

8.
2ej



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

EL GOBIERNO CONSTITUCIONAL.
NOTAS COMPRENSIVAS SOBRE UN CONCEPTO
CLASICO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS POLITICAS Y
ADMINISTRACION PUBLICA
(ESPECIALIDAD EN CIENCIA POLITICA)
P R E S E N T A
GILBERTO ALVIDE ARELLANO



1996

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedico este trabajo a mis padres: don
Gilberto Alvide Cervantes y doña
Ofelia Arellano Aguilar porque
además de la vida me dieron libertad
para elegir camino.
Por siempre, gracias.

A mis hermanos: Doraluz, Alejandro,
César Gabriel y Juan Carlos; por el
cariño enorme y silencioso con el que
me fortalecen.

A mis sobrinos: Edgar , Aurora,
Alejandro y Juan Carlos; nueva
generación, orgullo y esperanza.

Por supuesto; a mi esposa Adriana:
amiga por sobre todas las cosas,
porque llegó en el mejor momento,
por su presencia hoy, por lo que será
mañana.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México que me brindó la oportunidad de tener una educación superior. La deuda está vigente.

A todos los maestros que dentro y fuera del aula han cultivado en mí sus mejores intenciones; especialmente al director de esta tesis porque, conforme a su nombre, no se ha cansado de ser para mí un verdadero patricio benefactor.

A Luis Ignacio Sáinz, joven aristócrata, que me abrigó con su amistad y su generosidad sin límite.

A Pablo Ángeles, Francisco Ávalos y Raúl Flores, pacientes, persistentes compañeros de camino, por sus comentarios y su aliento.

A Sergio Anzaldo porque su entrañable "control de gestión" fue determinante para que yo me sentara a redactar esta tesis.

A Enrique Arriola, por la "amistad sencilla" que me ofreció cuando nos conocimos y porque ha creído en mí sin apenas tener motivo.

Son muchas personas a las que les debía este trabajo desde hace tiempo, pero sobre todo a mi eterno club de fans: Martha Prieto, Hilda Toledano y Cecilia Villanueva.

**Las ciencias tienen las raíces amargas
pero dulces los frutos**

Aristóteles

INDICE DE CONTENIDO

ADVERTENCIA -----	7
INTRODUCCION -----	11
UNO. Pensar la República -----	22
1. Monarquía o República, ¿y la democracia?	
2. La <i>Res publica</i> moderna	
DOS. Constitución Mixta -----	42
1. Estado, Gobierno, Constitución	
2. Las Formas de Gobierno	
3. Justicia y Mixtura Constitucional	
TRES. Gobierno Ciudadano -----	75
1. Ciudadanía: libertad, esclavitud	
2. <i>Thymós</i> : el valor ciudadano	
CONCLUSION. La Constitución Posible -----	107
BIBLIOGRAFIA -----	113

ADVERTENCIA
(personal)

Entre la repetición, la agitación sin sentido y la falsa universalidad, lo más digno es el silencio. Pero hay que merecerlo. Para callar es necesario haberse arriesgado a decir.

Octavio Paz, 1966

Cuando egresé de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, hace ya varios años, el mundo era otro, no había caído aún el Muro de Berlín por ejemplo, y yo mismo era también otro.

De entonces para acá he recorrido un camino que de algún modo, alcanza su meta cuando fecho este trabajo. Era el camino para asumir, dejando de ello constancia escrita, que aceptaba la licencia de especialista en ciencia política.

Comparto, aunque no del todo, el sentir de quienes opinan que fue demasiado tiempo. Pero no atosigaré a mis posibles lectores con la explicación de los obstáculos externos o los impedimentos internos que hicieron ese camino tan dilatado. Los unos podrían ser pretextos y los otros, en todo caso, confesiones.

Lo cierto es que era más fácil callar, o ejercer desde un silencioso anonimato, que responsabilizarse de la palabra puesta en blanco y negro. He tenido tiempo para comprender esto que pude mirar en un instante. Los términos son de Lacan y conforme a ellos, decidí que había llegado el momento de concluir.

Por eso la frase de Paz me ha parecido tan reveladora: el silencio hay que merecerlo, primero debemos arriesgarnos a decir. Aunque siempre existirá el peligro de soltarse la lengua y luego no poder parar.

En fin, aunque el ensayista se refiere al acto poético, no será difícil convenir en que la sentencia vale no sólo para la *póiesis*, sino también para la *práxis* que la vida política supone.

Un buen amigo, maestro elocuente, me proponía hace no mucho, reflexionar sobre lo que yo tendría para decir, en un documento recepcional, casi una década después de haber dejado de ser alumno. Conforme a esa propuesta reconozco, para empezar, no haber hecho nada aún para merecer el silencio que me había impuesto el inhumano deseo de saberlo todo, de ser todo.

