformidad con una ley (*Gesetzmiissigkeit*) (párrafo 35), según la proposición conveniente (párrafo 21). Segundo, la "necesidad" del juicio de gusto se funda en un "concepto indeterminado", el "concepto de un sustrato suprasensible de fenómenos" (párrafo 57). Y, tercero, existe un proceso histórico que equivale a un progreso de la educación del gusto y ciertamente a una actualización de la universalidad efectiva en virtud de una marcha convergente, y ese progreso se manifiesta en el desarrollo de la civilización en general y en la *Aufkliirung* en particular (párrafo 41).

No es posible ni necesario discutir aquí estos puntos. Me contentaré con hacer notar, con referencia al primero, que sus implicaciones son mucho más vastas de 10 que parecen a primera vista. Puede uno estar de acuerdo sin dificultad en que la imaginación, el entendimiento y la interacción "productiva" de una y del otro están presentes en todos los hombres; la cuestión del gusto pone en juego mucho más que esas "facultades" universales abstractas, pues se refiere a su especificación histórica concreta (Kant tenía plena conciencia de esto, como lo demuestra su tercer punto y también la *Observación* que sigue al párrafo 38). Pero, y esto es mucho más importante, estas ideas remiten a la filosofía kantiana en su totalidad, tanto a la "filosofía pura" como a la "filosofía de la historia", Sin esto, la tercera *Critica* se encuentra como suspendida en el aire. Me asombra que los partidarios contemporáneos de recurrir a la tercera *Critica* no parezcan darse cuenta de que deberían aceptar, con el resto de la herencia, las ideas de un "sustrato suprasensible de los fenómenos" (en el sentido kantiano del término "suprasensible") y de la "humanidad", o también la idea de que la belleza es el "símbolo del bien moral" (párrafo 59). Y más asombroso aun me parece que esos hombres no puedan tener en cuenta el vínculo esencial que existe entre la teoría del gusto y del juicio expuesta por Kant y el universo histórico, por otro lado, vínculo que se manifiesta en la posición clara y sin equívocos de Kant en lo tocante a la *Aufkliirung*. Si todas las tribus humanas, después del largo período en que erraron por las selvas salvajes de la precivilización, se reunieran ahora en los calveros de la *Aufkliirung* donde nosotros, los primeros que hemos llegado a ella, los saludaríamos amistosamente a medida que fueran llegando, los problemas serían ciertamente muy diferentes. Pero, ¿no se nos había explicado que toda la discusión comenzó precisamente a causa de la crisis que quebrantó las ideas y las normas de la *Aufkliirung*?

Pasemos ahora al otro grupo de ideas de la tercera *Critica*. Las bellas artes son las artes del genio, y la obra del genio es una *creación*, por más que el propio Kant no emplee este mismo término.<sup>15</sup> La obra del genio es nueva, no "numéricamente", sino

---

société, op. cit cap. V.

<sup>15</sup> Kant habla una sola vez de *schöpfrische Einbildungskraft*, de imaginación creadora (§ 49). Como esta

esencialmente por el hecho de presentar nuevas normas: es un nuevo *eídos*. Es asimismo "modelo", "prototipo" (*Muster*).

Pero, ¿un modelo de qué y para hacer qué? El término es extraño puesto que uno naturalmente esperaría esta respuesta: un modelo para imitar. Pero Kant rechaza y condena severamente y con razón la imitación e insiste con énfasis en la originalidad esencial que para él es la marca distintiva de la obra de arte, es decir, del genio. (¡Ay! si por lo menos se hubiera podido hacer comprender a la gente esa identidad, que arte = genio, desde siglos atrás...).

Si se toma el término "prototipo" en el sentido formal, la obra de genio es un prototipo de nada y para nada.<sup>16</sup> Pero esa obra es un prototipo desde otros dos otros puntos de vista. Es un prototipo del "hecho" de la creación; se propone como ejemplo no para imitar o copiar (*Nachahmung* o *Nachmachung*) sino como ejemplo que llama a una "continuación" o sucesión (*Nachfolge*), a fin de que se repita el hecho y la hazaña de la creación. Y esa obra sirve igualmente de modelo para la educación del gusto. En ambos casos volvemos a encontrar el círculo de la creación histórica, y ninguna construcción "lógica" o "analítica" nos permite salir de esta situación paradojica. La *obra maestra* puede servir de modelo para la educación del gusto sólo si el gusto ya está bastante desarrollado para reconocer aquella una obra maestra, y sólo puede servir de modelo para una repetición del acto creador SI ya está reconocida como la encarnación de semejante acto.

Detrás de la construcción aparentemente -como siempre- estanca de Kant y más allá de la toma de conciencia de su naturaleza, que, como de costumbre, es inestable, encontramos aquí una intuición profunda de la verdad en esta materia. Como creación, el arte no podría ser "explicado". Tampoco la recepción de la gran obra de arte podría "ser explicada". La [unción "educativa" de lo nuevo y de lo original es a la vez en hecho y una paradoja].<sup>17</sup> Esa [unción es un ejemplo del hecho y de la paradoja de toda creación histórica.

La teoría de la estética de Kant constituye el único sector de sus escritos fundamentales

---

expresión era corriente en el siglo XVIII, la insistencia que pone Kant en calificar siempre la imaginación como *productiva* no puede ser fortuita. Claro está que el término *Schöpfung* (creación) es ampliamente empleado tratándose de la "creación del mundo por Dios" en los párrafos finales de la tercera *Critica*, por ejemplo, § 84. 87, etc.

<sup>16</sup> Por supuesto, la obra de arte es también una "presentación" de la idea moral. Pero en este contexto tal noción no es pertinente. Por añadidura, sólo se la podría tomar en consideración con la condición de adherirse a la metafísica de Kant. Esto deriva del carácter suprasensible de lo que debe ser presentado (*dargestellt*). Al fin de cuentas, nos encontramos frente a una aporía aparente:

- toda *Da:stellung* (por obra de un genio artístico) es apropiada;
- toda serie de *Darstellungen* es insuficiente puesto que no "agota" nunca, por así decirlo, lo que hay que presentar.

Se puede ver aquí otro fundamento importante de la dependencia de la estética de Kant (y de su teoría del juicio.) respecto de su metafísica -comparable a la de la Crítica de la razón práctica: la distancia infinita o insuperable entre la humanidad y la idea- y el (vano) intento de mantenerla y cubrirla mediante una especie de marcha infinita. En la Crítica de la razón práctica, esto conduce, inter alia, a la absurda argumentación relativa a la inmortalidad del alma. En la Crítica del Juicio (donde se encara claramente un progreso histórico "inmanente"), esto conduce a la idea de una serie de *Darstellungen*. La diferencia está en que en el primer caso (la acción moral) somos permanentemente deficientes (nadie es alguna vez santo, afirma la Crítica de la razón práctica), mientras que en el segundo caso (el arte), la obra del genio no es ciertamente deficiente. Este punto merecería un examen más profundo que tenga en cuenta la antropología kantiana, que no corresponde empero tratar aquí. Permitaseme agregar tan sólo esto: en verdad, la adecuación absoluta de la obra maestra no es otra cosa que su presentación del abismo (del caos, de lo sin fondo) y el carácter inagotable del arte tiene sus raíces en el carácter ontológico del abismo así como en el hecho de que cada cultura (y cada genio individual) crea su propio camino hacia el abismo; y el segundo es de nuevo una manifestación del primero.

<sup>17</sup> Véase también mi texto "Le dicible et l'indicible" en Les Carrefours du labyrinthe, op. cit., en particular págs. 140-141.

en el que el filósofo se ve obligado a ir más allá de su enfoque estrictamente dualista y de tener en cuenta lo que los ulteriores neokantianos (Rickert) llamarían *das Zwischenreich des immanenten Sinnes* (la región intermedia del sentido inmanente). Es este el momento en que Kant se acerca más a reconocer la creación en la historia, aunque no la nombre, ni podía nombrarla. La belleza es algo creado. Pero es característico, en primer lugar, que Kant se haga una idea "excepcional" de la creación: únicamente el genio crea... y el genio lo hace "como naturaleza", (por cierto, esta naturaleza no tiene nada que ver con la "naturaleza" de su filosofía teórica. Se comprende sin dificultad que "naturaleza" es aquí un incómodo seudónimo que está en lugar de "Dios"; el "genio" es un ramal fragmentado de la inteligencia creadora encargado de toda reflexión sobre la teleología de la "naturaleza".) Y en segundo lugar, también es característico de Kant que la creación esté restringida al dominio -ontológicamente privado de peso- del arte. Lo que Kant tiene que decir sobre el trabajo científico en la tercera *Critica* es característico de la necesidad intrínseca en que se ve Kant de trivializarlo y de reducirlo a un proceso de acumulación. En el dominio del arte, la validez efectiva, el reconocimiento y la recepción de las normas (las significaciones o los "valores", para emplear la terminología neokantiana) deben adquirir una importancia decisiva. De ahí el paso de la "validez universal objetiva" a la "validez subjetiva" y de lo "determinante" a lo "reflectante": la determinación no depende de la opinión de los demás, en tanto que lo reflectante la hace intervenir. De manera que el carácter irreductible de la creación y la comunidad/ colectividad de los seres humanos adquieren, aunque algo forzadamente, cierta categoría filosófica, aunque sólo sea como problemas.

Kant cree que aporta una respuesta al interrogante de la esencia de la belleza (de lo que es la belleza) y de la "necesidad" de su reconocimiento común. Naturalmente, no da tal respuesta. Debemos cobrar plena conciencia de la importancia capital que tiene la tercera *Critica*, no sobre la cuestión del juicio, sino en cuanto a sus instituciones relativas a la creación y a la comunidad humana. También debemos reconocer los límites de esas intuiciones y el necesario origen de tales límites en el "cuerpo principal" de la filosofía kantiana (en las otras dos *Criticas*). Si quiere uno liberarse de esos límites, hay que hacer explotar ese cuerpo principal... pero entonces, las intuiciones de la tercera *Critica* asumen un sentido enteramente diferente y nos llevan en direcciones inesperadas. A causa de esos límites -que en verdad son comunes a la corriente central de la tradición filosófica heredada-, Kant no tiene la posibilidad de concebir lo imaginario social radical ni la institución de la sociedad; no podría realmente pensar la socializad de la historia ni la historicidad de la sociedad.<sup>18</sup> De ahí también la restricción del "Genio" y la restricción del "arte": la creación de las instituciones es pura y simplemente ignorada por Kant, o en el mejor de los casos, Kant la presenta como una cuestión exclusivamente "racional" (considérese la "nación de demonios" en *Zum ewigen Frieden*). Por esta razón, el círculo primario de la creación (el hecho de que la creación se presupone a sí misma) sólo puede aparecer de manera confusa e indistinta, entre las líneas de sus escritos y a través de las aporías de su análisis: Kant reconoce la belleza porque existe el gusto, y el gusto existe porque los hombres han sido educados y los hombres han sido educados porque estaban ya en contacto con la belleza, esto es, porque reconocieron la belleza antes de ser capaces, en principio, de hacerlo.

En el dominio del arte, como en otras esferas, lo historicocial es autoinstitución: aquí el "genio" es a la vez un caso particular y un seudónimo de la creación histórica en general. La recepción de la obra de arte es un caso de la participación y de la

<sup>18</sup> Esta es también la razón por la cual Kant debe confinar sus intuiciones a la dimensión estrictamente "individual subjetiva" de la imaginación. Véase mi texto "La découverte de l'imagination", en *Libre*, n° 3, París, Payot, 1978; véase en este libro más adelante "El descubrimiento de la imaginación".

cooperación activas y autocreadoras de las comunidades humanas en la institución de lo nuevo. La "recepción" no es menos paradójica ni menos creadora- que la creación. Y, por supuesto, nada de todo esto nos lleva hacia la respuesta a nuestra pregunta: ¿cómo juzgar y decidir? La generalización y la radicalización de las intuiciones de Kant no pueden sino desembocar en una generalización y en una radicalización de las aporías contenidas en su obra. En efecto, cada uno juzga y elige siempre no sólo en el seno de la institución historicosocial particular -la cultura, la tradición-que lo formó, sino que lo hace también por medio de esa institución; de otra manera sería *incapaz* de juzgar y de elegir nada. Que Kant pueda tener conciencia de este hecho y al propio tiempo dejarlo de lado atestigua su posición fundamental de *Aufklarirer*. Para Kant, en verdad hay *una sola* historia y, en todo aquello que realmente importa, esa historia nunca se confunde con la nuestra (o también, nuestra propia historia es el punto en que se encuentran "trascendentalmente y obligatoriamente" todas las historias particulares). Podría uno sentirse tentado a ver en esta actitud una posición "empírica" de la que se podría prescindir, pero esto sería erróneo. Pues este postulado -la "trascendentalización" del hecho histórico de la *Aufklarung*- es necesario si se quiere contar con una apariencia de respuesta en término "universales", a la pregunta inicial. Si perteneciéramos todos a la misma tradición fundamental-o si *de jure* hubiera una sola y única tradición "verdadera"-, podríamos invocar el "mismo" gusto. (Pero aun en ese caso habría que suponer, contra los hechos, que las rupturas creadoras que jalona esta tradición permanecen dentro de ciertos límites indefinibles.)

Ahora podemos llegar a una conclusión sobre el entrecruzamiento permanente de instituciones Justas y malas razones que prosigue hoy con la invocación contemporánea a la tercera *Crítica*. Hoy se recurre a la teoría kantiana del juicio con la ilusión .de que ella pueda aportar elementos de respuesta a la cuestión de Juzgar y decidir, cosa que dicha teoría no hace. Y *no se tiene* en cuenta la tercera *Crítica* en lo que ella realmente es, en su germe más precioso: la intuición del hecho de la creación. Pero esto no se debe a un azar, pues nuestros contemporáneos repudian (por lo menos tácitamente) el cuerpo principal de la filosofía de Kant; Si no lo hicieran, no tendría ninguna necesidad de recurrir a la tercera *Crítica* en materia de juicio práctico político. Ahora bien, una vez liberada del andamiaje (o de la jaula) trascendental y de los postulados relativos a lo suprasensible, la idea de creación se hace incontrolable. Si las normas mismas son creadas, ¿cómo eludir la idea aterradora de que el bien y el mal son también ellos mismos creaciones historicosociales? Por eso prefieren refugiarse en un vago *sensus communis* en lo referente al bien y al mal... y olvidar una vez más que precisamente el derrumbe efectivo de ese *sensus communis* es el origen de toda la discusión.

¿Podemos hacer algo más que enunciar algunos hechos evidentes? ¿Enunciar que juzgar y decidir se realizan siempre en el seno de una institución historicosocial existente y por medio de ella? ¿O bien que proceden de una nueva creación frente a la cual no hay otros criterios disponibles que aquellos que estableció esta nueva creación por primera vez? ¿Y cómo podemos abordar razonablemente, si no "racionalmente", la cuestión del juicio y de la elección en diferentes instituciones de la sociedad, la cuestión política por excelencia?

Aquí no puedo discutir este problema. Repetiré tan sólo lo siguiente: la singularidad absoluta de nuestra tradición, grecooccidental o europea, consiste en la circunstancia de que es la única tradición en que este problema surge y se hace pensable. (Lo cual no quiere decir que se resuelva, a pesar de Descartes y de Marx.) La política y la filosofía, y el lazo que las une, se crearon en esta tradición y solamente en ella. Claro está esto *no significa* que la tradición europea pueda ser racionalmente impuesta a otra tradición que no tuviera en cuenta tal posición o que la rechazara. Toda argumentación racional

presupone la aceptación común del criterio de racionalidad. Discutir "racionalmente" con Hitler, Andropov, Khomeini o Idi Amin Dada no es tan vano desde un punto de vista pragmático como lógicamente absurdo. En realidad, "pragmáticamente", semejante discusión puede defenderse como una actividad política ("pedagógica"): siempre está la posibilidad de que ciertos partidarios de esos señores sean (o se hagan) *inconscientes* y, por lo tanto, permeables a argumentos "racionales". Pero, para tomar un ejemplo más elevado, una argumentación que invoque la racionalidad y el valor igual de todos los seres humanos en su condición de humanos, etc. ¿podrá tener algún peso contra la convicción profundamente arraigada de que Dios se reveló y reveló al propio tiempo su voluntad, revelación que implicaría, por ejemplo, la conversión forzada y/o el exterminio de los infieles, de los hechiceros, de los heréticos, etc.? En su estupidez, el moderno espíritu de campanario es capaz de burlarse de esta idea "exótica", siendo así que hace sólo dos siglos esa idea ocupaba un lugar central en todas las sociedades "civilizadas".

El juzgar y el decidir o elegir, en un sentido radical, se crearon en Grecia y éste es uno de los sentidos de la creación griega de la política y de la filosofía. Por política entiendo, no las intrigas palaciegas, ni las luchas entre grupos sociales que defienden sus intereses o sus posiciones (luchas que han existido en muchas otras partes), sino una actividad colectiva cuyo objeto es la institución de la sociedad como tal. En Grecia encontramos el primer ejemplo de una sociedad que delibera explícitamente sobre sus leyes y que modifica esas leyes.<sup>19</sup> En otras partes, las leyes son heredadas de los antepasados o están dadas por los dioses o por el único Dios verdadero; pero esas leyes no son establecidas, es decir, no están creadas por hombres al cabo de una discusión colectiva sobre las leyes buenas y las leyes malas. Esta posición lleva a la pregunta que también tiene su origen en Grecia y que consiste en interrogar no sólo si esta ley buena o es mala, sino en interrogar ¿qué significa que una ley sea buena o mala? En otras palabras, ¿qué es la justicia? Y esta cuestión se vincula inmediatamente con la creación de la filosofía. Así como en la actividad política griega la institución existente de la sociedad es puesta por primera vez en tela de juicio y modificada, Grecia es también la primera sociedad que se interrogó explícitamente sobre la representación colectiva e instituida del mundo, es decir, es la primera que se entregó a la filosofía. Y así como en Grecia la actividad política desemboca rápidamente en la pregunta ¿qué es la justicia en general? y no simplemente en la cuestión de saber si una determinada ley particular es buena o mala, justa o injusta, así también la interrogación filosófica desemboca rápidamente en la pregunta ¿qué es la verdad? y no tan sólo en la cuestión de saber si esta o aquella representación del mundo es verdadera. Y estas dos preguntas son auténticas interrogaciones, es decir, interrogaciones que deben permanecer abiertas para siempre.