En segundo lugar, lo que he podido decir ha cristalizado en un texto que si alguna virtud tiene es ser, como declara el inmortal Montaigne de sus *Ensayos*, "...un libro de buena fe, lector."

Seguramente no soy yo el más indicado para señalar las carencias o virtudes de mi propio trabajo, las cuales podrán ser mayores o menores según la benevolencia con que lo mire el posible lector. Existen cuestiones que seguramente causarán polémica de entrada: así por ejemplo, me rehusé con plena conciencia a esforzarme por satisfacer las pretensiones librescas que tan de moda están entre ciertos círculos "académicos". Creo que el exceso en el cuidado de la forma termina por afectar negativamente al contenido y que en el afán de dotar de "cientificidad" (en el sentido decimonónico del término) a nuestra disciplina, se coarta el ejercicio de la imaginación y se trastoca su parte artística (el *tejmé* propio de aquello que puede ser de una o de otra manera).

El tema central del trabajo es realmente sencillo; se trata de una lectura interpretativa, de un término que, definido puntualmente en el tratado de **Política** de Aristóteles, tiene implicaciones profundas desde la perspectiva de los escritos de **Ética**. Apenas hace falta señalar que no se trata de una discusión filológica sino de teoría política en su acepción más plena.

En cuanto al linaje de esta tesis, aquí he recogido una parte de los estudios que durante algo más de un lustro realicé sobre los sabios de la antigüedad clásica y específicamente sobre Aristóteles de Estagira. La mayor parte de las ideas expuestas surgieron y fueron discutidas en el Seminario de Teoría Política que dirige el profesor Patricio Marcos. Lo que el texto tenga de acertado se deberá a esa experiencia, lo demás es responsabilidad únicamente mía.

Coyoacán, México 1996

INTRODUCCION

*Pasen y compren; todo está cuidadosamente
envuelto en polvo*

Alfonso Reyes

Uno de los puntos de partida para estudiar política es la clasificación de las formas de gobierno. En ese tópico convergen cuestiones tales como la manera en que se organiza un Estado, con qué instituciones, qué costumbres públicas le son propias, cuáles son los objetivos de la organización estatal; en suma qué principios lo animan, hacia qué fines y de qué medios se vale para dirigirse a ellos.

Es en este capítulo del saber político donde se ubica el trabajo que el lector tiene en sus manos. Reconozco la vastedad del universo en el que me muevo sobre todo porque prácticamente todos los autores se han referido a él. Sin embargo, también parto de la idea de que el punto de referencia generalizado es la clasificación propuesta por los pensadores de la antigüedad clásica con quienes se mantiene un diálogo o un debate, dependiendo del autor de quien se trate. Esto es cierto particularmente para el caso de la tipología formalizada por Aristóteles.¹

No desconozco que existen estudios eruditos sobre la metamorfosis que ha sufrido la clasificación a través de los siglos (el del italiano Norberto Bobbio es probablemente, el mejor ejemplo de ellos)² está muy claro que los cambios han sido tan radicales que lo que en algún tiempo fue dañino para la comunidad política hoy se considera no solamente bueno sino ideal.

Por todo ello, la pretensión no fue escribir una historia de las tipologías, ni tampoco evaluar a cada autor que haya escrito sobre el particular. Antes que eso, vuelvo a la clasificación clásica más reconocida, parto de ella y me limito a descomponer en sus elementos

básicos uno de sus conceptos más ricos: La *república*, término de origen latino considerado prácticamente por todos los especialistas, traducción exacta del griego *politeia* que, a su vez, significa gobierno constitucional o, simplemente, constitución.³

El objeto de estudio es pues, el punto de la clasificación que era frontera entre las formas justas y las injustas, ese donde, afirma el Estagirita:

La mayoría gobierna mirando el bien común y recibe el nombre común de todos los regímenes políticos, la República (politeia).⁴

Una de las cuestiones que han movido mi interés, es el hecho de que si bien el significante república ha sobrevivido a pesar de las transformaciones sufridas por la clasificación original a lo largo de la historia del pensamiento político (incluso con la misma valoración positiva que tuvo desde el principio) el significado que le es atribuido ha sido profundamente trastocado. Hoy la palabra se utiliza indiscriminadamente para designar cosas no solamente distintas sino antagónicas.

Como se verá en el cuerpo del trabajo, para la cultura política moderna el término república se define en oposición a "monarquía". Así, uno de los mayores lugares comunes es aquel según el cual la monarquía, por sí misma y sin importar la calidad de su ejercicio, es mala e indeseable. En su lugar aparecen dos construcciones

conceptuales como lo más adecuado y deseable para la gobernación del ser humano: a veces la república, a veces la democracia, ambas veces se utilizan como nombre de la civilización y la modernidad para bien de las comunidades políticas.