La creación de la democracia y de la filosofía, y de su vínculo, tiene una precondición esencial en la visión griega del mundo y de la vida humana, en el núcleo de lo imaginario griego. La mejor manera de aclarar esto sea tal vez referirse a las tres preguntas con las que Kant resumió los intereses del hombre. En cuanto a las dos primeras (¿qué puedo saber? y ¿qué debo hacer?), la interminable cuestión comienza en Grecia pero no hay una "respuesta griega" a ellas. En cuanto a la tercera pregunta (¿qué me es lícito esperar?), hay una respuesta griega clara y precisa y es un rotundo y retumbante *nada*. Evidentemente esta respuesta es la correcta. La esperanza no se toma aquí en su sentido cotidiano y superficial, como la esperanza de que el sol brille mañana o de que los hijos nazcan vivos. La esperanza en la que piensa Kant es la esperanza de la tradición

---

<sup>19</sup> No puedo compartir la idea de Hannah Arendt según la cual la actividad legislativa era en Grecia un aspecto secundario de la política. Eso sólo sería cierto en un sentido restringido del término "legislar". Aristóteles enumera once "revoluciones" en Atenas, es decir, once cambios de la legislación fundamental ("constitucional").

cristiana o religiosa, la esperanza correspondiente al deseo y a la ilusión centrales del hombre de que debe haber alguna correspondencia fundamental, alguna consonancia, alguna *adequatio* entre nuestros deseos (o nuestras decisiones) y el mundo (la naturaleza del ser). La esperanza es esa suposición ontológica, cosmológica y ética según la cual el mundo no es simplemente algo que está fuera del individuo sino un *cosmos* en el sentido propio y arcaico del término, es decir, un orden total que nos incluye a nosotros mismos, que incluye nuestras aspiraciones y nuestros esfuerzos como sus elementos centrales y orgánicos. Traducida en términos filosóficos, esta hipótesis es: el ser es fundamentalmente bueno. Como se sabe, Platón fue el primero que se atrevió a proclamar esta monstruosidad filosófica, *después* de haber terminado el período clásico. Y esta monstruosidad continuó siendo el dogma fundamental de la filosofía teológica, ciertamente en Kant y en Marx también. Pero el punto de vista griego está expresado en el mito de Pandora, tal como nos lo refiere Hesíodo: la esperanza queda siempre prisionera en la caja de Pandora. En la religión griega preclásica y clásica, no hay esperanza de vida después de la muerte: o bien no hay vida después de la muerte o bien, si hay una vida, ésta es aun peor que la peor vida que se pueda vivir en la tierra; así lo revela Aquiles a Ulises en el país de los muertos. No habiendo nada que esperar de una vida después de la muerte, ni de un Dios benévolos y atento, el hombre se encuentra en libertad de obrar y pensar este mundo.

Todo esto está profundamente relacionado con la idea griega fundamental del *caos*. Según Hesíodo, al comienzo era el caos. En un sentido propio y en su primera acepción en griego caos significa vacío, nada. El mundo surge del vacío más completo.<sup>20</sup> Pero, ya en Hesíodo, el universo es también caos en el sentido en que el universo no está perfectamente ordenado, no está sometido a leyes llenas de sentido. Al principio reinaba el desorden más completo, luego reinó el orden y se creó el *cosmos*. Pero, en las "raíces" del universo, más allá del paisaje familiar, el caos continúa reinando soberano. Y el orden del mundo no tiene "sentido" para el hombre: está la ciega necesidad de la génesis y del nacimiento, por un lado, y la necesidad de la corrupción y de la catástrofe -de la muerte de las formas-, por otro. En Anaximandro -el primer filósofo del cual poseemos testimonios dignos de crédito- el "elemento" del ser es el *apeiron*, lo indeterminado, lo indefinido, es decir, otra manera de concebir el caos; y la forma, la existencia particularizada y determinada de los diversos seres, es la *adikia*, la justicia, que también puede llamarse la *hübris*. Esa es la razón por la cual los seres particulares deben hacerse mutuamente justicia y reparar su injusticia por obra de su descomposición y su desaparición.<sup>21</sup> Existe un lazo estrecho, aunque implícito, entre estos dos pares de oposiciones: *caos/cosmos* y *hübris/dike*. En cierto modo, la segunda no es más que una transposición de la primera a la esfera humana.

Esta visión condiciona, por así decirlo, la creación de la filosofía. La filosofía, tal como la crearon y la practicaron los griegos, es posible porque el universo no está totalmente ordenado. Si lo estuviera, no habría la menor filosofía, habría sólo un sistema de saber único y definitivo. Y si el mundo fuera caos puro y simple, no habría ninguna posibilidad de pensar. Pero la filosofía condiciona también la creación de la política. Si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, ya desde el exterior, ya por su "actividad espontánea" ("la mano invisible", etc.), si las leyes humanas estuvieran dictadas por Dios

---

20 Como lo estableció Olof Gigon en *Der Ursprung der griechischen Philosophie yon Hesiod bis Parrnenides*, Basilea, 1945.

21 El sentido de este fragmento de Anaximandro (Diels, B.I) es claro, y por una vez los historiadores "clásicos" de la filosofía lo interpretaron correctamente. La interpretación heideggeriana ("Der Spruch des Anaximander", En *Ilolzwege*, traducción francesa de W. Brokmeier, "La parole d' Anaximandre", en *Chemis qui ne menenl nulle parl*, París, Gallimard, 1962) es, como de costumbre, el propio Heidegger disfrazado de Anaximandro.

o por la naturaleza o también por la "naturaleza de la sociedad" o por las "leyes de la historia", no habría entonces ningún lugar para el pensamiento político, ni habría un campo abierto a la acción política, de manera que sería absurdo interrogarse sobre lo que es una ley buena o sobre la naturaleza de la justicia (véase Hayek). Asimismo, si los seres humanos no pudieran crear algún orden por sí mismos estableciendo leyes, no habría ninguna posibilidad de acción política, de acción instituyente. Y si fuera posible un conocimiento seguro y total (*episteme*) de la esfera humana, la política tocaría inmediatamente a su fin y la democracia sería imposible ya la vez absurda, pues la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una *doxa* correcta y que nadie posee una *episteme* de las cosas políticas.

Es importante, según me parece, insistir en estas relaciones porque las dificultades con las que choca el pensamiento político moderno se deben en buena parte a la influencia dominante y persistente de la filosofía teológica (es decir, platónica). Desde Platón hasta el liberalismo moderno y el marxismo, la filosofía política estuvo envenenada por el postulado operante de que hay un orden total y "racional" (y, por consiguiente, "lleno de sentido") del mundo y por su inevitable corolario: existe un orden de las cuestiones humanas vinculado con ese orden del mundo; es lo que podría llamarse la ontología unitaria. Este postulado sirve para disimular el hecho fundamental de que la historia humana es creación, hecho sin el cual no podría haber una auténtica cuestión del juicio y de la elección, ni objetivamente ni subjetivamente. Asimismo, dicho postulado enmarcara o hace a un lado la cuestión de la responsabilidad. La ontología unitaria, cualquiera que sea su máscara, está esencialmente ligada con la heteronomía.

Y en Grecia, el surgimiento de la autonomía se debió a una visión no unitaria del mundo, expresada desde los orígenes en los "mitos" griegos.

Cuando se estudia Grecia y más particularmente las instituciones políticas griegas, la mentalidad "modelo-antimodelo" tiene una consecuencia curiosa pero inevitable: esas instituciones son consideradas, por así decirlo, "de manera estática", como si se tratara de una única "constitución" con sus diversos "artículos" fijos de una vez para todas, y a los que se podría (y se debería) "juzgar" o "evaluar" como tales. Es este un enfoque propio de personas que buscan recetas - cuyo número, a decir verdad, no parece estar en proceso de disminución -. Pero la esencia de lo que importa en la vida política de la antigua Grecia - el germen - es, sin duda, el *proceso histórico* instituyente: la actividad y las luchas que se desarrollan en torno a la transformación de las instituciones, la autoinstitución explícita (aunque sea parcial) de la *polis* como proceso permanente. Ese proceso se desarrolla durante casi cuatro siglos. La elección anual de los *thesmothétai* en Atenas se remonta a los años 683 - 682 a.C y probablemente en la misma época los ciudadanos de Esparta (unos 9.000) se establecieron como *homoioi* ("semejantes", es decir, iguales) y se asentó el reinado del *nómos* (ley). Y el desarrollo de la democracia en Atenas prosigue hasta una fecha avanzada del siglo IV a.C. Las *póleis*, en todo caso Atenas sobre la cual nuestra información presenta menos lagunas, no cesan de cuestionar su propia institución; el *demos* continúa modificando las normas dentro del marco en que vive. Todo esto, claro está, es inseparable del vertiginoso ritmo de la creación durante ese período, en todos los ámbitos y más allá del campo estrictamente político.

Se trata de un movimiento explícito de autoinstitución. La significación capital de la institución explícita es la autonomía: nosotros establecemos nuestras propias leyes. De todas las cuestiones que plantea este movimiento, recordaré brevemente tres: ¿"quién" es el "sujeto" de esta autonomía?, ¿cuáles son los límites de su acción? Y "¿cuál es el

“objeto” de la autoinstitución autónoma?<sup>22</sup>

La comunidad de los ciudadanos - el *demos* - proclama que es absolutamente soberana (el *demos* es *autónomos*, *autódikos*, *autóteles*: se rige por sus propias leyes, posee su jurisdicción independiente y se gobierna él mismo por decirlo en términos de Tucídides). Esta comunidad afirma igualmente la igualdad política (participación por igual en la actividad y en el poder) de todos los hombres libres. El autoestablecimiento, la autodefinición del cuerpo político contiene - y contendrá siempre - un elemento arbitrario. La norma que rige el establecimiento de las normas, en la terminología de Kelsen, quién establece la *Grundnorm*, es un *hecho*. Para los griegos, ese “quién” es el cuerpo de los ciudadanos varones libres y adultos (lo cual quiere decir, en principio, hombres nacidos de ciudadanos, aunque la naturalización fuera conocida y practicada). La exclusión de la ciudadanía de las mujeres, de los extranjeros y de los esclavos es ciertamente una limitación que para nosotros resulta inaceptable. En la práctica, esta limitación nunca fue suprimida en la antigua Grecia (en el plano de las ideas, las cosas son menos simples; pero no voy a abordar aquí este aspecto de la cuestión). Mas si por un instante nos dejamos arrastrar por el estúpido juego de los “méritos comparados”, podemos recordar que la esclavitud sobrevivió en Estados Unidos hasta 1865 y en Brasil hasta el final del siglo XIX, que en la mayoría de los países “democráticos” el derecho al voto fue otorgado a las mujeres sólo al terminar la Segunda Guerra Mundial, que en aquel momento ningún país reconocía a los extranjeros ese derecho y que, en la mayoría de los casos, la naturalización de los residentes extranjeros no tiene nada de automática (una sexta parte de la población residente de la muy “democrática” Suiza está constituida por *metoikoi*).

La igualdad de los ciudadanos, es una igualdad ante la ley (*isonomía*), pero en esencia es mucho más que eso. Esa igualdad no se limita a la concesión de “derechos” iguales pasivos, sino en la *participación* general activa en los asuntos públicos. Esa participación no está librada al azar; por el contrario está activamente alentada por normas formales así como por el *ethos* de la *polis*. Según el derecho ateniense, un ciudadano que se negaba a tomar partido de las luchas civiles que agitaban la ciudad se convertía en *átimos*, es decir, perdía sus derechos políticos<sup>23</sup>. La participación se materializa en la *ecclesia*, la asamblea del pueblo que es el cuerpo soberano activo. Todos los ciudadanos tienen el derecho de tomar la palabra (*isegoría*), sus votos tienen todos el mismo peso (*isopsephia*) y todos tienen la obligación moral de hablar con absoluta franqueza (*parrhesia*). Pero la participación se materializa también en los tribunales en los que no actúan jueces profesionales; la casi totalidad de los tribunales está formada por jurados y sus miembros son designados por sorteo.

La *ecclesia*, asistida por la *boule* (consejo), legisla y gobierna. Esa es la *democracia directa*. Tres aspectos de esta democracia merecen un comentario más amplio.

a) *El pueblo por oposición a los “representantes”*. Cada vez que en la historia moderna una colectividad política entró en un proceso de autoconstitución y de autoactividad radicales, la democracia directa fue redescubierta o reinventada: consejos comunales (*town meeting*) durante la revolución norteamericana, *secciones* durante la Revolución Francesa, Comuna de París, consejos obreros o soviets en su forma inicial. Hannah Arendt insistió muchas veces en la importancia de esas formas. En todos estos casos, el cuerpo soberano es la totalidad de las personas afectadas; cada vez que una delegación resulta inevitable, los delegados son elegidos, pero en todo momento pueden ser

22 Por razones de espacio. yo mismo me veré obligado a hablar en términos “estáticos”, a dejar de lado el movimiento y a considerar sólo algunos de sus “resultados” más significativos, Ruego al lector que no pierda de vista esta inevitable limitación.

23 Aristóteles, Constitución de los atenienses, VIII, 5.

revocados sus poderes. No olvidemos que la gran filosofía política clásica ignoraba el concepto (mistificador) de "representación". Para Herodoto, lo mismo que para Aristóteles, la democracia es el poder del *demos*, poder que no sufre ninguna limitación en materia de legislación, y la designación de los magistrados (¡no de "representantes"!) se realizaba por sorteo o por rotación. Hoy algunos se obstinan en repetir que la constitución preferida por Aristóteles, lo que éste llama la *politeia*, es una mezcla de democracia y de aristocracia, pero se olvidan de agregar que para Aristóteles el elemento "aristocrático" de esta *politeia* está en el hecho de que los magistrados son *elegidos*; en efecto, en varias ocasiones Aristóteles define claramente la elección como un principio aristocrático. Y esto no era menos claro para Montesquieu ni para Rousseau. Fue Rousseau (y no Marx ni Lenin) quien escribió que los ingleses se sienten libres porque eligen a su parlamento, pero que en realidad sólo son libres un día cada cinco años. Y cuando Rousseau explica que la democracia es un régimen demasiado perfecto para los hombres y que sólo se adapta a un pueblo de dioses, entiende por democracia la identidad del *soberano* y del *príncipe*, es decir, la ausencia de *magistrados*. Los liberales modernos serios -por oposición a los filósofos políticos contemporáneos- no lo ignoraban de modo alguno. Benjamín Constant no glorificó las elecciones ni la "representación" como tales; defendió en ellas males menores con la idea de que la democracia era imposible en los países modernos a causa de sus dimensiones y porque la gente no se interesaba en los negocios públicos. Cualquiera que sea el valor de estos argumentos, lo cierto es que están fundados en el reconocimiento explícito de que la representación es un principio ajeno a la democracia. Y esto no admite discusión. Desde el momento en que hay "representantes" permanentes, la autoridad, la actividad y la iniciativa políticas son arrebatadas al cuerpo de los ciudadanos para ser asumidas por el cuerpo restringido de los "representantes", quienes las emplean a fin de consolidar su propia posición y crear condiciones capaces de *influir de muchas maneras* en el resultado de las próximas "elecciones".

b) *El pueblo por oposición a los "expertos"*. La concepción griega "de los expertos" se relaciona con el principio de la democracia directa. Las decisiones relativas a la legislación, pero también a los negocios políticos importantes -a las cuestiones de *gobierno*- son tomadas por la *ecclesia* después de haber oído a diversos oradores y entre otros, si se presenta el caso, a quienes pretenden poseer un saber específico sobre los asuntos discutidos. No hay ni podría haber "especialistas" en cuestiones políticas. El saber técnico político -o la "sabiduría política"- pertenecen a la comunidad política, pues la *techne*, en el sentido estricto del término, está siempre ligada a la "actividad técnica" específica y está naturalmente reconocida en su dominio propio. Platón, en el *Protágoras*, explica que los atenienses seguirán el consejo de los técnicos cuando se trate de construir muros o navíos, pero escucharán a cualquiera en materia de política. (Las jurisdicciones populares encarnan la misma idea en la esfera de la justicia.) La guerra desde luego, es un dominio específico que supone de una *techne* propia: también los jefes de guerra, los *strategoi*, son elegidos, lo mismo que los técnicos que en otras esferas están encargados por la *polis* de realizar una tarea particular. En suma, Atenas fue pues una *politeia* en el sentido aristotélico puesto que ciertos magistrados (muy importantes) eran elegidos.

La *elección* de los expertos pone en juego un segundo principio, central en la concepción griega y claramente formulada y aceptada no solo por Aristóteles, sino también por el enemigo jurado de la democracia, Platón, a pesar de implicaciones democráticas. El buen juez del especialista no es otro especialista, sino que es el *usuario*: el guerrero (y no el herrero) en el caso de la espada, el caballero (y no el talabartero) en el caso de la silla de montar. Y naturalmente, en todas las cuestiones públicas (comunes), el usuario y, por lo tanto, el mejor juez no es otro que la *polis*. Atendiendo a los resultados -la

Acrópolis o las tragedias premiadas-, se inclina uno a pensar que el juicio de ese usuario era relativamente sano.