Lo cierto es que una y otra palabra no designan siempre lo mismo. Su significado es a todas luces equívoco pero con pretensiones totalizadoras. Dicen todo y no dicen nada. Palabras comodín que lo mismo son aderezo de un encendido discurso partidista que piedra filosofal en un sesudo estudio académico.

Hoy todos somos republicanos y demócratas. Sin reparar por ejemplo, en que hasta hace algunos años existieron en Europa dos "repúblicas" que, en la práctica, vivían sistemas políticos excluyentes y antagonicos. Una federal, la otra democrática, las dos Alemanias de la posguerra blandían orgullosas su calidad republicana. Como si su abismal diferencia radicara en los otros calificativos (lo federal y lo demócrata). Si tal fuera el caso, nuestro país estaría viviendo un sinsentido verdaderamente patético: la Constitución de 1917 dicta nada más y nada menos, que una República Democrática, Representativa y Federal.

* * *

Antes de pasar a hacer una descripción de la estructura expositiva, creo necesario apuntar dos precisiones sobre los alcances y el método de estas **Notas comprensivas sobre un concepto clásico**.

Recuperar un término clásico es pertinente, en este mundo de telecomunicaciones instantáneas, por el simple hecho de que los denominados "científicos sociales" siguen luchando por construir un *corpus* de categorías adecuadas a su "objeto de estudio". Dicho propósito seguirá vigente por lo menos mientras cada quien continúe comprando, en este bazar de palabras equívocas y polvorientas, lo que mejor le viene a sus necesidades momentáneas, ya sean políticas o académicas.

En esa medida, no haremos mal en volver nuestra vista a la elaboración original de categorías que, como la que nos ocupa, pueden ser claves para desenmarañar un poco la madeja. En todo caso, si Borges tiene razón cuando afirma que *cada lenguaje es una tradición, cada palabra un símbolo compartido*; mi anhelo es contribuir a la reconstitución de una palabra política y compartir el símbolo que le es propio. Tal intención coloca mi trabajo en ese campo que John Plamenatz denomina Filosofía o Teoría Política.⁵

Tamaño pretensión no viene sola. El texto no sólo deberá servir al propósito de obtener un grado académico. También quiere ser un cuaderno de apuntes monográficos útiles para la enseñanza de una fracción, pequeña pero pertinente, de la teoría política.

Filosofía política y pedagogía he dicho en referencia a la intención del contenido. Por otro lado, si en el título estas **Notas** han sido denominadas **Comprensivas** es porque reconozco su carácter interpretativo. Rigurosamente hablando no son otra cosa que una interpretación de un concepto aristotélico (después de todo qué nueva

lectura de un clásico no tiene ese destino). Todo lo cual no hace de estas páginas sino un ensayo en el más puro sentido del género.⁶

Para su elaboración acudí a todas las versiones castellanas de la **Política** que conozco, y a un par de ellas en el caso de las **Éticas**; para las distintas obras citadas de Aristóteles tuve a la vista, además, la muy reconocida versión inglesa de Oxford. Esto porque no se puede evadir el hecho de que una traducción es, de entrada, una interpretación.

En cuanto al juicio sobre el *Corpus aristotelicum*, es evidente que parto de la consideración de que se trata de una obra arquitectónica cuyas distintas partes se corresponden armónicamente. Por ello no he vacilado al tomar las definiciones asentadas en la **Política** y luego aplicarles las premisas e implicaciones propias de la **Ética**.

En otro momento, esta manera de proceder probablemente hubiera escandalizado a más de un metodólogo y quizá hubiese sido necesario escribir todo un apartado para refutar las orientaciones que W. Jaeger fijó en su estudio sobre la evolución del pensamiento aristotélico. Hoy, sin embargo y como lo ha dicho ya don Antonio Gómez Robledo, "las conclusiones de Jaeger han sido impugnadas victoriosamente (...) en cuanto ellas puedan inducir a la representación de un Aristóteles en contradicción consigo mismo".⁷

Para ejemplo baste citar un trabajo relativamente reciente, presentado como tesis doctoral, cuyo sugerente título es **The interdependence of Ethics, Politics, Physics, and Metaphysics in Aristotle**.⁸

En mi caso el intento es más modesto: es tan solo la reconstrucción de un término tal y como fue elaborado por el pensamiento político de la antigüedad clásica: La república en la obra de Aristóteles.