Nunca se insistirá demasiado en el contraste que hay entre esa concepción griega y la visión moderna. La idea dominante, según la cual los expertos sólo pueden ser juzgados por otros expertos es una de las condiciones de la expansión y de la irresponsabilidad creciente de los modernos aparatos jerárquicos burocráticos. La idea dominante de que existen "expertos" en política, es decir, especialistas en cosas universales y técnicos de la totalidad es un escarnio de la idea misma de democracia: el poder de los hombres políticos se justificaría por el "saber técnico" que ellos serían los únicos en poseer, y el pueblo, por definición inexperto, es llamado periódicamente a dar su opinión sobre esos "expertos". Teniendo en cuenta la vacuidad de la noción de una especialización en cuestiones universales, esta idea muestra también los gérmenes del creciente divorcio entre la aptitud para elevarse a la cima del poder y la aptitud para gobernar, divorcio cada vez más flagrante en las sociedades occidentales.

c) *La comunidad por oposición al "estado"*. La *polis* griega no es un "estado" en el sentido moderno. En griego antiguo ni siguiera existe la palabra "estado" (es significativo el hecho de que los griegos modernos hayan tenido que inventar una palabra para designar esta cosa nueva y que hayan recurrido a la antigua voz *kratos*, que quiere decir fuerza). *Politeia* (el título del libro de Platón, por ejemplo) no significa *der Staat*, como figura en la traducción alemana clásica (la traducción latina *respublica* es menos *sinnwidring*), sino que designa a la vez la institución/constitución política y la manera en que el pueblo se ocupa de los negocios comunes. El hecho de que algunos se obstinen en traducir el tratado de Aristóteles *Athenaion Politeia* como "la constitución de Atenas" es una vergüenza para la filología moderna: se trata de un error lingüístico flagrante y de un signo inexplicable de ignorancia o de incomprendimiento por parte de hombre muy eruditos. Aristóteles escribió *La constitución de los atenienses*. Tucídides es completamente explícito sobre esta cuestión: *Andres garpolis*, "pues la *polis* son los hombres". Antes de la batalla de Salamina, cuando Temístocles tuvo que recurrir a un argumento extremo para imponer su táctica, amenazó a los otros jefes aliados con la posibilidad de que los atenienses se fueran con sus familias y sus flotas a fundar una nueva ciudad en el oeste, y bien se sabe que para los atenienses -en mayor medida aun que para los demás griegos- su tierra era sagrada y estos hombres estaban orgullosos de proclamar que eran autóctonos.

La idea de un "estado", es decir, de una institución distinta y separada del cuerpo de los ciudadanos habría sido incomprendible para un griego. Verdad es que la comunidad existe en un nivel que no se confunde con el de la realidad concreta, "empírica" de tantos millares de personas reunidas en asamblea en un lugar dado y en un determinado día. La comunidad política de los atenienses, la *polis*, posee una existencia propia: por ejemplo, los tratados son cumplidos independientemente de su antigüedad, es aceptada la responsabilidad por los actos pasados, etc. Pero se establece una distinción entre un "estado" y una "población"; esta distinción opondría la "personalidad moral", el cuerpo constituido y permanente de los atenienses perennes e impersonales, por un lado, y a los atenienses que viven y respiran, por el otro.

Ni estado, ni aparato de estado. Naturalmente en Atenas existe un mecanismo técnico administrativo (muy importante en los siglos V y VI): pero ese mecanismo no asume ninguna función política. Es significativo el hecho de que dicha administración esté compuesta de esclavos hasta en sus gradas más elevadas (policía, conservación de los archivos públicos, finanzas públicas; quizá Ronald Regan y con seguridad Paul Volcker habrían sido esclavos en Atenas). Estos esclavos eran supervisados por ciudadanos magistrados designados generalmente por sorteo. La "burocracia permanente" que

cumple tareas de *ejecución* en el sentido más estricto de este término está a cargo de esclavos (y, para prolongar el pensamiento de Aristóteles, podía ser suprimida cuando las máquinas...)

En la mayor parte de los casos, la designación de los magistrados por sorteo o rotación asegura la participación de un gran número de ciudadanos en funciones oficiales y permite conocerlos. El hecho de que la *ecclesia* decida sobre las cuestiones *gubernamentales* de importancia asegura el control de cuerpo político sobre los magistrados elegidos, así como la posibilidad de revocar los poderes de estos últimos en todo momento: en el curso de un procedimiento judicial la condena acarrea, *inter alis*, el retiro del cargo de magistrado. Por supuesto, todos los magistrados son responsables de su gestión y deben rendir cuentas (*euthune*); lo hacen ante la *boule* durante el periodo clásico.

En cierto sentido, la unidad y la existencia misma del cuerpo político son "prepolíticas", por lo menos en la medida en que se trata de una autoinspiración política explícita. La comunidad comienza, por así decirlo, a "recibir" su propio pasado con todo lo que este pasado acarrea. (Esto corresponde, por una parte, a lo que los modernos han llamado la cuestión de la "sociedad civil" contra el "estado"). Ciertos elementos de este hecho pueden ser políticamente sin interés o bien intransformables. Pero, *de jure*, la "sociedad civil" es en sí un objeto de acción política instituyente. Ciertos aspectos de la reforma de Clistenes en Atenas (506 a. de C.) ofrecen una ilustración notable. La división tradicional de la población en tribus queda reemplazada por una nueva división que tiene dos objetivos esenciales. En primer lugar, el mismo número de tribus se modifica. Las cuatro *phulai* tradicionales (jónicas) se convierten en diez y cada una de ellas está subdividida en tres *trittues* que tienen todas una parte igual en el conjunto de las magistraturas por rotación (lo cual implica, en realidad, la creación de un nuevo año político y de un nuevo calendario político). En segundo lugar, cada tribu está formada, de manera equilibrada, por demos agrarios, marítimos y urbanos. Las tribus -cuyo "asiento" se halla en la ciudad de Atenas- se hacen pues neutras en cuanto a las particularidades territoriales o profesionales; son manifiestamente unidades políticas.

Asistimos aquí a la creación de un espacio social propiamente político, creación que se apoya en elementos sociales, económicos y geográficos sin estar por eso *determinada* por ellos. No hay aquí ninguna fantasía de "homogeneidad": la articulación del cuerpo de los ciudadanos, así creada en una perspectiva política, se superpone a las articulaciones "prepolíticas" sin aplastarlas. Esta articulación obedece a imperativos estrictamente políticos... la igualdad en la participación del poder, por un lado, y la unidad del cuerpo político (por oposición a los "intereses particulares"), por otro lado.

Una disposición ateniense de las más notables atestigua el mismo espíritu (Aristóteles, Político, 1330 a 20): cuando la *ecclesia* delibera sobre cuestiones que implican la posibilidad de un conflicto (de una guerra) con una *polis* vecina, los ciudadanos que viven en las vecindades de las fronteras no tienen derecho a tomar parte en la votación: pues podrían no votar sin que sus intereses particulares dominaran sus motivos, cuando en realidad la decisión debe tomarse atendiendo a consideraciones generales.

Esto revela una vez más la concepción de la política diametralmente opuesta a la mentalidad moderna de defensa y afirmación de "intereses". En la medida de lo posible, los intereses deben mantenerse apartados en el momento de tomar decisiones políticas. (Imagínese la siguiente disposición en la constitución de los Estados Unidos: "Cada vez que sea necesario decidir sobre cuestiones relativas a la agricultura, los senadores y los representantes de los estados en los que predomina la agricultura no podrán tomar parte en la votación").

Llegados a este punto, podemos comentar la ambigüedad de la posición de Hannah Arendt en lo que se refiere a lo “social”. La autora vio con razón que la política quedaba aniquilada cuando se convertía en una máscara para defender y afirmar “intereses” contradictorios -como lo está hoy-, insistir en la autonomía de lo político se convierte en algo gratuito. La respuesta no consiste entonces en hacer abstracción de lo “social”, sino que es menester modificarlo de manera tal que el conflicto de los intereses “sociales” (es decir, económicos) deje de ser el factor dominante en la formación de actitudes políticas. A falta de una acción en este sentido, se dará la situación en que están hoy las sociedades occidentales: la descomposición del cuerpo político y su fragmentación en grupos de presión, en *lobbies*. En ese caso, como la “suma algebraica” de intereses contradictorios es muy frecuentemente igual a cero, de ello se seguirá un estado de impotencia política y de deriva sin objeto, como el que observamos en el momento actual.

La unidad del cuerpo político debe ser presentada aun contra las formas extremas del conflicto *político*: a mi juicio, ésa es la significación de la ley ateniense sobre el ostracismo (contradicoriamente a la interpretación corriente que ve en ella una precaución contra la proliferación de tiranos). No hay que dejar que la comunidad estalle por efecto de las divisiones y de los antagonismos políticos; por eso uno de los dos jefes rivales debe sufrir un exilio transitorio.

La participación general en la política implica la creación (por primera vez en la historia) de un *espacio público*. El acento que Hannah Arendt puso sobre este espacio y la dilucidación de su significado constituye una de sus contribuciones importantes para comprender la creación institucional griega. En consecuencia, me limitaré a tratar algunos puntos suplementarios.

El surgimiento de un espacio público significa que se ha creado un dominio público que “pertenece a todos” (*ta koina*)<sup>24</sup>. Lo “público” deja de ser una cuestión privada del rey, de los sacerdotes, de la burocracia, de los políticos, de los especialistas, etc. Las decisiones referentes a los asuntos comunes deben ser tomadas por la comunidad.

Pero la esencia del espacio público no tiene que ver solamente con las “decisiones finales”; si fuera así, dicho espacio estaría más o menos vacío. Es un espacio que se refiere así mismo a los antecedentes y supuestos de las decisiones de todo cuanto pueda conducir a ellas. Todo lo que importa debe aparecer en el escenario público. Se encuentra la materialización efectiva de esto en la forma de presentar la ley, por ejemplo: las leyes se graban en mármol y son expuestas al público a fin de que todo el mundo pueda verlas. Pero, y esto es mucho más importante, esta regla se materializa también en la palabra de la gente que habla libremente de política y de todo lo que pueda interesarle en el *agora* antes de deliberar en la *ecclesia*. Para comprender el enorme cambio histórico que esto supone, basta comparar esta situación con la típica situación “asiática”.

Esto equivale a la creación de la posibilidad -y de la realidad- de la libertad de palabra, de pensamiento, de examen y de cuestionamientos sin límites, y esta creación establece el *logos* como vehículo de la palabra y del pensamiento en el seno de la colectividad. Es una creación que corre pareja con los dos rasgos fundamentales del ciudadano ya mencionado: la *isegoria*, igual derecho a cada uno de hablar con toda libertad, y la *parrhesia*, el compromiso que cada cual asume de hablar realmente con toda libertad cuando se trata de asuntos públicos.

---

<sup>24</sup> Se encuentra algo parecido en ciertas sociedades salvajes, sólo que este dominio está confiado a la gestión de los asuntos “corrientes”, puesto que en estas sociedades la ley (tradicional) no podía ponerse en tela de juicio.

Importa insistir aquí en la distinción entre lo “formal” y lo “real”. La existencia de un espacio público no es una simple cuestión de disposiciones jurídicas que garantizan a todos la misma libertad de palabra, etc. Semejantes cláusulas nunca son más que una condición de la existencia de un espacio público. Lo esencial está en otra parte: ¿qué va a hacer la población con estos derechos? Los rasgos determinantes son aquí el coraje, la responsabilidad y la vergüenza (*aidos, aischune*). Si faltan estos rasgos, el “espacio público” se convierte sencillamente en un espacio de propaganda, de mistificación y de pornografía, como está ocurriendo cada vez más en la actualidad. No hay disposiciones jurídicas que puedan contrarrestar semejante evolución o, en todo caso, esas disposiciones jurídicas que puedan contrarrestar semejante evolución o, en todo caso, esas disposiciones engendran males peores que los que pretenden curar. Solo la educación (*paideia*) de los ciudadanos como tales puede dar un contenido verdadero y auténtico al “espacio público”. Pero esa *paideia* no es principalmente una cuestión de libros ni de fondos para las escuelas. Significa en primer lugar y ante todo cobrar conciencia del hecho de que la *polis* somos también nosotros y que su destino depende también de nuestra reflexión, de nuestro comportamiento y de nuestras decisiones; en otras palabras, es participación en la vida política.

La creación de un *tiempo público* no revista menos importancia que esta creación de un espacio público. Por tiempo público entiendo, no la institución de un calendario, de un tiempo “social”, de un sistema de referencias sociales temporales -cosa que naturalmente existe en todas partes-, sino el surgimiento de una dimensión en la que la colectividad puede contemplar su propio pasado como el resultado de sus propios actos y en que se abre un futuro indeterminado como dominio de sus actividades. Ese es el sentido de la creación de la historiografía en Grecia. Es curioso comprobar que, en rigor de verdad, la historiografía sólo existió en dos períodos de la historia de la humanidad: en antigua Grecia y en la Europa moderna, es decir, en las dos sociedades donde se desarrolló un movimiento de cuestionamiento de las instituciones existentes. Las otras sociedades sólo conocen el reinado indiscutido de la tradición y/o el simple “registro por escrito de los acontecimientos” que consignaban los sacerdotes o los cronistas de los reyes. Herodoto, en cambio, declara que las tradiciones de los griegos no son dignas de crédito. La ruptura con la tradición y la búsqueda crítica de las causas verdaderas van naturalmente juntas. Y ese conocimiento del pasado está abierto a todos: se dice que Herodoto leía sus *Historias* a los griegos reunidos con motivo de los Juegos Olímpicos (*se non è vero, è ben trovato*). Y la “Oración fúnebre” de Pericles contiene una visión panorámica de la historia de los atenienses desde el punto de vista del espíritu que anima las actividades de las generaciones sucesivas, visión panorámica que llega hasta el tiempo presente e indica claramente nuevas tareas por cumplir en el futuro.

¿Cuáles son los límites de la acción política? ¿Los límites de la autonomía? Si la ley está dada por Dios o si hay un fundamento filosófico o científico de verdades políticas sustantivas (si la naturaleza, la razón o la historia representan el “principio” último), entonces para la sociedad existe una norma extrasocial. Existe una norma de la norma, una ley de la ley, un criterio sobre cuya base se hace posible discutir y decidir sobre el carácter justo o injusto, apropiado o inapropiado de una ley (o del estado de las cosas). Este criterio está dado de una vez por todas y, *ex hipótesis* no depende de modo alguno de la acción humana.

Una vez que se ha reconocido que no existe semejante base -ora porque existe una separación de la religión y de la política, como ocurre imperfectamente en las sociedades modernas; ora porque, como en Grecia, la religión se mantiene rigurosamente apartada de las actividades políticas -y que tampoco hay “ciencia”, ni *episteme*, ni *techne*, en materia de política, la cuestión de saber qué es una ley justa, qué es la justicia, cuál es

la “buena” institución de la sociedad se convierte en una auténtica interrogación (es decir, una interrogación sin fin).

La autonomía solo es posible si la sociedad se reconoce como la fuente de sus normas. En consecuencia, la sociedad no podría eludir esta pregunta: ¿porqué esta norma antes que esta o aquella otra? En otras palabras, la sociedad no podría evitar la pregunta sobre la justicia (respondiendo, por ejemplo, que la justicia es la voluntad de Dios o la voluntad del zar o también el reflejo de las relaciones de producción). Tampoco podría desembarazarse de la cuestión sobre los límites de sus acciones. En una democracia, el pueblo *puede* hacer cualquier cosa y debe saber que no *debe* hacer cualquier cosa. La democracia es el régimen de la autolimitación y es, pues, también el régimen del riesgo histórico -otra manera de decir que es el régimen de la libertad- y un régimen trágico. El destino de la democracia ateniense ofrece una ilustración de ello. La caída de Atenas -su derrota en la guerra del Peloponeso- fue el resultado de la *hübris* de los atenienses. Ahora bien, la *hübris* no supone simplemente la libertad; supone también la ausencia de normas fijas, la fundamental imprecisión de los puntos de referencia últimos de nuestras acciones. (El pecado cristiano es, claro está, un concepto de heteronomía). La trasgresión de la ley no es *hübris*, es un delito definido y limitado. La *hübris* existe cuando la autolimitación es la única “norma”, cuando se traspasan límites que no están definidos en ninguna parte.

La cuestión de los límites de la actividad autoinstituyente de una colectividad se despliega en dos momentos. ¿Hay un criterio intrínseco de la ley y para la ley? ¿Se puede garantizar efectivamente que ese criterio, cualquiera que sea su definición, no será nunca transgredido?

En el nivel fundamental, la respuesta a estas dos interrogaciones es un *no* categórico. No hay norma de la norma que no sea *ella misma una creación histórica* y no hay ningún medio de eliminar los riesgos de una *hübris* colectiva. Nadie puede proteger a la humanidad contra la locura o el suicidio.

En los tiempos modernos pensaron -o pretendieron- que habían descubierto la respuesta a estas dos preguntas al amalgamarlas en una sola. Esa respuesta sería la “constitución”, concebida como una carta fundamental que incorpora las normas de las normas y define cláusulas particularmente estrictas en lo tocante a su revisión. No es necesario recordar que esta “respuesta” no resiste ni lógicamente ni en los hechos, que la historia moderna desde hace dos siglos convirtió de todas las maneras imaginables en ridícula esta idea de una “constitución” o recordar que la “democracia” más antigua del mundo liberal occidental, Gran Bretaña, no tiene “constitución”. Basta con subrayar la falta de profundidad y la duplicidad del pensamiento moderno respecto de todo esto, tanto en la esfera de las relaciones internacionales como en el caso de los cambios de regímenes políticos. En el plano internacional, a pesar de la retórica de los profesores de “derecho internacional público”, lo que impera en realidad es no el derecho sino la “ley del más fuerte”; en otras palabras, existe una “ley” mientras las cuestiones no sean realmente importantes, mientras en verdad no se tiene necesidad de la ley. Y la “ley del más fuerte” se impone igualmente en el caso de establecerse un nuevo “orden legal” en un país: “una revolución victoriosa crea derecho”, enseña la casi totalidad de los profesores de derecho internacional público. Y todos los países siguen esta máxima en la realidad de los hechos. (Esta “revolución” no tiene sentido, y generalmente no se trata de una revolución propiamente dicha: las más de las veces es un *putsch* que ha obtenido éxito). Y según la experiencia de la historia europea de los últimos sesenta años, la legislación introducida por regímenes “ilegales”, cuando no “monstruosos”, siempre se mantuvo en lo esencial después de la caída de dichos regímenes.

En todo caso, la verdad es muy simple: frente a un movimiento histórico que dispone de

la fuerza -ya sea que movilice activamente a una gran mayoría, ya sea que se apoye en una minoría fanática y despiadada respecto de la población pasiva o indiferente, cuando la fuerza bruta no está simplemente concentrada en las manos de un puñado de coronelos- las disposiciones jurídicas no tienen ningún efecto. Si podemos estar razonablemente seguros de que mañana el restablecimiento de la esclavitud en los Estados Unidos o en un país europeo es extremadamente improbable, el carácter "razonable" de nuestra previsión no se fundamenta en las leyes existentes ni en las constituciones (pues en ese caso seríamos perfectamente bobos), sino que se funda en un juicio sobre la reacción de una inmensa mayoría de la población ante semejante intento.

En la práctica griega (y en el pensamiento griego) no existe la distinción entre la "constitución" y la "ley". La distinción ateniense entre las leyes y los decretos de la *ecclesia (psephismaia)* no representaba el mismo carácter formal y ulteriormente desapareció durante el siglo IV. Pero la cuestión de la autolimitación fue encarada de manera diferente y más profunda, según me parece. Sólo me detendré a considerar dos instituciones en relación con este problema.

La primera es un procedimiento extraño pero fascinante, conocido como *graphe paranomon* (acusación de ilegalidad)<sup>25</sup>. Veamos una rápida descripción. Uno tiene una proposición que hacer a la *ecclesia* y ésta la adopta. Otro ciudadano puede llevárselo a uno ante la justicia por tal iniciativa y acusarlo de haber incitado al pueblo a votar una ley ilegal. O bien uno queda absuelto, o bien es condenado, y en este último caso la ley es anulada. De manera que tiene uno el derecho de proponer absolutamente todo lo que quiera, pero debe reflexionar cuidadosamente antes de presentar una proposición sobre la base de un movimiento anímico popular y de hacer aprobar por una débil mayoría. Pues la ulterior acusación será juzgada por un jurado popular de dimensiones considerables (501, a veces 1001 o hasta 1501 ciudadanos que actúan en calidad de jueces) designada por sorteo. El *demos* apelaba pues al *demos* contra sí mismo: se apelaba contra una decisión tomada por el cuerpo de los ciudadanos en su totalidad (o por su parte presente en el momento de aprobar la proposición) y ante una amplia muestra (seleccionada al azar) del mismo cuerpo reunido una vez que las pasiones se apaciguaban para estimar de nuevo los argumentos contradictorios y juzgar la cuestión con un relativo desapego. Como el pueblo es fuente de la ley, el "control de la constitucionalidad" no podía confiarse a "profesionales" -esta idea habría parecido completamente ridícula a un griego- sino que se le confiaba al mismo pueblo que actuaba según modalidades diferentes. El pueblo dicta la ley, el pueblo puede equivocarse, el pueblo puede corregirse. Este es un magnífico ejemplo de una eficaz institución de autolimitación.

Otra institución de autolimitación es la tragedia. Se tiene la costumbre de hablar de "tragedia griega" (y los investigadores escriben obras con ese título), cuando en realidad no existe nada de eso. Existe solamente una tragedia *ateniense*. La tragedia (por oposición al simple "teatro") en efecto sólo podía ser creada en la ciudad en la que el proceso democrático, el proceso de autoinstitución alcanzó su apogeo.

Por supuesto, la tragedia posee una multiplicidad de niveles de significación y no podría reducirlas a una estrecha función "política". Pero sin duda hay una dimensión política

<sup>25</sup> M. I. Finley señaló recientemente la importancia y aclaró el espíritu de este procedimiento en *Démocratie antique et Démocratie moderne*, traducción francesa de M. Alexandre, París, 1976, Págs. 77 y 176. Véase también V. Ehrenberg, *The Greek State*, 2<sup>a</sup> ed., Londres, Methuen, 1969, Págs. 73, 79 Y 267, que evoca asimismo otros dos procedimientos o dispositivos importantes, los cuales atestiguan el mismo espíritu: *la apate tou demou* (el engaño del *demos*) y la excepción *ton nomon me epitedeiom einai* (la imposibilidad de la ley).

cardinal de la tragedia, que no hay que confundir con las posiciones políticas asumidas por los poetas ni tampoco con el tan comentado alegato de Esquilo a favor de la justicia pública y contra la venganza privada en la *Orestiada*.

La dimensión política de la tragedia se debe en primer lugar y sobre todo a su base ontológica. Lo que la tragedia muestra a todos, no discursivamente, sino por presentación, en que el ser es caos, El caos se presenta aquí primero como la ausencia de orden para el hombre, como la falta de correspondencia positiva entre las intenciones y las acciones humanas por un lado, y su resultado o realización por el otro. Además, la tragedia muestra no sólo que no somos dueños de las consecuencias de nuestros actos sino que ni siquiera dominamos la *significación* de estos actos. El caos se presenta también *dentro del hombre*, es decir, como su *hübris*. Y, como Anaximandro, el orden que prevalece por fin es orden a través de la catástrofe, orden privado de sentido. La *Einstellung* fundamental de la tragedia (su universalidad y su imparcialidad) procede de la experiencia universal de la catástrofe.

Hannah Arendt tenía razón cuando escribía que la imparcialidad llegó al mundo por intermedio de los griegos. Esto ya es perfectamente claro en Homero. En los poemas homéricos no sólo no se puede encontrar la menor palabra para denigrar a los enemigos, a los troyanos, sino que en la *Iliada* la figura realmente central es, no Aquiles, sino Héctor y los personajes más conmovedores son Héctor y Andrómana. Lo mismo cabe decir de *Los persas* de Esquilo, obra representada en 472, es decir, siete años después de la batalla de Platea, cuando la guerra aún proseguía. Esta tragedia no contiene ni una sola palabra de odio o desprecio por los persas; la reina de los persas, Atosa, es una figura majestuosa y venerable; la derrota y la ruina de los persas se atribuye exclusivamente a la *hübris* de Jerjes. Y en Las troyanas (415), Eurípides presenta a los griegos con los rasgos bestiales más crueles y monstruosos, como si les dijera a los atenienses: "Eso es lo que vosotros sois". En realidad, la obra fue representada un año después de la horrible matanza de los melianos por los atenienses (416).

Pero, desde el punto de vista de la dimensión política de la tragedia, la obra más profunda es quizá *Antígona* (442 a. de C.). Muchos se han obstinado en ver en esta tragedia una especie de libelo contra la ley humana a favor de la ley divina o, por lo menos, la pintura del conflicto insuperable entre estos dos principios (o entre la "familia" y el "estado", como en Hegel). Ese es, en efecto, el contenido manifiesto del texto, incansablemente repetido. Y como los espectadores no pueden dejar de identificarse con Antífona, con la mujer pura, heroica, solitaria y desesperada frente a un Creonte obstinado, autoritario y arrogante, a los espectadores les parece que la "tesis" de la pieza es clara. En realidad, el sentido de la obra se despliega en varios niveles y a la interpretación clásica (que, digámoslo una vez más, es apenas una "interpretación") le falta el nivel que me parece más importante. Una justificación detallada de la interpretación que yo propongo exigiría un análisis completo de la obra, que no es posible exponer en estas páginas. Me contentaré con llamar la atención sobre algunos puntos. La interpretación que insiste en la evidente oposición -y bastante superficial- entre la ley humana y la ley divina olvida que para los griegos enterrar a los muertos es *también* una ley humana, así como defender su país es *también* una ley divina (Creonte lo dice explícitamente). Desde el principio al fin de la obra, el coro no cesa de oscilar entre las dos posiciones que siempre coloca en un mismo plano. El célebre himno (versos 332-375) a la gloria del hombre, el constructor de ciudades y el creador de las instituciones, termina con un elogio del hombre que es capaz de *entretejer juntas (pareirein)* "las leyes del país y la justicia de los dioses a la cual aquél prestó juramento". (Véase también el verso 725: "bien dicho en los dos sentidos"). Antígona debilita considerablemente la fuerza de su defensa de la "ley divina" al

agregar que su acto está justificado porque un hermano es irremplazable una vez desaparecidos los padres y porque la situación habría sido diferente si se tratara de un marido o de un hijo. Seguramente ni la ley humana ni la ley divina sobre el entierro de los muertos reconocerían semejante distinción. Por añadidura, en ese punto como por lo demás en toda la obra lo que se expresa por boca de Antígona es el amor apasionado de una hermana por su hermano más que el respeto de la ley divina. No hace falta llegar a los extremos de la interpretación e invocar cierta atracción incestuosa, pero ciertamente no es superfluo recordar que esta tragedia no habría sido la obra maestra que es si Antígona y Creonte hubieran sido sólo pálidos representantes de principios y no hubieran estado animados por vigorosas pasiones -el amor por su hermano en el caso de Antígona, el amor a la ciudad y a su propio poder en el caso de Creonte- de los cuales los argumentos de los protagonistas aparecen *también* como racionalizaciones. Y por fin, presentar a Creonte unilateralmente cargado con todas las "sinrazones" es ir contra el espíritu más profundo de la tragedia... y sin duda alguna de la tragedia sofoclesiana.

Lo que glorifican los últimos versos del coro (versos 1348-1355) es, no la ley divina, sino el *phonein*, palabra intraducible que la traducción latina *prudentis* debilita de manera intolerable. El corifeo alaba el *phonein*, advierte contra la impiedad, aconseja nuevamente el *phonein* al poner en guardia contra las "grandes palabras" de los hombres excesivamente orgullosos (*hüperauchoi*)<sup>26</sup>. Ahora bien, el alcance de este *phonein* está claramente indicado en el transcurso de la obra. La catástrofe se produce porque Creonte y Antígona se aferran a sus propias razones sin escuchar las razones del otro. No repetiremos aquí las razones de Antígona. Recordaremos tan sólo que las razones de Creonte son irrefutables. Ninguna ciudad puede existir -y por consiguiente *ningún dios puede ser honrado-* sin *nomoī*; ninguna ciudad podría tolerar que alguien la traicionase y tomara las armas contra su propio país aliándose con extranjeros por pura sed de poder, como hizo Polinices. El propio hijo de Creonte, Hemón, confiesa claramente que no podría aprobar que su padre no tiene razón (versos 685-686), y Hemón expresa con vehemencia la idea central de la tragedia cuando ruega a su padre que "no quiere ser el único sabio" (*monos phonein*, versos 707-709).

La decisión de Creonte es una decisión política fundada en bases muy sólidas. Pero bases políticas más sólidas pueden resultar vacilantes si son sólo "políticas". En otras palabras, precisamente a causa del carácter total de la esfera de lo político (incluso, en este caso, las decisiones relativas al entierro así como a la vida y a la muerte) una decisión política correcta debe tener en cuenta todos los factores, más allá de los factores estrictamente "políticos". Y aun cuando pensemos por las razones más racionales que hemos tomado la decisión correcta, esta decisión puede revelarse mala y hasta catastrófica. Nada puede garantizar a priori la justicia de un acto, ni siguiera la razón. Y, sobre todas las cosas, es una locura pretender a toda costa "ser el único sabio", *monos phonein*.

Antígona aborda el problema de la acción política en términos que son extremadamente pertinentes dentro del marco democrático y más que en ningún otro. La tragedia nos muestra la incertidumbre que reina en toda esta esfera, hace resaltar en grandes rasgos la impureza de los móviles, revela el carácter poco concluyente de los razonamientos sobre los que fundamos nuestras decisiones. Antígona muestra que la *hübris* nada tiene

<sup>26</sup> Aquí debo dejar pendiente la cuestión suscitada por la. Interpretación que hizo Hannah Arendt (y también Hölderlin) de estos últimos versos (*Condition de l'homme moderne*), traducción francesa de G. Fradier, prefacio de Paul Ricoeur, París. Calmann-Lévy, 1983, Págs. 34:35, nota 2), interpretación que de todas maneras no pone dificultades a mi propósito. Bastante curiosamente, en el excelente estudio ya citado, Michael Dennett no menciona la traducción propuesta en *Condition de l'homme mederne* y da una versión (oral) diferente sugerida por Hannah Arendt, versión totalmente inaceptable, tanto desde un punto de vista filológico como atendiendo a la significación global de la tragedia. Denneny, *op. cit.*, Págs. 26S-289 Y 274.

que ver con la trasgresión de normas bien definidas, que puede asumir la forma de la voluntad inflexible de aplicar las normas y ocultarse detrás de motivaciones nobles y dignas, racionales y piadosas. En su denuncia del *monos phronei*, esta tragedia formula la máxima fundamental de la política democrática<sup>27</sup>.

¿Cuál es el objeto de la autosuficiencia autónoma? Esta es una cuestión que se puede rechazar de antemano, si se piensa que la autonomía -la libertad colectiva e individual- es un fin en sí mismo; o también si se piensa que una vez establecida una autonomía significativa en la institución política de la sociedad lo demás no es ya una cuestión política sino que es un campo abierto a la libre actividad de los individuos, de los grupos y de la "sociedad civil".

No comparto estos puntos de vista. La idea de autonomía concebida como un fin en sí desembocaría en una concepción puramente formal, "kantiana". Queremos la autonomía a la vez por ella misma y también para poder *hacer* algo. Pero ¿hacer qué? Y es más aun, no es posible disociar la autonomía política de lo "demás" o de la "sustancia" de la vida social. Por fin, en una parte muy importante, esa vida tiene que ver con las obras y los objetivos comunes sobre los cuales hay que decidir en común y que se convierten así en objetos de discusión política y de actividad política.

Hannah Arendt tenía una concepción sustantiva del "objeto" de la democracia, de la *polis*. Para ella, el valor de la democracia estaba en el hecho de que era el régimen político en el que los seres humanos pueden revelar lo que son a través de sus actos y de sus palabras. Este elemento estaba ciertamente presente en Grecia y era importante, pero solamente en la democracia. Hannah Arendt (después de Jacob Burckhardt) subrayó con razón el carácter agnóstico de la cultura griega en general, no solo en la política sino en todos los dominios, y hay que agregar que no sólo en la democracia sino en todas las organizaciones políticas. Los griegos se preocupaban por encima de todas las cosas del *kleos* y del *kudos* y de la inmortalidad que ellos representaban.

Sin embargo, es imposible reducir el sentido y los fines de la política y de la democracia en Grecia a sólo este elemento; espero que esto surja claramente de mi rápida exposición anterior. Por lo demás, resulta seguramente muy difícil defender o apoyar la democracia sobre esta base. En primer lugar, si bien la democracia permite sin ninguna duda a los hombres "manifestarse" más que cualquier otro régimen, esa "manifestación" no podría alcanzar a todo el mundo ni a alguien que estuviera fuera del pequeño círculo de la minoría de personas que actúan y toman iniciativas en el campo político propiamente dicho. En segundo lugar (y esto es lo más importante), la posición de Hannah Arendt deja de lado la cuestión capital del contenido, de la sustancia, de esa "manifestación". Para tomar casos extremos, Hitler, Stalin y sus tristemente célebres compañeros revelaron ciertamente lo que eran a través de sus actos y discursos. La diferencia entre Temístocles y Pericles, por un lado, y Cleón y Alcibíades, por otro, la diferencia entre los constructores y los enterradores de la democracia no está en el simple hecho de la "manifestación" como tal, la simple "aparición en el espacio

<sup>27</sup> Al final de *Los siete contra Tebas* (versos 1065 -1975) de Esquilo, se puede encontrar un argumento suplementario en favor de mi interpretación. Se trata ciertamente de un agregado al texto inicial que data de los años 409-405 (Mazon, en la edición Budé, Págs. 103). Este agregado fue insertado de manera que anunciaba la representación de *Antígona* inmediatamente después. Así *Los siete contra Tebas* termina con una división del coro, de suerte que el primer coro canta que sostendrá a aquellos que son solidarios con su sangre (*genea*) porque lo que la *polis* considera justo es diferente según los tiempos; en otras palabras, las leyes de la *polis* cambian, en tanto que el derecho de la sangre es perenne; y el otro medio coro se coloca de parte de la *polis* y del *dikaios*, es decir, del derecho. El primer medio coro no hace mención alguna de una "ley divina"; en cambio el segundo menciona "bienaventurados", sin duda los héroes protectores de la ciudad y el propio Zeus. También todo esto pertenece al texto manifiesto, pero constituye un testimonio no desdeñable de la manera en que a finales del siglo V los atenienses encaraban la cuestión y del sentido que daban a *Antígona*.

público”, esos hombres provocaron catástrofes.

La concepción sustantiva de la democracia en Grecia se puede percibir claramente en la masa global de las obras y de la *polis* en general y esa concepción fue explícitamente formulada, por una profundidad y una intensidad sin igual, en el mayor monumento del pensamiento político que me haya sido dado leer, en la “Oración fúnebre” de Pericles (Tucídides, II, 36-46). No cesará de asombrarme el hecho de que Hannah Arendt (quien admiraba este texto y quien dio brillantes indicaciones para su interpretación) no haya visto que el texto presentaba una concepción *sustantiva* de la democracia que era apenas compatible con la suya propia.

En su “Oración fúnebre”, Pericles describe las costumbres y modos de proceder de los atenienses (II, 37-41) y presenta en una frase (comienzo del II, 40) una definición de lo que es en realidad el “objeto” de esa vida ateniense. El pasaje en cuestión es el famoso *Philokaloumen gar mei euteleias kai philosophoumen aneu malakias*. En *La Crise de la cultura* (op. Cit., págs. 272 y siguientes), Hannah Arendt ofrece un comentario rico y penetrante. Pero en su texto no consigo encontrar lo que para mí es el punto más importante.

Las palabras de Pericles desafían la traducción en la lengua moderna. Literalmente, se pueden traducir en dos verbos por “nosotros amamos la belleza... y nosotros amamos la sabiduría...”, pero, como lo comprendió bien Hannah Arendt, esto sería perder la vista lo esencial. Los verbos no permiten la separación del sujeto (“nosotros”) y de un “objeto” -la belleza o la sabiduría- exterior a ese sujeto “nosotros”. No son verbos transitivos y ni siquiera son simplemente activos; son al mismo tiempo “verbos de estado”; como el verbo vivir, designan una “actividad” que al mismo tiempo es una manera de ser o más bien la manera en virtud de la cual el sujeto del verbo es. Pericles no dice “Nosotros amamos las cosas bellas y las conservamos en los museos, nosotros amamos la sabiduría y pagamos a profesores y compramos libros”, sino que dice: vivimos en el amor de la belleza y de la sabiduría y en la actividad que suscita este amor; vivimos por la belleza y la sabiduría, con ellas y a través de ellas, pero lo hacemos evitando las extravagancias y la molicie<sup>28</sup>. Y por eso Pericles estima que tiene el derecho de considerar a Atenas la *paideusia* -educación y educadora- de Grecia.