Seguramente habrá quienes se sorprendan de un trabajo que gira en torno a una palabra en un autor tan lejano. Para algunos de ellos quizá sea suficiente si respondo que los clásicos se deben leer en el debate político actual porque los grandes temas de la convivencia política no han variado a través de los siglos; porque la naturaleza humana, de la que parte, (sus posibilidades entre lo divino y lo bestial) aún sigue vigente; o simplemente porque cada lectura de un texto clásico es rica en descubrimientos y muy sugerente en temas para desarrollar.⁹

Para otros, sobre todo quienes simpatizan de manera exclusiva y excluyente con las posturas empiristas de la ciencia política contemporánea, la cosa es más complicada. Porque parten de que sólo es analizable lo cuantificable y las disquisiciones de los sabios de la antigüedad (o en realidad de cualquier sabio que tuvieran enfrente) no son factores para las ecuaciones y guarismos que utilizan.

Para ellos la respuesta debe ser más elaborada y no me detendré -no tendría caso- en el particular. Baste decir que la pertinencia de los clásicos ha sido comentada ya por estudiosos de la estatura de Jeffrey Alexander quien elaboró una respuesta a quienes piensan que todos los autores deben leerse exclusivamente en su contexto histórico. Alexander

sostiene que los pensadores clásicos ocupan un lugar central en la ciencia social contemporánea.¹⁰

Por otro lado, las posturas empiristas han sido impugnadas en cuanto al alcance de sus posibilidades analíticas porque al privilegiar el comportamiento observable respecto de la toma de decisiones sobre problemas donde hay conflictos explícitos de intereses, pierden de vista nociones de poder tan evidentes que tienen que ver con la coerción, la influencia, la fuerza y la manipulación; para no hablar de la categoría fundamental de autoridad de la que no tienen el menor referente.¹¹

Finalmente, creo necesario declarar que no se trata de hacer arqueología de palabras como quien desentierra una antigualla para su exposición museográfica. Pienso que existen autores cuyos conceptos se despliegan en la historia y, si escuchamos con atención, siguen vivos y actuales para siempre. Por eso son los clásicos.

En cuanto al desarrollo; la exposición se divide en cuatro partes: En la primera, además del estado de la cuestión (un brevísimo recuento sobre las definiciones más corrientes y usadas sobre el término república) recupero la discusión sobre la validez de los clásicos en la actualidad. En el mismo tenor describo la cuestión del problema del lenguaje en el conocimiento y abundo sobre las aporías a las que se llegan cuando se utilizan palabras que han sido corrompidas por el paso del tiempo.

La segunda parte, o capítulo, contiene la exposición de la clasificación aristotélica de las formas de gobierno atendiendo a los dos criterios más difundidos (cuántos y cómo gobiernan) pero también un adelanto del criterio principal, aunque menos conocido, de los principios políticos. Desarrollo la teoría de las formas de gobierno mixtas y explico en qué consiste la república como mezcla constitucional reflejada en una mezcla de instituciones. Para ello es necesario empezar por la teoría de la justicia en Aristóteles y luego explicitar cuál es la justicia republicana y cómo en ésta se equilibran las pretensiones de justicia tanto de la democracia como de la oligarquía.

El capítulo tercero alberga la exposición sobre la ética republicana. En este se abunda respecto del criterio principal que explica las distintas formas de Estado. La teoría del ciudadano, el concepto de hombre libre en oposición al de esclavo, las virtudes propias de un Estado regido por el *Thymós* y, en general, el carácter específico del régimen republicano son los temas centrales de esta parte.

Finalmente, en la parte cuatro las *Conclusiones* giran en torno a la república como forma de gobierno "posible" según la analogía aristotélica de los ejercicios gimnásticos.

NOTAS A LA INTRODUCCION

¹ De hecho, Jaeger, uno de los comentaristas más importantes de Aristóteles en el presente siglo, ha dicho ya que *Su importancia histórica (del Estagirita por su puesto) como el guía intelectual de Occidente no resulta ciertamente menoscabada por el hecho que la evolución de la filosofía independiente dentro de la cultura europea, haya tomado la forma de una lucha de quinientos años contra él.* Jaeger W. **Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual.** F.C.E. México 1995 p. 420. En el mismo tenor, Francisco Romero, en su **Historia de la filosofía moderna.** De. F.C.E. (Breviarios) sostiene que los esquemas platónicos y neoplatónicos que preponderaron en la filosofía del Renacimiento, no eran sino una reacción contra el Aristóteles que la Escolástica había hecho prevalecer durante toda la Edad Media (p.27). Incluso Umberto Cerroni (aunque con menos buenas intenciones) afirma : *Todos los innovadores a partir del Renacimiento (...) están explícita o implícitamente , en polémica con Aristóteles... vid Introducción al pensamiento político.* Ed. Siglo XXI, México 1 p. 5

² Bobbio, Norberto. **La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político.** F.C.E. México 1987. 193 pp. Más cercano a nosotros está el trabajo que presentó como tesis de grado el profesor Joel Flores Rentería **La teoría de las formas de gobierno a través de la historia del pensamiento político.** FCPyS-UNAM, 1989

³ Marcos, Patricio. **Lecciones de política.** Ed. Nueva Imagen, México 1990, cap. VII. *Las formas de gobierno* pp. 59-65

⁴ Aristóteles. **Política**, 1279a. El subrayado es mío. (En adelante las obras de Aristóteles serán citadas únicamente por su referencia clásica.)