En su “Oración fúnebre”, Pericles muestra implícitamente la futilidad de los falsos dilemas que envenenan la filosofía política moderna y en general la mentalidad moderna: el “individuo” contra la “sociedad”, “sociedad civil” contra el “estado”. Para Pericles el objeto de la institución de la polis es la creación de un ser humano, el ciudadano ateniense, que existe y que vive en la unidad y por la unidad de estos tres elementos: el amor y la práctica de la belleza, el amor y la práctica de la sabiduría, y la responsabilidad del bien público, de la colectividad, de la *polis* (“cayeron valientemente en el combate aspirando con buen derecho a no verse desposeídos de semejante *polis*, y es fácil comprender que entre los vivos cada uno esté dispuesto a sufrir por ella”, II, 41). Y estos tres elementos no pueden separarse: la belleza y la sabiduría tales como las amaban y las experimentaban los atenienses, sólo podía existir en Atenas. El ciudadano ateniense no es un “filósofo privado” ni un “artista privado”, es un ciudadano para quien el arte y la filosofía han llegado a ser modos de vida. Esta es, según creo, la verdadera respuesta, la respuesta concreta de la antigua democracia a la pregunta relativa al “objeto” de la institución política.

Cuando digo que los griegos son para nosotros un germen, quiero decir en primer lugar

<sup>28</sup> Doy la traducción habitual de *euteleia*. Por más que no sea rigurosamente imposible, la traducción de este término que da Hannah Arendt y que permite la interpretación: “nosotros amamos la belleza dentro de los límites del juicio político” es extremadamente improbable.

que los griegos nunca dejaron de reflexionar sobre la cuestión de saber qué debe realizar la institución de la sociedad; y, en segundo lugar, quiero decir que, en el caso paradigmático de Atenas, los griegos aportaron esta respuesta: la creación de seres humanos que viven con la belleza, que viven con la sabiduría y que aman el bien común.

*París-Nueva York-París, marzo de 1982-junio de 1983*

## LÉXICO

*Homoioi*: semejantes, es decir, iguales.

*Monos phonein*: el único sabio.

*Heteronomía*: Una sociedad heterónoma es aquella en la que la ley (nomos, en sentido amplio, equivale a institución) es establecida de forma inamovible apelando a instancias exteriores a la propia sociedad, trátese de los dioses, de los ancestros, de la naturaleza, etc. Su opuesto es la autonomía. En una sociedad autónoma, la ley es creación consciente del individuo y, como tal, puede ser sometida a cuestionamiento y modificación.

*Hübris*: existe cuando la autolimitación es la única "norma", cuando se traspasan límites que no están definidos en ninguna parte.

*Paideia*: educación de los ciudadanos como tales. Solo la educación de los ciudadanos como tales puede dar un contenido verdadero y auténtico al "espacio público". Pero esa *paideia* no es principalmente una cuestión de libros ni de fondos para las escuelas. Significa en primer lugar y ante todo cobrar conciencia del hecho de que la *polis* somos también nosotros y que su destino depende también de nuestra reflexión, de nuestro comportamiento y de nuestras decisiones; en otras palabras, es participación en la vida política.

*Isegoria*: igual derecho a cada uno de hablar con toda libertad cuando se trata de asuntos públicos.

*Parrhesia*: el compromiso que cada cual asume de hablar realmente con toda libertad cuando se trata de asuntos públicos.

*Ecclesia*: asamblea del pueblo, que es el cuerpo soberano activo.

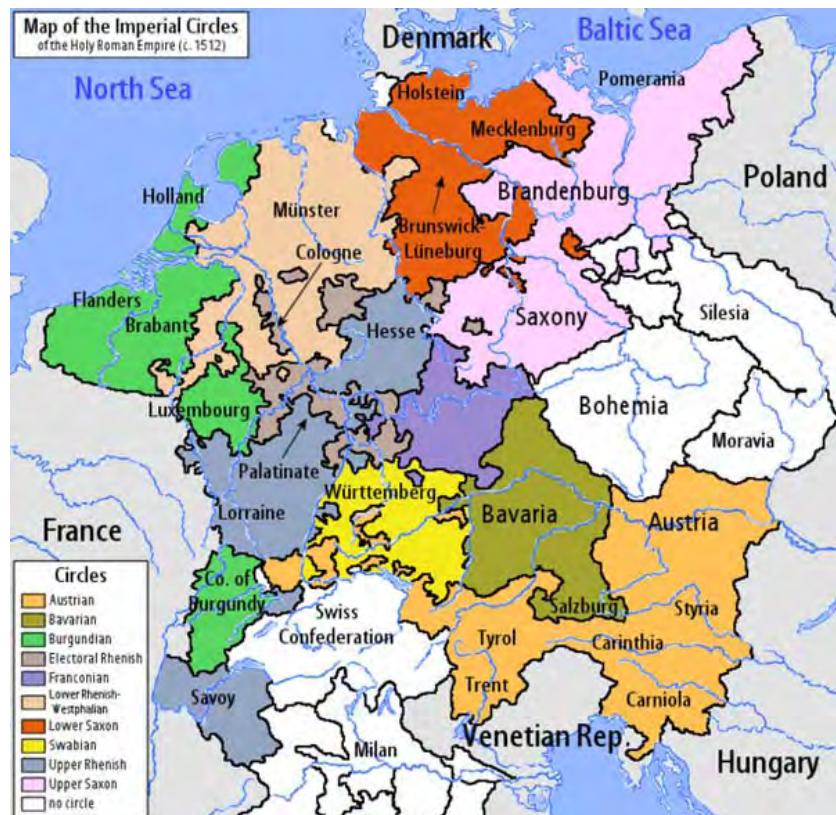
*Demos*: la comunidad de los ciudadanos. Es absolutamente soberana, el *demos* es *autónomos*, *autódikos*, *autóteles*: se rige por sus propias leyes *nomoī*, posee su jurisdicción independiente y se gobierna él mismo.

# **La guerra dels camperols alemanys**

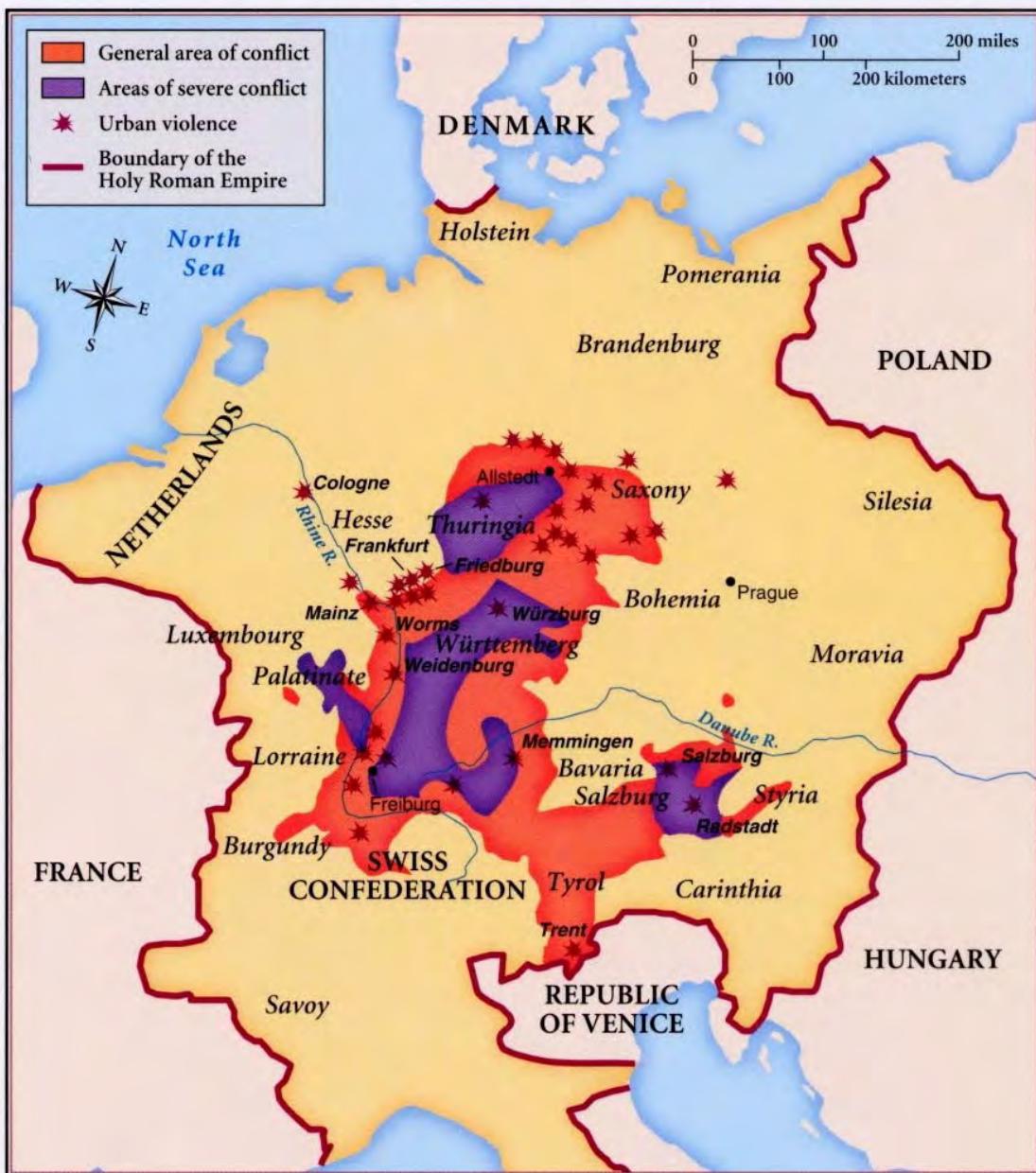
Cronologia i mapes



Tapa del pamflet "Els 12 articles i reglaments de la lliga de camperols" dirigits a l'Assemblea de tots els camperols (Arxiu estatal de Memmingen).



Mapa del Sacre Imperi romano-germànic 1512.



**MAP 15.2 The Peasants' War of 1525**

## **Antecedents i marc històric: les revoltes camperoles a Europa:**

- La Grande Jacquerie de 1358 al nord de França.
- La rebel·lió de Wat Tyler o dels camperols del sud d' Anglaterra en 1381.
- La revolta dels tuchins (1381-1384), a Llenguadoc.
- Guerra dels remenses a Cataluña, en 1460.
- La revolta dels Irmadiños a Galícia segle XV.
- La revolta dels pitauds (1542-1550), a l'oest de França.
- La revolta dels gautiers (1587-1589), a Normandia.
- La revolta dels crocants (1594-1638), al Llemosí i sud-oest francès.
- La revolta de los nu-pieds, 1639, a Normandia.
- La revolta d'Audijos, 1664, liderada por Bernard d'Audijos en el sud-oest Gascogne.
- La revolta de Roure, 1670 al Vivarais.

### **La revolta camperola a Alemanya.**

1476. Insurrecció del Bundschuch ( Renània del Nord)
1483. Naixement de Martí Luter.
1484. Butlla d'Inocenci VIII condemnant la creença en bruixes.
1489. Malleum Maleficorum, document publicat pels dominics Springer i Institoris que és una guia per a la persecució de les bruixes. A tota Europa i fins el segle XVIII significa la mort d'un milió de dones.
1490. Aproximadament: naixement de Thomas Müntzer a Stolberg.
1492. Descobriment d'Amèrica. Elecció del papa Alexandre VI (Roderic de Borja).
1493. Maximilià I emperador.
1498. Savonarola és ajusticiat a Florència.
1503. Elecció del papa Juli II (Giuliano de la Rovere).
1506. Matriculació de Müntzer a la Universitat de Leipzig.
1509. Enric VIII, rei d'Anglaterra.
1510. Viatge de Luter a Roma.
1512. Matriculació de Müntzer a la Universitat de Frankfurt de l'Oder.
1513. Activitat de Müntzer a l'escola eclesiàstica de Halle.
- 1513-1521. El papa Lleó X construeix el Vaticà finançat per les indulgències, que fou l'espurna que provocà l'explosió de la reforma de Luter.

1514. Insurrecció dels pagesos comandats pel "pobre Conrad", a Würtemberg, interpretant les posicions de Luter exigeixen l'abolició del feudalisme i la igualtat social.

1515. Francesc I, rei de França.

1516. Carles d'Habsburg, rei de Castella.

1516/17. Müntzer, prebost del monestir de Frohse.

1517. Controvèrsia entorn de les 95 tesis de Luter.

1519. Müntzer predica a Jüteborg.

Disputa de Leipzig entre J. Eck i Luter (Müntzer hi assistí en part). Luter coincideix amb Jan Hus: no infal·libilitat del papa, no al primat papal i rebutja la tradició l'església. Lleó X condemna aquests principis.

Carles V, emperador.

Hernán Cortés comença la conquesta de Mèxic.

1519/20. Müntzer, director espiritual del monestir de Beuditz (Weissenfels).

1520. Müntzer predica a Zwickau.

Luter publica tres documents claus: "Crida a la noblesa cristiana de la nació alemanya", "Cautivitat babilònica de l'església" i "De la llibertat interior del cristian".

Butlla Exsurge Domine, de Lleó X, amb què el papa ex-comunica Luter. El mes de desembre, Luter la crema aquesta butlla a Witemberg.

1521. Müntzer a Praga.

Dieta imperial de Worms. Luter hi assisteix, defensa les seves posicions però Carles V, condemna les seves idees i ordena cremar els seus llibres.

1522. Activitat de Müntzer a Nordhausen.

Erasme de Rotterdam publica els *Colloquies*.

Luter publica la traducció alemanya del Nou Testament.

1523. Activitat de Müntzer a Allstedt.

Impressió del *Deutsches Kirchenamt* i de *L'Ordenung und Berechnung*.

Carta de Müntzer als habitants de Stolberg.

Redacció de *Von dem gedichteten Glauben i Protestation oder Erbietung*.

Elecció del papa Climent VII (Giulio de Mèdici).

1524. Impressió de la *Deutsch-evangelische Messe*.

Composició de l' *Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens* i de *Hochveursachte Schurzrede* contra la carta de Luter als ducs de Saxònia. *Sermó als ducs de Saxònia*.

Comença la guerra dels camperols a Waldshut i Shühlingen.

1525. Müntzer, pastor d'Allstedt.

Luter escriu *De servo arbitrio* i compon la seva "Missa Alemanya" (impresa en 1526).

Batalla de Pavia.

(abril). S'intensifica la revolta dels pagesos de Turingia i Alta Austria. Inicialment el moviment no té direcció unificada. Paulatinament s'hi afegeixen algunes ciutats imperials (no sotmeses a cap senyor feudal) i alguns cavallers.

El canceller del camperols Wenderlin Hippler proposa l'adopció del programa dels 12 articles dels camperols.

Müntzer proposa una espècie de col·lectivisme místic.

Luter escriu: "Contra les hordes dels camperols assassins i saquejadors"

(15 de maig). Batalla als voltants de Frankenshausen.

(27 de maig). 100.000 pagesos son massacrats pels exèrcits dels prínceps. La justificació la dona Luter: aquesta es la manera de salvar llurs ànimes. Müntzer és penjat a Görmar, a les rodalies de Mühlhausen.

1526. Lliga del papa amb França contra Carles V.

1527. Saqueig de Roma per les tropes de Carles V.

1530. Dieta imperial d'Augsburg. *Confessió Augustana*.

**La guerra dels camperols alemany**

**“Los 12 artículos de la liga de campesinos”**

## **Dirigidos a la "Asamblea de todos los campesinos"**

*Los fundamentales y justos artículos principales de todos los campesinos y de los súbditos de los Señores eclesiásticos, respecto de los temas por los que se sienten agraviados. Paz al lector cristiano y la Gracia del Señor a través de Cristo.*

Hay muchos anticristianos que, a causa de las reuniones de los campesinos, aprovechan la ocasión para desdeñar los Evangelios diciendo: ¿es esto acaso el fruto del nuevo Evangelio? ¿Que nadie tiene que obedecer y que todos en todos lugares deben levantarse en revueltas y sublevarse para reformar, quizás para destruir completamente a las autoridades, tanto eclesiásticas como terrenales? A todos esos acusadores sin Dios responden los artículos más abajo expuestos, primero para refutar esos reproches a la palabra de Dios, luego para disculpar cristianamente la desobediencia e incluso la revuelta de todo el campesinado. En primer lugar, el Evangelio no es causa de revueltas ni de desorden, por cuanto es la palabra de Cristo, el Mesías prometido, la Palabra de la Vida, que enseña sólo amor, paz, paciencia y concordia. Así, todos aquellos que creen en Cristo deben aprender a ser plenos de afecto, pacíficos, armoniosos y a soportar el sufrimiento. Por tanto, el fundamento de todos los artículos de los campesinos (como será seguidamente demostrado) es la aceptación y la vida de conformidad con el Evangelio.

¿Cómo pueden esos anticristianos afirmar que el Evangelio es causa de revuelta y de desobediencia? El que esos anticristianos y enemigos del Evangelio se opongan ellos mismos a estos requerimientos, se debe, no al Evangelio, sino al Diablo, el peor enemigo del Evangelio, que provoca tal oposición sembrando la duda en la mente de sus seguidores, y de esa manera, la palabra de Dios, que enseña amor, paz y concordia, es apartada. En segundo lugar, está claro que los campesinos solicitan que el Evangelio les sea enseñado como guía de vida y no pueden ser tratados de desobedientes o de reacios al orden. Que Dios conceda o no a los campesinos (anhelantes de vivir conforme a su palabra) la realización de sus peticiones, ¿quién encontrará una falta en la voluntad del Altísimo? ¿Quién interferirá en su juicio, quién se opondrá a su Majestad? ¿No escuchó acaso a los hijos de Israel cuando lo invocaron y los rescató de la mano del Faraón? ¿No puede Él, hoy mismo, salvar a los suyos? Sí, Él los salvará y en verdad rápidamente. En consecuencia, oh lector cristiano, lee con celo los siguientes artículos y juzga luego.

"He aquí los artículos:

### **Primer artículo**

Primero, es nuestra humilde petición y ruego, así como nuestra voluntad y resolución, que de hoy en adelante tengamos poder y autoridad de tal manera que cada comunidad pueda elegir y nombrar a un pastor. Que tengamos también el derecho de deponerlo en caso de conducta inapropiada. El pastor así elegido nos enseñará el Santo Evangelio pura y simplemente, sin ningún agregado, doctrina o mandamiento elaborado por el hombre. Por cuanto que la continua enseñanza de la Fe verdadera nos conducirá a implorar a Dios que, a través de su Gracia, la Fe crezca dentro de nosotros y llegue a ser parte integrante de nosotros. Porque si su Gracia no obra en nosotros, permaneceremos por siempre en la carne y en la sangre, lo que equivale a la nada, ya que la Escritura claramente enseña que sólo a través de la Fe verdadera llegaremos a Dios. Sólo a través de su Gracia podremos alcanzar la santidad. Por ello, un guía y pastor es necesario y en la manera descrita está fundado en las Escrituras.