⁵ Vid. Plamenatz, John. *La utilidad de la teoría política* en Quinton Anthony, **Filosofía política**, F.C.E. (Breviarios) México 1974. pp 34-51. Dice Plamenatz, en relación a una disciplina que además de pensar sistemáticamente acerca de los propósitos del gobierno: *La teoría política de la que quiero hablar no es, decididamente análisis lingüístico. Es una forma de la filosofía práctica; es filosofía práctica en relación con el gobierno. Quiero sostener que se trata de una actividad intelectual seria y difícil y que la necesidad de la misma es, en los tiempos modernos, tan grande como siempre, en realidad mucho mayor. No es una necesidad que desaparezca con el progreso de la ciencia (y especialmente de las ciencias sociales) y de ningún modo disminuye por los adelantos de la filosofía contemporánea.*" p.35

⁶ Me atengo aquí a la definición de don José Luis Martínez en el estudio introductorio a su antología sobre *El ensayo mexicano moderno* F.C.E. México 1984, en el que dice que *El ensayo es un género híbrido en cuanto participan en él elementos de dos categorías diferentes. Por una parte es didáctico y lógico en la exposición de las nociones o ideas; pero además, por su flexibilidad efusiva, suele también tener un relieve literario...Es pues, una peculiar forma de comunicación cordial de ideas en la cual éstas abandonan toda pretensión de imparcialidad e impersonalidad para adoptar resueltamente las ventajas y las limitaciones de su personalidad y de su parcialidad.* (pp. 9-10)

⁷ Vid. Gómez Robledo, Antonio. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. FCE, México 1986 p.14

⁸ Wiker, Benjamin David. *The interdependence of Ethics, Politics, Physics, and Metaphysics in Aristotle*. Tesis doctoral Vanderbilt University, 1994 251 pp.

⁹ Son muchos los autores que reivindican el valor de los clásicos como punto de referencia perenne. Además de los ya mencionados en la Nota 5 de la Introducción (vid.) agrego la opinión de don Antonio Gómez Robledo quien no perdía oportunidad para decir que *"De los muertos ilustres hay unos que, con todas sus glorias bien reconocidas, están definitivamente muertos, mientras que otros, por el contrario, continúan siendo eternos compañeros de viaje de la humanidad civilizada, en especial, tal vez de la humanidad pensadora. "Cicerón y nosotros" en Vuelta # 200 julio de 1993 p.40*

¹⁰ Alexander, Jeffrey C. *"La centralidad de los clásicos"* en GIDDENS, Anthony. *La teoría social hoy*. Alianza Editorial-CNCA (col. Los 90 No. 51) pp. 22-80

¹¹ Un texto que desmonta estas características de los enfoques denominados pluralistas es LUKES, Steven. *El poder, un enfoque radical*. Siglo XXI. España 1975. La propuesta de Lukes es respecto de un enfoque superior al pluralista o unidimensional; pero también superior al de los críticos de éste: el enfoque bidimensional que también se queda corto ya que es necesaria una tercera perspectiva que él llama tridimensional y que toma en cuenta no solamente los fenómenos empíricamente verificables, sino las manifestaciones más sutiles de la dominación.

U N O . Pensar la República

Conchuyo; los hechos que deben interesaros son estos: En Santa Bárbara, está enterrado entre Duques y Príncipes de la Casa Gonzaga un plebeyo de la peor raza, y está allí usurpando el nombre de un guerrero que fue honrado hasta en la derrota. ¿Pero qué significa eso? ¿Y quién se atrevería a reírse? Terminada la risa vendría una meditación escalofriante que nos expondría desnudos y desollados a una verdad universal ¿Qué importa quién esté dentro de una tumba? Sólo nosotros aquí en la tierra, damos a esos restos un nombre y un culto.