### **Segundo artículo**

En segundo lugar, así como un justo diezmo está establecido por el Antiguo Testamento y en el Nuevo confirmado, nosotros estamos dispuestos y deseosos de pagar el justo diezmo de grano. La palabra de Dios estableció que dar es conforme a Dios y que en la distribución a los suyos, los servicios de un pastor son requeridos. Queremos que en el futuro, quienquiera que sea el preboste eclesiástico designado por la comunidad, él recogerá y recibirá este diezmo. De ese diezmo, proveerá al pastor elegido por toda la comunidad una subsistencia decente y suficiente, al justo parecer (o con el conocimiento) de la comunidad en su totalidad. El remanente eventual será distribuido entre los pobres del lugar, según lo exijan las circunstancias y la opinión general. Si aún quedase un resto, será guardado por si alguien tuviera que abandonar el país por causa de pobreza. Se hará también provisión de este excedente para evitar que se grave con impuestos la tierra a los pobres. En el caso de que uno o más pueblos se hayan comprometido voluntariamente a pagar diezmos en razón de penuria, y que cada pueblo haya tomado esas medidas de manera colectiva, el adquirente no sufrirá pérdidas, pero queremos que se llegue a un acuerdo apropiado para el reembolso de la suma más el interés adeudado por el pueblo. Pero a aquellos que han adquirido derecho a diezmos no mediante la compra, sino mediante apropiación por la obra de sus ancestros, no les será ni se les deberá pagar suma alguna de ahora en adelante. El pueblo deberá

aplicar el pago del diezmo para el mantenimiento del pastor, elegido como se indicó más arriba, o para el consuelo de los pobres, como así lo enseña la Escritura. En cuanto al diezmo menudo, sea eclesiástico o laico, no será pagado desde ahora, por cuanto el Señor Dios creó el ganado para su libre utilización por el hombre. En consecuencia, no pagaremos en lo sucesivo ese indecoroso diezmo de pura creación humana.

### Tercer artículo

En tercer lugar, ha sido hasta ahora costumbre para algunos de tratarnos como si fuésemos de su propiedad privada, lo que es de lamentar, considerando que Cristo nos ha liberado y redimido a todos por igual, al siervo y al Señor, sin excepción, por medio del derramamiento de su preciosa sangre. Así, conforme a la Escritura somos y queremos ser libres. Esto no significa que deseamos ser absolutamente libres y no estar sujetos a autoridad alguna. Dios no nos enseña que debamos llevar una vida desordenada en los placeres de la carne, sino que tenemos que amar a Dios nuestro Señor y a nuestro prójimo. Nos conformaremos con alegría a todo esto, como Dios nos lo ha ordenado en la celebración de la comunión. No nos ha ordenado desobedecer a las autoridades, sino más bien practicar la humildad, no sólo con aquellos que ejercen la autoridad, sino con todos. Nosotros estamos así dispuestos a prestar obediencia a nuestras autoridades elegidas y regulares en todas las cosas propias que conciernen a un cristiano. Damos, pues, por sentado que Vos nos liberarán de la servidumbre como cristianos verdaderos, a menos que se nos demuestre que del Evangelio surge que debamos ser siervos.

### Cuarto artículo

En cuarto lugar, ha sido hasta ahora costumbre que a ningún hombre pobre le era permitido atrapar venado o animales salvajes o peces de las aguas fluyentes, lo que nos parece no sólo totalmente indecoroso y poco fraternal, sino también egoísta y contrario a la palabra de Dios. También en algunos lugares los Superiores conservan sus presas de caza para nuestra desazón y grandes pérdidas, permitiendo sin ningún miramiento que animales salvajes destruyan nuestros cultivos, que el Señor se esfuerza en hacer germinar para el uso del hombre y todavía, debemos sufrirlo en silencio. Todo esto es contrario a Dios y al prójimo. Al crear Dios al hombre, le dio el dominio sobre todos los animales, sobre las aves en el aire y sobre el pez en el agua. Conformemente, es nuestro deseo que si un hombre tiene posesión sobre aguas, que pruebe con documentos suficientes que ha adquirido ese derecho

inadvertidamente por medio de una compra. Nosotros no queremos arrebatárselo por medio de la fuerza, pero sus derechos deben ser ejercidos de una manera fraternal y cristiana. Pero quienquiera que no pueda aducir tal prueba, deberá desistir con buena voluntad de su pretensión.

#### **Quinto artículo**

En quinto lugar, nos agravan cuestiones relativas a la tala de madera, por cuanto que la gente noble se ha apropiado de todos los bosques para su solo uso personal. Si un pobre necesita madera, debe pagar el doble por ella. Es nuestra opinión, en lo que concierne a los bosques en posesión de un Señor, sea espiritual o temporal, que al menos que haya sido debidamente comprado, deberá ser devuelto nuevamente a la comunidad. Más aún, todo miembro de la comunidad será libre de procurarse por sí mismo la leña necesaria para su hogar. Asimismo, si un hombre requiere madera para usos de carpintería, la obtendrá sin cargo, pero con conocimiento de una persona designada por la comunidad con tal propósito. Sin embargo, ningún bosque debidamente comprado y administrado de manera fraternal y cristiana será puesto a disposición de la renta comunitaria. Si un bosque, aun aquel que en primera instancia hubiera sido injustamente objeto de apropiación, hubiera sido luego vendido en la debida forma, la cuestión será dirimida con espíritu amistoso y de acuerdo con las Escrituras.

#### **Sexto artículo**

Nuestra sexta queja concierne los excesivos servicios que nos son requeridos, los que se multiplican día tras día. Rogamos que esta cuestión sea apropiadamente examinada de modo tal que no seamos duramente oprimidos, que tengan lugar consideraciones con gracia hacia nosotros, por cuanto que a nuestros antepasados sólo les era requerido servir de conformidad con la palabra de Dios.

#### **Séptimo artículo**

En séptimo lugar, de ahora en adelante no admitiremos la opresión por parte de nuestros Señores, sólo les permitiremos que nos exijan lo que es justo y apropiado de conformidad con las palabras del acuerdo entre el Señor y el campesino. El Señor no deberá en lo sucesivo forzar ni presionar por servicios u otros deberes sin pago y le deberá permitir el gozo tranquilo y pacífico de sus posesiones. El campesino deberá ayudar, sin embargo, a su Señor cuando sea necesario y en tiempo adecuado, cuando no le sea desventajoso y mediando un pago apropiado.

## **Octavo artículo**

En octavo lugar, nos encontramos agobiados por posesiones que no pueden hacer frente a la rentas exigidas sobre aquellas. Los campesinos sufren de esta manera pérdidas y están arruinados. Pedimos a los Señores que designen personas honorables para estudiar las posesiones y fijar rentas acordes con la justicia, del tal manera que los campesinos no estén obligados a trabajar a cambio de nada, ya que su labor es digna de ser recompensada.

## **Noveno artículo**

En noveno lugar, nos ultraja grandemente la constante promulgación de nuevas leyes. No somos juzgados en relación con la ofensa cometida, sino a veces con enorme mala voluntad, a veces con indulgencia. En nuestra opinión, debemos ser juzgados de conformidad con el antiguo derecho escrito y el caso deberá ser decidido de acuerdo a los méritos propios del caso y no arbitrariamente.

## **Décimo artículo**

En décimo lugar, estamos agraviados por la apropiación por algunos individuos de praderas y campos que en tiempos anteriores pertenecieron a la comunidad. Tomaremos nuevamente posesión de dichos campos. Sin embargo, cabe que esos campos hayan sido adquiridos conforme a derecho. Cuando, por mala fortuna, las tierras hayan sido así adquiridas, un arreglo fraternal deberá tener lugar de acuerdo con las circunstancias.

## **Undécimo artículo**

En undécimo lugar, aboliremos total y completamente el llamado tributo por caso de defunción (*Todfall*). No lo sufriremos en absoluto de hoy en adelante ni tampoco toleraremos que viudas y huérfanos sean desvergonzadamente robados en contra de la voluntad de Dios, en violación de la justicia y del derecho, como sucedió en tantos lugares por la obra justamente de aquellos que tendrían que haberlos escudado y protegido. Esos nos han llevado a la desgracia y nos han expoliado, y pese a tener escasos fundamentos, así nos han usurpado. Dios no lo admitirá nunca más, esto será radicalmente suprimido y nadie en el futuro será obligado a pagar ni poco ni mucho.

## **Conclusión**

En duodécimo lugar, es nuestra conclusión y resolución final, que si uno o más artículos de los aquí expuestos no estuviesen de acuerdo con la palabra de Dios, como nosotros creemos que lo están, voluntariamente retiraremos tal

artículo cuando se pruebe que realmente es contrario a la palabra de Dios mediante una clara explicación de la Escritura. O si artículos que ahora se nos concediesen se descubriere ulteriormente que son injustos, a partir de ese momento se tendrán por letra muerta, por nulos y sin efecto. Asimismo, si se descubrieren nuevos agravios basados en la verdad y en la Escritura y relacionados con ofensas a Dios o a nuestro prójimo, hemos resuelto reservarnos el derecho de exponerlos y poner en práctica nosotros mismos todas las enseñanzas cristianas. Por todo ello rogaremos a Dios, porque Él y sólo Él puede concedernos lo solicitado. Que la paz de Cristo permanezca en todos nosotros.

## **Gerrard Wistanley i la revolta dels diggers (cavadors) anglesos**

Cronologia de la revolució anglesa

1599. Naixement de Cromwell.

1603. Jacob I (rei d'Escòcia) es proclama rei de Gran Bretanya. Regnarà fins 1625.

1605. Conspiració de la Pòlvora: els catòlics contra les mesures d'enfortiment de l'anglicanisme.

1609. Naixement de Gerard Winstanley.

1614. Jacob I dissol el Parlament, que li feia oposició en nom de la gentry i dela burgesia urbana.

1621. El parlament torna a ser convocat.

1625 Inicia del regnat de Carles I d'Anglaterra.

1628. El Parlament aprova el Bill of Rights (Petició de Drets), contra les detencions arbitràries i els actes autoritaris del rei.

1629. Oliver Cromwell es retira del parlament.

1631-1642. Onze anys de "govern tirànic": Carles I dissol el Parlament i de manera absolutista. Les discrepàncies principals són la existència de la "Cabra estrellada" (òrgan de l'absolutisme) i l'impost per a la construcció de l'armada.

1640. Carles I, convoca el Parlament "curt" i el Parlament "llarg", per a demanar diners per la guerra contra Escòcia. Però els puritans dominen el Parlament i reclamen contrapartides a canvi dels seus diners (Artur Pym). Oliver Cromwell, retorna al Parlament.

1641. El Parlament presenta una llista de greuges i queixes i recobra la competència de nomenar els consellers reials.

1642. Inici de la revolució anglesa. La victòria del Parlament obliga Carles I a moderar el seu absolutisme. S'aproven nombroses lleis anti-absolutistes: el rei no podrà dissoldre el Parlament, eliminació de la Cabra estrellada. Es crea el Nou exèrcit model dirigit per Cromwell.

1646. Acaba la primera guerra entre el rei i el Parlament.

1647. *Acord del Poble (Agreement of the People)* text dels levellers. John Lilburne, William Walwyn, Thomas Prince i Richard Overton.

1648. El rei s'escapa, s'alía amb els escocesos i declara la guerra al Parlament. El "nou exercit model", derrota els escocesos a Preston (agost). Una part del Parlament pretén negociar amb el rei i l'exèrcit (els Ironsides, "costelles de ferro") purga el Parlament, expulsant-ne els amics del rei.

1649. Judici i execució de Carles I (30 de gener).

1649. Ocupació de terres sense conrear a càrec del Winstasley i dels Diggers (cavadors), per a conrear-les en comú. Destrucció de les colònies per part de mercenaris pagats pels propietaris de les terres.

1649. Entre aquest any i 1653 hi ha un govern republicà (Commonwealth) presidit per Cromwell.

- 1649-1651. Guerra entre el Parlament i Escòcia i Irlanda. Massacre dels catòlics, colonització d'Irlanda.
1652. Gerard Winstanley publica "La llei de la llibertat".
1653. Cromwell dissol el Parlament, es proclama Lord Protector vitalici. Dictadura personal.
1658. Mort de Cromwell. El seu fill que hereu del càrrec ha de dimitir i el general Monk imposa la restauració dels Estuard.
1676. Mort de Gerard Winstanley.
- 1660-1685. Regnat de Carles II. Restauració del poder de l'església anglicana i persecució dels puritans.
1679. Habeas Corpus Act, llei que protegeix front les detencions arbitràries.
1685. Jacob II, catòlic, intenta restaurar el catolicisme. Oposició intensa dels anglicans, recolzats en els whigs.
1688. Revolució gloriosa. Whigs i Tories, units reclamen un rei d'origen holandès: Guillem d'Orange.
1689. *Declaració dels Drets* (*Declaration of Rights*). John Locke *Dos tractats sobre el govern* (*Two Treatises of government*)

### Per a saber més:

Gerard Winstanley, *La ley de la libertad*, Editorial Tecnos, Colección Clásicos del Pensamiento: Madrid, 2005.

Cristopher Hill, *La revolución inglesa 1640*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1977, 102 p.

Cristopher Hill, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 1983.

The Levellers, *Los debates Putney, En las raíces de la democracia moderna*, presentación de Marco Revelli, Madrid, Capitán Swing, 2010.

Peter Linebaugh, *El Manifiesto de la Carta Magna, Comunes y llibertades para el pueblo*, Madrid, Traficants de sueños, 2013.

John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, estudio preliminar de Peter Laslett, Madrid, editorial Tecnos, 1988.

John Locke, *La ley de la naturaleza*, estudio preliminar de Carlos Mellizo, Madrid, editorial Tecnos, 2007.

**Gerrard Wistanley, el comunismo republicano**

Miguel Ángel Doménech.

*Pocos pensadores republicanos pueden servir de inspiración renovadora de la izquierda hoy a partir del republicanismo como el teórico y promotor de los diggers, el inglés Gerrard Winstanley. (1609- 1676)<sup>1</sup>*

Si consideramos que la izquierda hoy no puede limitarse a una posición de conservación de sus anteriores conquistas sino renovarse con nuevas formulaciones de los idearios igualitarios que siempre la han dado sus señas de identidad como izquierda, la inspiración en Winstanley es una poderosísima fuente que destaca además por el vigor de su actualidad. Bastaría recoger sus encendidas invencitivas contra la práctica que él denomina- en los términos disponibles para la época-: "la practica del comprar y vender", escandalosamente aplicables a la práctica del capitalismo especulativo del entramado financiero en que consiste la economía dominante hoy día.

Su obra de referencia es *The Law of Freedom in a Plataform*. Esta Ley de la libertad en una plataforma fue publicada en 1651, en plena efervescencia de la Revolución Inglesa (Entre 1649-1650, los *diggers* llevaron a cabo su experiencia comunista, en ese mismo año de 1649 fue aplastada la revuelta de los *levellers*, en 1649 era decapitado el rey Carlos I y abolida la monarquía y la Cámara de los Lores, en 1653 Cromwel fue nombrado Lord Protector).

Varios son los ejes que reitera Winstanley en sus reflexiones políticas:

1.- La relación inmediata entre libertad política e igualdad económica y la propuesta política central de su pensamiento de un programa radical de transformación social y de un orden social nuevo basado en este principio. Aquí Winstanley sigue la tradición republicana más genuina de considerar el eje definitorio de una Republica (su Commonwealth como ausencia de dominación. "Donde haya opresión entre semejantes no habrá gobierno de la república sino gobierno del rey". Esa dominación, tiene su causa y su expresión en la desigualdad económica: "El principio monárquico es la dominación de otros y la desigualdad económica que la produce". De igual modo que Robespierre, posteriormente denunciaría la tiranía y nueva aristocracia de los ricos como una forma de supervivencia de la tiranía del *ancien régime*, hasta el mismísimo Roosevelt con su clamor contra "los monarcas económicos", Winstanley vislumbra de inmediato, en las turbulencias políticas contra la monarquía, que no es la forma de gobierno la definitoria de lo que sea monarquía o republica sino la forma de organización social. Es de una luminosa clarividencia extraordinariamente valida para hoy e incluso de una brillante y moderna formulación: el "principio regio" de

---

<sup>1</sup> En castellano, poco o muy poco, se ha publicado sobre él. Conocemos dos ediciones de su Ley de la Libertad (Editorial Biblos.-Buenos Aires 2006, y Tecnos.-Madrid 2005, esta última agotada.) El único libro sobre G. Winstanley en español es el del historiador Christopher Hill: *El mundo trastornado: el ideario popular extremista de la revolución inglesa del siglo XVIII*, (Editorial siglo XXI 1998). (Hill es el historiador marxista de aquella frase: "El marxismo es como jugar al críquet con los soviéticos, es difícil no ser heterodoxo". O aquella otra a su hija pequeña cuando le preguntaba qué era el comunismo: "el comunismo eres tu") además de las páginas que la Historia de la Teoría Política G.H. Sabine dedica a él en su conocida obra del FCE. La introducción de Julian Verardi de la edición argentina de Biblos es excelente.

Winstanley no se limita a una corona "La monarquía-dice Winstanley- puede ser de dos clases: puede reinar un rey, o pueden reinar muchos por medio de los principios regios, ya que el poder regio esta en sus leyes, no en el nombre que tienen". Como se ve, estos "principios regios" son los de la desigualdad y la dominación en el ámbito social. Contra ellos ha de dirigirse el esfuerzo del cambio y el vuelco social.

2.- En el caso de Winstanley, el de un republicano comunista, esa dominación social proviene del sistema de propiedad privada. No propone Winstanley ninguna abolición de propiedad privada. Muy lejos de caer en los riesgos utópicos de Tomas Moro o de F. Bacon, Winslanley mantiene la propiedad privada, pero le es insopportable la propiedad privada de la tierra. La tierra es "el tesoro común", y a esta comunidad de la posesión y cultivo de la tierra debe dirigirse la transformación política y social. Por supuesto, Winstanley vincula, -como tantos otros en este asunto- la "caída" humana en el abandono de la propiedad originaria en común de esta tierra y en la institución de la propiedad privada de la tierra el origen de las querellas, las guerras y las disensiones. La aplicación actual de esta insistencia entre los primeros comunistas debe pasar por su significado metafórico e histórico. En efecto, el equivalente de ese bien agrícola, la tierra, ese "tesoro común", serían posteriormente, para los socialismos y comunismos modernos, los medios de producción, los medios económicos de reproducción, subsistencia y desarrollo, que no habían de limitarse únicamente a la tierra.