María Bellonci, Delito de Estado

1. Monarquía, república ¿y la democracia?

Todos los autores considerados como clásicos de la Teoría política se han pronunciado en relación con las distintas posibilidades lógicas que puede adoptar la organización de la comunidad política. Maquiavelo escribió la frase probablemente más divulgada al respecto:

Todas las formas de gobierno y todos los territorios en los que han sido dominados los hombres, han ejercido su autoridad por medio de una República o de un Principado.¹

Según esta perspectiva, la dicotomía que agota las distintas formas de gobierno posible es monarquía-república. Pero si esto es verdad ¿Dónde quedaron las otras cuatro que junto con éstas formaban el clásico catálogo de las seis formas básicas?²

Uno podría pensar que las formas de organización política sufrieron un cambio tan radical que fue necesario reformular los nombres mediante los que se designaban. O bien que las otras posibilidades desaparecieron de la faz de la tierra y entonces el nombre que las denotaba ya no tuvo razón de ser.

Sin embargo, para el caso específico del Secretario florentino, se ha explicado ya que su tipología no es sino una versión simplificada pues su noción de "repúblicas" comprende un amplio espectro de formas de gobierno.³

El problema radica en que la palabra "república" devino, después de él, en una especie de sarcófago en el que ya nadie recuerda quién estaba enterrado, y al que se le atribuyen los contenidos que cada quien juzga convenientes.

El caso se parece, si se me permite la metáfora, a la anécdota de la que habla el epígrafe: en atención a un conjuro para asegurar la estabilidad de la pequeña Señoría de Mantua, a fines de la edad media italiana, el cadáver momificado de un antiguo guerrero había permanecido trescientos años insepulto y expuesto en una vitrina. Un buen día resultó que cuando se quiso trasladar el despojo a una "sepultura cristiana", los encargados se dieron cuenta de que el pretendido fiambre no estaba ahí sino que se trataba de un fantoche. El episodio termina cuando el cadáver de un bufón, desquiciado y contrahecho, usurpa el lugar que le correspondía al ilustre personaje. Después, como diría el personaje narrador, ya no importó quién estuviera dentro de la tumba, si a final de cuentas "somos nosotros los que damos a esos restos un nombre y un culto".⁴

Tengo la impresión de que algo parecido ocurre con algunas palabras en política. Nacen, por lo menos eso creemos, referidas a las cosas, son nombres de la realidad. Pero si miramos con atención, nos damos cuenta de la jugarreta de la que hemos sido objeto; no nos remiten a las cosas sino a otras palabras en una cadena circular interminable.⁵

Libertad, justicia, democracia, son vitrinas en las que cada uno deposita el contenido de sus propias creencias. Y así se construyen

altares de adoración o piedras de sacrificio para héroes o villanos que "deben" estar ahí para nuestra tranquilidad.

La pregunta es si urgir en la memoria para localizar el sentido original de un término es algo importante. Tengo la certeza de que sí. Las palabras, en tanto que red simbólica omniabarcante, son tan importantes que, de hecho, constituyen lo más propio del ser humano. El universo de símbolos en el que se mueve el hombre le es tan distintivo que Ernst Cassirer no ha dudado en definirlo, al ser humano, "animal simbólico"⁶

Tejedor de símbolos, el hombre se sirve de ellos pero también, no en pocas ocasiones, es avasallado por sus creaciones convirtiéndose en su esclavo. Los inventa, se mata por ellos, les otorga vida propia y todo ello lo hace en la más plena ignorancia.⁷

Por otro lado, el esfuerzo por (re)construir un paquete de categorías analíticas especializadas para el estudio de los fenómenos políticos, es uno en los que se hayan empeñado autores tan prestigiados como Giovanni Sartori.

En *La política, lógica y método en las ciencias sociales*, Sartori se queja de que el lenguaje corriente o "materno" es inconveniente respecto del conocimiento científico o filosófico porque: 1. El vocabulario al que recurre es reducido e insuficiente; 2. las palabras quedan indefinidas y en ocasiones se vuelven indefinibles; y 3. las uniones entre frases es arbitraria y desordenada. Todo lo cual lo hace un lenguaje "acrítico y no cognositivo."⁸

El problema radica en que los intentos hasta ahora realizados por los "cientistas" sociales no han llevado, ni con mucho conceder, a la conformación de un lenguaje unívoco que satisfaga el requisito básico de que cada término signifique lo mismo para todos. Y no podría ser de otra manera tratándose como se trata de una materia donde la subjetividad del individuo participa de una manera tan determinante; y aquí no pienso solamente en la posición de clase (socioeconómica) sino en la disposición anímica frente al fenómeno de la autoridad, la calidad de sus apetitos, sus prejuicios más arraigados.