3- Winstanley, hace una audaz relación, que llevaba hasta las últimas y más radicales y coherentes consecuencias, la pretensión democrática insuficiente de los *levellers*. En los debates que tuvieron lugar en Putney, Ireton reprochaba a los *levellers* que su propuesta de voto para todos los hombres libres llevaba indefectiblemente a la intervención en la propiedad: "Si se admite que todos somos iguales y libres, y que todo hombre debe tener un voto, ahora mostradme porqué razón ya no puede sobre la base de este derecho al voto, quitar vuestras propiedades (...) y que diferencia existe entre ambas cosas". El pensamiento de Winstanley no se detiene en inconsecuencias. En efecto, si "el mas pobre tiene derecho al voto como el mas rico", él continúa, "el mas pobre tiene derecho a la tierra tan cierto como el más rico". Este planteamiento planea aún sobre lo que llamamos democracia en nuestras instituciones y sobre la necesidad democráticamente inevitable de expropiar y confiscar los instrumentos económicos de dominación de los poderosos y la necesidad inevitablemente republicana de intervenir en la propiedad de los que puedan usarla para imponer la voluntad de su interés privado no la voluntad popular y el bien común de la república. Es lo que podríamos denominar, la dimensión comunista del republicanismo.

4.- Al lado de la propiedad de la tierra "tesoro común", son reiteradas las acusaciones de Winstanley contra la práctica que él llama de "el comprar y vender" cuyo "*artero arte*" condena sin cesar, hasta el punto de que en la parte de sus escritos en que se desliza por la utopía, en su República parece proponer la vuelta al trueque y la abolición del dinero La expresión de Winstanley sintetiza la práctica comercial del mundo capitalista en formación y su condena es contra un naciente "*laissez faire*" que recuerda las denuncias

de Robespierre contra las reclamaciones del "dejad hacer" calificándolas de pretensión de "dejar hacer a los criminales". En ese mundo capitalista en formación, que se despegaba de la economía política y moral de la multitud que llamaría Polanyi, la expresión más significativa para Winstanley era la práctica comercial sin trabas y especulativa que "ofrece libertad a la *gentry* para que tenga abundancia" y niega "los tesoros de la tierra a los pobres". En realidad comprende agudamente que ese "*laissez faire*" de "comprar y vender" esta sostenido por el poder regio y por la fuerza y, de manera dialéctica, a su vez, el poder regio se apoya en ese "comprar y vender" -el asomo del orden capitalista- para mantenerse. En un magnífico y sintético párrafo Winstanley desvela lo que será la monarquía, ideológica, alienante y dominante por cualquier medio, que se avecina en el nuevo "poder regio" de la sociedad que rechaza y que la falsa república nacida de la revolución defrauda: "El poder regio depende de la ley y del comprar y vender. Y estos tres dependen del clero, que hechiza al pueblo para que sea dócil, y todos dependen del poder regio por la fuerza"

5.- Por delante de otros pensadores contemporáneos suyos Winstanley estaba mostrando además que las organizaciones sociales y las organizaciones políticas se encuentran íntimamente ligadas a sus formas históricas y -al contrario de lo que era común en el pensamiento político de la época-, y así sería durante mucho tiempo- no debía fundamentarse la teoría y análisis políticos en instintos o principios individuales derivados de la psicología, egoísmos naturales, instintos, inclinaciones supuestas o bondades o maldades de la naturaleza humana.

6.- Extendiéndose sobre la denuncia de lo que estaba suponiendo, pues, inicios del desarrollo capitalista Winstanley clama muy acusadamente contra el régimen asalariado. En este punto también ofrece al mismo tiempo un clasicismo republicano y una gran actualidad. A la manera en que era considerado el sistema asalariado como esclavitud a tiempo parcial" o condición de libertad enajenada, "*alieni iure*" para el pensamiento republicano grecorromano, Winstanley lo cita como otra de las fuentes intolerables y causas de la dominación entre semejantes, es decir como otro de los rasgos monárquicos de una sociedad: "Un hombre puede ser rico por su propio trabajo o por los trabajos de otros hombres que lo ayuden, mas si un hombre no recibe ayuda de su vecino nunca obtendrá unos ingresos de cientos de miles por año... alimentándose y vistiéndose por medio del trabajo de otros hombres y no por el suyo propio (...) los ricos reciben todo lo que tienen de las manos de sus trabajadores, y lo que dan lo dan con las manos de esos y no con las suyas propias ¿No es esto un mayor robo que el del pobre hombre que roba por necesidad". Una vez más vuelve a asimilar Winstanley, esta dominación, la de "los que trabajan por un jornal para un propietario", a la dominación, a una corona monárquica, al "encumbramiento de una tiranía y de un tirano". La disociación del fruto de los hombres de su trabajo era una de las formas en que se manifestaba típicamente el poder regio nunca se debería trabajar asalariadamente para otro, y en su argumentación, propone el supuesto de la huelga general como práctica que destruiría ese poder, lo que sería posteriormente de tanta importancia para el movimiento obrero, "¿Que haríais si no contarais con esos hombres que trabajan para vosotros?

(...) los pobres que sometidos como asalariados han encumbrado al tirano, "negándose a trabajar, lo derribarían de nuevo"

7.- La apelación a aspectos de un origen histórico mítico en la justificación de la propiedad común corre paralela a la justificación religiosa y bíblica de sus propuestas y tiene el mismo significado. Igualmente su identificación de los pobres con los verdaderos Santos y seguidores de Cristo, o su lucha como un combate contra la Serpiente anticristiana del Apocalipsis. No tiene Winstanley -ni ningún pensador de la época- instrumentos conceptuales más útiles que los que proporcionaba la religión y la Biblia y se ven forzados a utilizar sus alegorías para un lenguaje novedoso que en el siglo XVII no tenía palabras (Incluso Hobbes y Spinoza producen ingente y soporíferos números de páginas de fundamentación y cita bíblica, sin ningún rigor, para dar autoridad a sus proposiciones y hasta Descartes o Newton daban tanta importancia o mas a sus elucubraciones teológicas que al resto de su pensamiento. La fraseología mística era la única manera de expresarse de un crítico tradicional del XVII. No deben confundirnos sus apelaciones a lo divino, como no lo confundían aquellos contra los que se dirigían en su época. En efecto, los *diggers*, no fueron perseguidos y sus iniciativas destruidas sin piedad por proclamarse santos de una nueva religión sino porque eran los peligrosos profetas de un orden social nuevo. Porque de manea totalmente inevitable, las reivindicaciones religiosas propias de secta, pasaron de la religión a la política.

8.- Preciosamente y precisamente republicana es la difusión de la ignorancia. Esta ignorancia vuela, una vez más, en el pensamiento de Winstanley, a relacionarse con la pobreza y la servidumbre regia. Ambas "causas de la difusión de la ignorancia en la tierra". Ocupados en su extrema necesidad, los pobres no podrían ocuparse en otras capacidades potenciales de su espíritu al deber de limitar su ocupación a la preocupación del "cuerpo" y satisfacciones de necesidades inmediatas. Esta situación no era sin causa inocente. El clero y el poder regio "envenenan la mente del pueblo" e impiden deliberadamente que éste desarrolle sus capacidades. Peligrosamente, sin la pobreza podría dedicarse el espíritu a ejercer su juicio libre y "se harían públicos muchos secretos de Dios y sus obras en la naturaleza", como una luz anticipada de la emancipación que propondría la ilustración. El poder regio, para nuestro autor, utiliza al clero como un arma institucional de dominación ideológica anticipando los rasgos de la teoría que mas tarde se desarrollaría auspiciada por el marxismo, de ideología y de hegemonía.

9.- Finalmente, Winstanley se clasifica no solamente entre los teóricos reformadores sino entre los comprometidos en la praxis. Esto lo expresa, apelando una vez mas al lenguaje religioso, como si de un mandato divino recibido se tratase. La tierra debería ser un "tesoro común" para la humanidad, la sociedad un proyecto emancipador en el que se pondría manos a la obra que no solo debe "iniciarse con palabras sino en la acción". También, anticipando las reflexiones más modernas, para Winstanley, la política es una praxis. El propio nombre que se les daba demuestra que no predicaban una consigna sino que como actuantes eran vistos: los *diggers*, los cavadores. Con otros plebeyos, en efecto, se unen, "para comer el pan con el

sudor de su frente", y trabajar en los terrenos comunales. En 1649, con un puñado reducido de partidarios se instala en Cobham y comienzan a cavar y a fundar una colectividad agrícola en la tierra desocupada, convirtiéndola en comunal. En 1650 ya existían otras diez colonias comunales en otros condados de Kent, Northampton, Gleicester, Glocester, Nottingham, aquel mismo año fueron reprimidos por la fuerza. Al igual que el fenómeno de los *Ciampi* en Italia de los que habló Maquiavelo, esta experiencia fue, en realidad insignificante en la historia de la revolución y en el desarrollo de los acontecimientos políticos, pero su insignificancia contrasta con su importancia para la historia del pensamiento y la filosofía política.

Reproducimos el texto mas conocido de Gerrad Winstanley " La Ley de la libertad en una Plataforma" (Introducción).

*"La monarquía puede ser de dos clases. Puede reinar un rey pueden reinar muchos por medio de los principios regios (...) Porque donde hay opresión entre semejantes no hay gobierno de la Republica sino todavía un gobierno monárquico. Una vez que el gobierno de la Republica se establece sobre el trono, ninguna opresión podrá mirarlo a la cara y subsistir"*

*"No hay más que servidumbre o libertad, intereses particulares o intereses comunes y aquel que defienda la introducción del interés particular en una República libre, enseguida deberá ser expulsado como aquel que trae consigo la esclavitud propia de los reyes"*

*"Ningún hombre debe de ser mas rico que otro, porque la riqueza hace al hombre opresor de sus semejantes"*

## La ley de la libertad en plataforma, o La verdadera Magistratura Restaurada

*Gerrard Winstanley*

Introducción: A su Excelencia Oliver Cronwell, General del Ejercito de la República en Inglaterra, Escocia e Irlanda.

Señor,

Dios te ha honrado con el mas grande honor entre los hombres desde los tiempos de Moisés: el de ser la cabeza de un pueblo que ha derrocado un famoso opresor. Porque cuando el poderío normando conquistó a nuestros antepasados, se apropió para si del suelo inglés que ellos había utilizado libremente y los convirtió en sus siervos. Dios ha hecho de ti un exitoso instrumento para terminar con esa sujeción y para recobrar otra vez, por medio de tus victorias, nuestra tierra y nuestras libertades, libres de manos normandas.

Lo que aún se desea es que hagas esto: ver derrocado, junto con su persona, el poder del opresor, y ver que la posesión libre de la tierra y de las libertades serán devueltas a las manos de los plebeyos oprimidos de Inglaterra. Porque ninguna corona de honor puede ser tuya, ni ninguna victoria podrá serle atribuida, hasta que la tierra y las libertades ganadas sean poseídas por aquellos que por ellas arriesgaron su bolsa y su vida.

Ahora sabes, Señor, que el conquistador regio no fue vencido por ti solo, ya que eres tan solo un hombre, ni tampoco por los oficiales del ejercito que te acompañaron, sino por la presencia y diligencia de los plebeyos, quienes en algunos casos se presentaron en persona y arriesgaron sus vidas contigo, mientras que en otros permanecieron en sus hogares sembrando la tierra, pagando los impuestos y dando alojamiento a las tropas para posibilitar así que tu fueses a la guerra. De modo que lo que sea recobrado del conquistador es recobrado con apoyo de los plebeyos y, en consecuencia, todo debe ser equitativo, y todos los plebeyos que te acompañaron deben de ser, contigo,

libres del poder del conquistador, como lo eran con la ley de David: el botín deberá ser dividido entre quienes fueron a la guerra y entre los que permanecieron en sus hogares.

Tienes ahora el poder de esta tierra en tus manos, y puedes hacer una de estas dos cosas: establecer que la tierra sea libre para los plebeyos oprimidos que te acompañaron y pagarles su sueldo, entonces habrás cumplido con las Escrituras y con tu propio compromiso, y podrás tomar posesión el honor que te está reservado. O puedes simplemente quitar el poder del conquistador de las manos del rey y colocarlo en las de otro hombre, manteniendo todavía las viejas leyes. Entonces tu sabiduría y tu honor estarán perdidos para siempre y al asentar para la posteridad la fundación de la más grande miseria jamás conocida, lo estarás tú mismo.

Tú sabes que mientras el rey se mantuvo en la cima de su poder opresivo, el pueblo solo hablaba en su contra en reuniones privadas, pero después se predico abiertamente que era un tirano y un traidor para la paz en Inglaterra y, entonces, fue derrocado. El poder justo continúa siendo el mismo de la creación. Si tu y aquellos que te acompañan en el poder fueran encontrados andando por la senda del rey ¿pueden asegurarse a si mismos o a los que les sigan que no serán derrocados a su vez? Es seguro que no. El espíritu de la entera creación que es Dios versa sobre la transformación del mundo, y El continuará con su trabajo. Porque si El no se compadece de reyes que se han mantenido durante tan largo tiempo gobernando el mundo con su férrea mano, tampoco tendrá afecto por vos, a menos que tus prácticas sean encontradas mas estimables que las del rey.

Tienes los ojos de toda esta tierra, aunque tal vez debería decir de las naciones vecinas, puestos sobre ti, esperando que harás. También los ojos de tus amigos oprimidos que yacen aun bajo el poder regio esperando tener la posesión libre de la tierra prometida por ti en caso de que vencieras. No pierdas tu corona, álzala y utilízala. Pero debes saber que no será una corona de honor hasta que las promesas y los compromisos adquiridos por ti sean cumplidos a tus amigos. El que continua hasta el final recibirá la corona, por lo que no veras tu tarea cumplida hasta que la ley el poder del rey sean eliminados juntos con su persona.

Señor, te ruego ser indulgente conmigo. Mi espíritu se encuentra ante tal encrucijada que debe hablar francamente contigo, no quisiera correr el riesgo de que se me diga: "Si hubieras hablado claro, las cosas se podrían haber arreglado".

La tierra en la que tu calabaza crece es de los plebeyos de Inglaterra. La calabaza es ese poder que te protege, el que será establecido por ti entregando al pueblo su verdadera libertad y no otra cosa. La semilla de tu calabaza es el corazón del pueblo gimiendo bajo la servidumbre regia y deseando la libertad de una Republica en la tierra inglesa. El gusano en la tierra, que ahora carcome la raíz de tu calabaza, está descontento porque los compromisos y las promesas hechas por los que tienen el poder no son cumplidos. Este gusano tiene tres cabezas. La primera es un espíritu a la espera de la oportunidad de que una ráfaga de viento haga que tu calabaza se marchite, y aun así estos pretenden ser leales a ti. Otro espíritu disimula bajo tu calabaza su propia subsistencia, y dirá todo lo que tú digas sobre todas las

cosas, estos podrán ser llamados honestos pero no son buenos amigos. Ni tuyos ni de la Republica, sino de sus propias barrigas. Y hay un tercer espíritu que es en realidad el justo y que muchas veces por decir la verdad llanamente es degradado, reprimido y aprisionado. Las opresiones que embargan a este espíritu encienden la llama con la que los otros dos esperan calentarse.

Podría suceder que me dijeras: "¿Qué debo hacer?" Yo respondería. "Estás en el lugar y tienes el poder para ver suprimidas todas las cargas que pesan sobre tus amigos, los plebeyos de Inglaterra. Y tu dirás: "¿Cuales son esas cargas?". Mencionare algunas, que conozco por mi propia experiencia y sobre las que he escuchado al pueblo lamentarse cotidianamente esperando el alivio que tu puedes proveer.

La mayor parte del pueblo clama: "Hemos pagado impuestos, alojado a las tropas, desperdiciado nuestros bienes, y perdido nuestros amigos en las guerras, y los poderosos aun así se multiplican entre nosotros, más que antes". Les he preguntado a muchos porque decían esto. Algunos me han contestado que las promesas, los juramentos, fueron hechos os lo para lograr que ayudásemos en las guerras y que las promesas de que las libertades de los individuos y los privilegios del parlamento serian preservados, y que todos los papistas, el episcopado y la tiranía serían arrancados de raíz, no fueron cumplidas. Porque, en primer lugar, dicen, "La sucesión continua de los parlamentos, cuestión que representa una de las grandes prerrogativas (junto a las libertades del pueblo) para la seguridad y la paz, ha sido detenida. Si continua así seremos más ultrajados por un parlamento hereditario de lo que lo éramos por un rey hereditario."

Y los plebeyos a los que se llamaban súbditos cuando el yugo regio ejercía su poder no han conseguido hasta ahora que sus libertades sean aseguradas. Nombrare estas faltas, en orden, de acuerdo con como los rumores corrientes circulan entre los hombres del pueblo.

Ellos dicen que las cargas del clero se mantienen todavía entre nosotros, incluso triplicadas: primero, si un hombre declara en los asuntos de Dios juicios que sean contrarios a los del clero o de algún oficial de rango elevado, este hombre es degradado, oprimido, aprisionado y arruinado, y el clero inventa pecadores por una palabra, como la hacia en los tiempos del Papa y de los obispos, porque aunque su nombre haya sido suprimido, todavía el poder de la Hight Comisión permanece intacto persiguiendo a hombres por cuestiones de conciencia aun cuando su conducta sea intachable.

Segundo, en muchas parroquias están establecidos viejos e ignorantes párrocos episcopales, y algunos ministros que son amargos enemigos de la libertad y la Republica y amigos de la monarquía, que aun son predicadores establecidos y continuamente andan zumbando sus arteros principios en la mente del pueblo para quebrantar la paz de nuestra declarada República, causando de esta forma un espíritu de desafección ente los vecinos, que de otra forma vivirían en paz.

Tercero, todas las cargas de los diezmos permanecen aun sobre nuestros bienes, que los reyes tomaron de nosotros y ofrecieron al clero para que se mantuviese con nuestro trabajo, por lo que aunque sus sermones llenan las mentes de muchos con locuras, insatisfacción y dudas, debido a que sus

imaginarias e infundadas doctrinas no son comprendidas, todavía debemos pagarles pesados diezmos por ello. Esto es opresión.