Cada uno entiende como quiere o como puede los conceptos y las categorías de análisis. Y cada uno de éstos se vuelve intraducible de un conjunto ideológico a otro, de una escuela de pensamiento a otra. Resultado: la torre de Babel. Así, se viene a parar en que la mayoría de los autores o grupos de afinidad, por lo menos los que pretenden ser más rigurosos, escriben sus propios glosarios o emiten su declaración de principios para especificar qué significado le atribuyen a cada significante.

Pero esto no soluciona el problema si convenimos en la inutilidad de los diálogos entre sordos. Un caso ejemplar que referiré brevemente antes de pasar al tema de estudio específico de este trabajo, es la palabra democracia que, por cierto, tiene una vinculación lexicográfica e ideológica con la concepción moderna de república.

En las últimas décadas se han publicado cientos de volúmenes que contienen definiciones, teorías, defensas, contradefensas de la democracia. La gran mayoría está de acuerdo en que una forma de

gobierno democrática es buena y deseable. Pero solamente en eso porque, curiosamente, hay puntos de vista tan disímolos que terminan siendo irreconciliables.⁹

Más que "nombre de una civilización" la democracia lo es de una religión que se utiliza para legitimar actos tan injustos como una invasión militar o tan absurdos como la promulgación de leyes con vigencia extraterritorial.¹⁰

A partir de tres autores entre los que, por supuesto, se incluye él mismo, Sartori ha hecho ya un mapeo de la manera tan diversa en que se entiende lo que es la democracia y cuántos tipos de ésta son posibles:¹¹

Barry Holden: Teoría Democrática Radical (teoría de la democracia directa que inicia con los griegos y termina con Rousseau); Nueva Teoría Democrática Radical, (la anterior llevada al extremo durante los años sesenta y que va desde la Teoría de la democracia Participativa hasta Marcuse); Teoría Democrática Pluralista (Básicamente la teoría de la Poliarquía de Dahl); Teoría Democrática Elitista (la de Shumpeter); Teoría Democrática Liberal (de Locke a Tocqueville y John Stuart Mill).

Robert Dahl: Democracia Madisoniana, Democracia Populista, Democracia Poliárquica.

Giovanni Sartori: Democracia Electoral, Democracia Participativa, Democracia de Referéndum y Teoría Competitiva. También propone una división entre las teorías empíricas (de contexto teórico investigativo para describir las democracias existentes o de contexto teórico práctico para elaborar la teoría de la democracia posible) y las teorías no-empíricas (a las que califica de especulativas, éticas, axiomáticas, deductivas y racionalistas).

Pero esa avalancha de tipos democráticos (a despecho de Enrique Krauze, quien hace unos años clamaba **Por una democracia sin adjetivos,**) no representa problema alguno para que ahora todos seamos demócratas, sin interesarnos mucho por lo que ello signifique, lo importante es que no nos tachen de lo contrario, cualquier cosa que sea lo contrario.

No obstante, luego de que "el mundo comunista" sucumbiera ante "el mundo libre", las opciones parecieron constreñirse al modelo denominado democracia-liberal-representativa. Misma que, al quedarse sin la justificación que le proporcionaba el fantasma del totalitarismo socialista, se vio en la necesidad de reformular sus cimientos.¹² Paradójicamente, algunas de las elaboraciones más avanzadas han llegado a la conclusión de que no es posible una democracia que cumpla con todos los requisitos de las teorías decisionales basadas en el supuesto de la voluntad general y el principio de mayoría propios del liberalismo. Estoy pensando concretamente en el Teorema de May y los postulados de imposibilidad de Arrow.¹³

¿Y entonces? Opino que "democracia", en tanto que ha pasado a ser una vitrina en la que reposan los restos de quién sabe qué fantoche, no es, por lo pronto, una categoría útil para el análisis político y mucho menos para el diseño constitucional, que, por cierto, ahora se llama "ingeniería". Esta es otra de las razones importantes por las que una reflexión sobre la república es pertinente. Vayamos a ella.

2. La *res publica* moderna

A diferencia de lo que ocurre con el vocablo democracia, sí me parece posible rescatar en breve la categoría que el sentido común suele definir simplemente como "la cosa pública", en atención a su etimología latina.

República es también un término multívoco que, no obstante, ha corrido con mejor suerte en tanto no se le ha acomplejado con la carga emocional que nuestra cultura le adjudicó a "democracia".