Cuarto, si recurrimos a un abogado, lo encontramos, aunque los reyes hayan sido suprimidos, sentado en la silla del conquistador y manteniendo el poder regio en lo mas alto, ya que en muchas cortes y casos la voluntad de jueces y abogados predomina sobre la letra de la ley y muchos casos y pleitos se prolongan para gran vejación de os clientes, que llenan con sus bienes las bolsas sin limites de los abogados. De modo que observamos que aunque otros hombres se encuentran bajo una ley rigurosa, muchos de los grandes abogados no lo están y todavía hacen a su voluntad como lo haría el conquistador. Como he llegado a escuchar a algunos. "¿Que es lo que no podemos hacer?".

Quinto, ellos dicen que si observamos la costumbre de la ley en si misma, sucede igual que en los días del rey. Solo el nombre ha sido alterado, como si los plebeyos de Inglaterra hubiesen pagado sus impuestos, alojado a las tropas y vertido su sangre no para reformar sino para bautizar la ley con otro nombre, de ley real a ley estatal. De aquí que el espíritu del descontento se haya fortalecido y los delitos legales hayan aumentado como no se había conocido antes. Así mientras la espada derrumba el poder de los reyes con una mano, la ley vieja restaura la monarquía con otra.

Y de hecho, el mayor trabajo para la reforma consiste en esto, en reformar el clero, los abogados, la ley, desde que las penas de esta tierra se concentran en estas tres cuestiones y no en la figura del rey. ¿Deberán decir los hombres de otras naciones que pese a contar con tantos hombres de talento en el Parlamento y en el ejercito de Inglaterra, no es posible reformar el clero, los abogados y la ley, sino que por el contrario se restablece todo tal como los reyes lo legaron? ¿No barrera esto todo nuestro honor y hará que todos los monárquicos se rían para sus adentros al ver que el gobierno de nuestra Republica es construido sobre las leyes y principios de la monarquía?

He preguntado a diversos soldados porqué lucharon y me han contestado que no sabrían decirlo. Y esto es cierto. No pueden hacerlo mientras la ley de la monarquía sea establecida sin reforma. Pero esperare a ver lo que se haga, y no tengo dudas de que podré ver que el gobierno de nuestra Republica será construido sobre sus propios cimientos.

Sexto. Si observamos nuestras parroquias, las cargas son muchas. Primero porque el poder de los señores se mantiene todavía entre sus comunidades, reclamando multas e impuestos y rechazando, a menos que la comunidad les pague una renta, el libre uso de los terrenos comunales, reclamando obediencia del mismo modo que lo hacia cuando el rey se mantenía en el poder e incluso mas. Ahora dice el pueblo ¿en nombre de que poder mantienen estos sus títulos entre nosotros? Antes lo hacían amparados en el rey, ya que él era el sucesor del conquistador. Pero ¿no han acaso los plebeyos derrocado al rey y así roto las cadenas de esa conquista? Ellos son ahora entonces, libres de la esclavitud de aquel poder de los nobles. Segundo, en las parroquias donde se encuentran los terrenos comunales, lo ricos *freeholders* normandos o la nueva *gentry* (mas codiciosa) sobrecarga los terrenos con ganado de modo que arrendatarios inferiores y trabajadores pobres difícilmente pueden mantener una vaca medio muerta de hambre. Y es

así como los pobres se mantienen todavía pobres, negándoseles el uso comunal de la tierra y no tienen un alivio mayor que cuando el rey estaba en el poder.(....). Ahora- dice el murmullo de pueblo- el campesino inferior y el trabajador soportan todas las cargas, trabajando la tierra, pagando impuestos y alojando las tropas, proveyendo a los ejércitos con soldados, quienes soportan a su vez el enorme peso de la guerra, y todavía la *gentry* que los opriime y que vive ociosa se queda con los mejores productos de la tierra.

¿No es este un discurso común entre el pueblo?: Hemos perdido nuestros bienes, hemos perdido nuestros amigos, en las guerras, cosas a las que hemos renunciado voluntariamente porque se nos había prometido la libertad, y finalmente, ahora tenemos nuevos hombres que nos mandan y ordenan, y nuestras antiguas cargas no han hecho mas que aumentar y esto aunque toda clase de gentes haya asumido el compromiso para derribar el poder regio, pero todavía el poder regio se mantiene y, mas aun, se mantiene en las manos de aquellos que no tienen mas derecho a la tierra que nosotros mismos. Porque- dice el pueblo- si los señores y `poderosos conservan sobre nosotros títulos sobre la tierra amparados en el viejo poder regio. Observad que ese poder ha sido vencido y derribado. Y dos actas del Parlamento han sido ya efectuadas, una para derrocar el poder regio, respaldada por el acuerdo contra el rey la casa de los lores, y la otra, para hacer de Inglaterra una República libre.

Aunque los poderosos feudales pretendan reclamar la tierra por sobre nosotros, desde las victorias del ejército sobre el rey nosotros tenemos tanto derecho a la tierra como lo tienen ellos, porque nuestro trabajo nuestra sangre y la muerte de nuestros amigos ganaron la libertad de la tierra tanto como lo hicieron los de ellos.

¿Y que es esto sino esclavitud- dice el pueblo- que habiendo tierra suficiente en Inglaterra como para mantener a una población diez veces mayor, aún algunos deban pedir limosna a sus semejantes, o trabajar penosamente por salarios irrisorios, o morir de hambre o robar y entonces ser colgados a los costados de los caminos? Pero os hombres no pueden vivir de la tierra porque para que les sea permitido sembrar los terrenos baldíos y así conseguir su sustento, deben pagar rentas a sus semejantes. Esta es una carga bajo la que gime la creación, y lo súbditos- así llamados- no tienen sus libertades de nacimiento garantizadas por sus semejantes, que se las niegan sirviéndose de las viejas leyes y no de la justicia. ¿Y como saber quien debe ser súbdito de quien, viendo que el conquistador se ha marchado? Yo respondo que no debemos ser súbditos de una ley ni de la voluntad de un hombre. Si de una ley, entonces todos los hombres de Inglaterra deberían ser súbditos, pero la ley por la que todos deberían ser subditos no ha sido aun puesta en funcionamiento. Si alguno dijera que esa ley debería ser la vieja ley del rey, podría responderse que esas leyes están tan repletas de confusiones que pocos saben cuando obedece y cuando no y eso porque eran leyes de un conquistador para mantener el pueblo sometido a su voluntad, de ahí que esta no pueda ser una ley para todos. (...)

Un gobernante es doblemente valioso cuando gobierna bienamente, esto es, cuando él mismo esta sujeto a la ley y requiere que todos los otros estén sujetos también, haciendo su trabajo para observar que lo que sea obedecido

sean las leyes y no simplemente su voluntad. Esos gobernantes son rectos, y de ellos se espera que sean súbditos nuestros, desde que todos los gobernantes de una Republica son sirvientes del pueblo y no señores o reyes sobre él.

Pero tu dirás: "Si la tierra es también de tu hermano, no puedes quitársela a otro hombre reclamando compartirla con él." A esto respondo, según se trate del derecho de creación o del derecho de conquista. Si él llama a la tierra suya y no mía aduciendo un derecho de creación, entonces es tanto mía como lo es de él, porque el espíritu de la entera creación, que nos hizo a los dos, no hace diferencia entre personas. Y si invocando conquista el llama a la tierra suya y no mía, deberá ser o por conquista de los reyes sobre los plebeyos, o por conquista de los plebeyos sobre los reyes. Si reclama que la tierra es suya por conquista del rey, los reyes fueron vencidos y derrocados, y ese título está así perdido. Si reclama títulos sobre la tierra partiendo de la conquista de los plebeyos sobre reyes, entonces yo tengo tanto derecho como el sobre la tierra, porque ni mi hermano sin mí, ni yo sin mi hermano derrocamos a los reyes, sino que ambos lo hicimos juntos y asistíéndonos con la bolsa y la vida, prevalecimos. De manera que lo que yo obtengo con esta victoria es una porción de tierra en igualdad con mi hermano, tierra que ahora se encuentra redimida por la ley de la justicia.

Si mi hermano aún dice que él debe de ser señor (debido a su codiciosa ambición) y que yo debo pagarle rentas, o que yo no debo vivir de la tierra, entonces él me está quitando mis derechos que yo he conseguido con mi dinero al pagar los impuestos y alojar las tropas, y también con mi sangre. Y que sea el espíritu de la entera creación, que tiene el título para ser llamado rey de la justicia y príncipe de la paz, quien juzgue entre mi hermano y yo quien es el justo. (...)

Ahora he colocado mi vela en tu puerta porque tú tienes poder en tu mano, en esta nueva oportunidad para actuar por la libertad común si así lo deseas. Yo no tengo poder. Puede haber aquí algunas cosas que no te gusten, y otras que tal vez si te agraden por lo que te ruego que lo leas y que seas como la abeja trabajadora que succiona la miel y desecha la maleza. Aunque esta plataforma sea como un rústico pedazo de madera, tal vez los juiciosos trabajadores puedan tonarla y hacer un edificio elegante a partir de ella. Ella es como un hombre pobre que se presenta a tu puerta vestido con el ropaje del campo, que no está familiarizado con los inestables estilos y formas de los ciudadanos instruidos. Quita el lenguaje bufonesco. Detrás de él quizás puedas ver la belleza.

Puede que tu digas: "Si les quitan los diezmos a los sacerdotes y a los señores que se los han apropiado, cómo les serán proporcionados de nuevo, puesto que no es acaso injusto tomar de ellos sus propiedades?". A esto respondo que cuando los diezmos fueron establecidos por primera vez y el poder de los señores cayó sobre las espaldas de los oprimidos, los reyes y los usurpadores no tuvieron escrúpulos en tomar la tierra aunque el pueblo vivía en la más cruda miseria por carecer de ella. ¿Puede haber entonces cargo de conciencia al restituir los bienes por tanto tiempo robados? Ningún escrúpulo se presenta desde la ley de la justicia, mas si de la codicia, que se aleja pesarosa al escuchar que con todos deben compartir para a la paz y la justicia. Porque

aunque efectivamente suprimas los diezmos y el poder de los señores aun ellos no padecerán necesidad pues tienen libre acceso al acervo común, ellos podrían enviar a los almacenes por lo que quisieran, y vivir aun mas ociosos de lo que ahora lo hacen ,porque ahora deben cuidarse de las molestias de los siervos, de los accidentes, de ser estafados en el comparar y el vender, y de otros muchos inconvenientes, pero entonces estarían libres de todo eso, porque los almacenes comunes son, ahora, de todos los hombres ricos, no de todos los hombres.

¿No es el comprar y vender una ley justa?- No, es al ley del conquistador, pero no la ley justa d e la creación, ¿como puede ser justo lo que es una estafa? ¿Y no es acaso esta una conducta común? Cuando tienen un caballo o una vaca enfermos y cualquier bien que no les sirvas, lo envían al mercado para engañar al hombre simple y de buen corazón, y cuando retornan a sus hogares se ríen del corazón de su vecino, y como estas, muchas otras cosas similares. Cuando el hombre comenzó a comprar y vender, entonces perdió su inocencia y fue por ello que comenzaron a oprimirse. Por ejemplo si un tercero pertenece a tres hombres y dos de ellos desean comprar o vende la tierra sin consentimiento del tercero, se le está quitando a éste su derecho, y de esa forma su simiente queda comprometida en una guerra. Cuando por primera vez la tierra fue vendida o comprada por muchos que o dieron su consentimiento como sucedió cuando se vendieron las tierras de la Corona y de los obispos. Mientras muchos tontos soldados no opusieron resistencia, oficiales ambiciosos se mostraron, para adelantarse ellos mismos sobre sus semejantes, muy activos en esto. Peor muchos que pagaban sus impuestos y cumplían su obligación de alojar a las tropas no dieron su consentimiento, declarándose en contra por ser este un asunto injusto que privaría a la posteridad de sus derechos y libertades.

Es así como el comprar y vender trajo, y aún trae, el descontento y las guerras, que ya suficiente calamidad han coaccionado a la humanidad. Y las naciones del mundo nunca aprenderán a convertir sus espadas en rejas de los arados, ni sus picas en hoces terminando así con las guerras, hasta que este fraude de comprar y vender sea derribado junto con el resto de la basura del poder regio.

¿Pero es que ningún hombre será más rico que otro? No hay ninguna necesidad de que así sea, porque la riqueza hace al hombre jactancioso, orgulloso y opresor de sus semejantes y es también la causa de las guerras.

Un hombre puede ser rico, o por su propio trabajo o por los trabajos de otros hombres que lo ayuden, pero si un hombre no recibe ayuda de su vecino nunca obtendrá ingresos de cientos y miles al año. Si los otros hombres le ayudan a trabajar entonces la riqueza corresponde tanto a los vecinos que le ayudan como a si mismo, porque ésta ha sido el fruto del trabajo de otros hombres tanto como del suyo propio.

Todos los hombres ricos viven a sus anchas alimentándose y vistiéndose por medio del trabajo de otros hombres y no por el suyo propio, lo que es signo de su vergüenza y no de su nobleza por cuanto es asunto mas vendido dar que recibir. Pero los ricos reciben todo lo que tiene de manos de los trabajadores, y lo que dan lo dan las manos de estos hombres no las suyas propias, y por lo tanto ellos no son en nada honrados.

¿Pero ningún hombre poseerá más título de honor que otros? Si, A medida que un hombre ocupe diversos puestos, alguno alcanzará títulos de honor hasta que llegue a la mas alta nobleza, la de ser un fiel hombre de la República en el Parlamento. De la misma forma aquel que encuentre algún secreto de la naturaleza obtendrá un título de honor, aunque sea un hombre joven. Pero ningún hombre tendrá título de honor alguno hasta que lo gane laboriosamente, o llegue a el por laboriosidad o por antigüedad en su oficio. Todo hombre de alrededor de sesenta años deberá ser respetado como un hombre de honor por los más jóvenes, como se explica mas adelante.

¿Contará cada hombre la casa de su vecino como la suya propia y vivirán juntos con su familia?. No. Aunque la tierra y los alimentos sean comunes a todas las familias, cada familia deberá vivir apartada, como ahora lo hace. La casa de todos los hombres, la esposa y sus hijos, junto a su mobiliario o cualquier cosa que hayan tomado de los almacenes o haya sido prevista para cubrir sus necesidades, todo es propiedad de esa familia, para que así haya paz. Y si un hombre quisiera llevarse a la esposa de otro hombre, a su hijo o a su mobiliario sin su consentimiento, o si perturbase la paz de su residencia deberá sufrir castigo como un enemigo de la Republica, tal y como se indica en la plataforma que aquí se expone.

¿No tendremos abogados? Ya que no existirá más el comprar y vender, no habrá necesidad de ellos. Ni tampoco necesidad de interpretar las leyes porque la letra llana de la ley será tanto juez como abogado, juzgando las acciones de cada hombre. Y observando que tenemos regulares Parlamentos cada año, se crearan reglas para cuantas acciones un hombre pueda emprender.

Opero en cada parroquia deberá haber oficiales escogidos anualmente para que hagan observar el cumplimiento de las leyes de acuerdo con su letra, y así ya no habrá mas largos procesos y pleitos como sucedía bajo el poder regio para procurar de esa forma dinero a los abogados y esclavizar a los plebeyos bajo la ley o voluntad del conquistador. (...)

A primera vista puede ser que digas: "pero este es un gobierno extraño". Pero te ruego que no juzgues antes de ensayar. Coloca en uno de los platillos de la balanza esta plataforma para el gobierno de la republica y el gobierno regio de otro. Observa cual ofrece el peso verdadero a la libertad, la justicia y la paz. Entre ambos no hay camino intermedio, ya que un hombre debe de ser un libre y verdadero hombre de la Republica, o un tirano monárquico.

Si alguien dice: "esto traerá pobreza", es seguro que se equivoca. Porque habrá abundancia de todos los bienes de la tierra y esto con menos trabajo y menos inconvenientes de los que existen ahora bajo la monarquía. No habrá necesidad ya que todos han de servirse abundantemente como deseen y sin embargo nunca incurrir en deudas, porque los almacenes comunes serán para todos.

Si dices: "algunos vivirán ociosos". Yo respondo: No. Hará que los holgazanes se transformen en trabajadores. Como se declara en la Plataforma, no habrá ni mendigos ni holgazanes.

Si tú dices: "esto hará a los hombres disputar y pelear", yo respondo, no. Convertirá las espadas en rejas del arado y establecerá tal paz en la tierra

que las naciones aprenderán a no guerrear más. El creador de la guerra es el gobierno de los reyes que al empujar a los hombres a las estrecheces de la pobreza, los conduce en consecuencia a pelear por su libertad y a convertirse en señores para preservarla. Observad todos los ejércitos y fijaos que no hacen más que convertir a unos en ricos y a otros en pobres, condenara unos a la esclavitud y a otros ofrecer la libertad. Y ¿acaso no supone esto una plaga para la humanidad?

En fin, no respondo más a las objeciones que pueden surgir contra este gobierno para la República. Encontrareis respuesta en esta Plataforma que ahora sigue. He sido algo extenso debido a que no puedo condensarme en un espacio menor al tener tantos asuntos de que hablar.

Ni digo, no deseo, que todos deben ser compelidos de una vez a la práctica de esta Plataforma para el gobierno de la Republica, ya que los espíritus de algunos pueden ser en un comienzo enemigos aunque finalmente prueben ser los más cordiales y verdaderos amigos de la Republica. Sin embargo, deseo que en la tierra de la República, que es al antigua tierra baldía o comunal, junto a las tierras más nuevas como parques, bosques, predios de caza y similares, adquiridos de las manos del opresor por las victorias del ejercito, pueda ser establecido el libre acceso para todos los que han ayudado, tanto con su persona o con su dinero, a obtenerlas, y para todos los que deseen comenzar a practicar esta forma de gobierno, obedeciendo y respetando sus leyes. Y a los otros, que no lo desean, dejadlos permanecer en la senda del comprar y vender, que es la ley del conquistador, hasta que ellos mismos lo deseen.

Y así dejo esto en tu mano, postrándome humildemente ante ti. 5 de noviembre de 1651.-Un verdadero amante del gobierno de la paz y la libertad de la República. Gerrard Winstanley