Hasta la fecha ningún traductor parece estar en contra de que la palabra de origen latino república, traduce de manera exacta la correspondiente del griego *Politeia*. Ambos vocablos son equivalentes y comparten la característica de ser homónimos, lo que significa que pueden ser utilizados en al menos dos sentidos: uno genérico y otro particular. En este punto existen opiniones de que el sentido genérico fue utilizado en la antigüedad para designar lo que hoy llamamos Estado, en tanto que en la modernidad se utiliza para una forma específica de gobierno.¹⁴

En contra de esa opinión, sostendré que desde la antigüedad, fue utilizado de las dos maneras y que, más bien, es en la modernidad que su uso se ha visto constreñido a una generalización en virtud de la cual su sentido específico quedó en la oscuridad y casi siempre referido al saco sin fondo que es la palabra "democracia", con la que muy frecuentemente es confundida.¹⁵

En el sentido específico del término, se pueden identificar realmente pocos ejemplos históricos de repúblicas. La explicación de este hecho desde el pensamiento aristotélico será revisada en el apartado 3 del siguiente capítulo. Mientras tanto parece oportuno recordar, así sea de manera muy rápida y esquemática, una de esas formaciones históricas que correspondería con la categoría objeto de este análisis.

Por evidentes razones el ejemplo es el de la república ateniense. Conforme a la periodización propuesta por Patricio Marcos¹⁶, la comunidad política de referencia evolucionaría de la siguiente manera: entre los siglos XIII al XI antes de nuestra era estuvo vigente la monarquía; de mediados del XI a la mitad del VIII antes de nuestra era se vivió bajo una constitución aristocrática; entre la mitad del siglo VIII y los principios del VI a. N. E., existió un régimen oligárquico mismo que la constitución de Solón pretendió reformar sin lograr más que relajarlo.

Luego del fallido intento del legislador Solón por transformar la oligarquía en república, se abre un período de tiranía (la de Pisístrato y sus hijos) que dura 35 años. De este modo se llega al arcontado de Clístenes que los años de 507-508 a. n.e., logra fundar lo que será la República ateniense. Esta expresión de la organización política de Atenas inicia casi de manera simultánea con las guerras Médicas y termina cuando tiene lugar la guerra del Peloponeso. Es prácticamente un siglo, el llamado siglo de Pericles, lo que dura la experiencia republicana.

La característica más sobresaliente de esa forma de gobierno es que se origina de una mezcla de instituciones que defienden los intereses de los pobres con las que abanderan las de los notables. Mejor aún, se trata de una mezcla de principios democráticos con una magistratura rectora y heredera de la tradición aristocrática.

La república ateniense sucumbe en el marco de las guerras entre griegos, particularmente entre Esparta y Atenas, precipitándose rápidamente a una corrupción de carácter democrático. El siglo IV antes de nuestra era (que es precisamente el que le toca vivir a Aristóteles) transcurrirá justamente bajo el signo de la democracia.

Un segundo ejemplo de gobierno republicano, también muy importante, lo podemos observar en la historia de Roma.¹⁷ La ciudad, como se sabe, fue fundada el año 753 antes de nuestra era y a partir de entonces tuvo un gobierno monárquico durante 219 años. Cabe mencionar que es el último de los monarcas, Tarquino el joven también conocido como El soberbio, quien encarna la corrupción de la antigua realeza al ejercer su gobierno de manera tiránica. A partir de su destierro en 509, los patricios repudian a la monarquía (i.e. el depósito de toda la autoridad pública en un solo hombre) e instauran una aristocracia. Durante más de dos siglos la soberanía fue ejercida por los nobles dueños de la tierra a partir de tres magistraturas: El Cónsul encargado de los negocios políticos (*togatus*); el Cónsul encargado de los negocios militares (*armatus*); y el Pontífice Máximo (que atendía el culto).

Sin embargo, de manera progresiva, las magistraturas se fueron abriendo a la plebe desde el año 451 cuando se reconoció por escrito la igualdad civil entre plebeyos y patricios.

Por fin, alrededor del año 300, el Pontificado Máximo pudo ser alcanzado por un plebeyo; es la misma época en la que se construye y equipa la flota naval con la que se iniciará el proceso de expansión hacia el mar Adriático; es el período de las guerras Púnicas que sirve de marco para la república romana que dura prácticamente todo el siglo III antes de nuestra era. Luego de lo cual inicia el período conocido como El Imperio.

Además de los dos ejemplos brevemente descritos, no parece existir ningún otro gobierno republicano que dure tanto tiempo. Un caso típico es el de la efímera república inglesa originada con la revolución cromweliana de 1649 misma que concluye con otro golpe de Estado del propio Cromwell el cual, erigiéndose Lord Protector, instaura una tiranía.¹⁸

* * *

Ahora bien, la dicotomía maquiavélica de monarquía-república ha calado hondo el pensamiento político posterior. Aunque son muy pocos los lugares donde, en la actualidad, se desarrolla el significado del término república, me parece que es paradigmático el tratamiento que se le da en el reconocido **Diccionario de Política** de Norberto Bobbio.

El artículo "república", escrito por Nicola Matteuci, incluido en el **Diccionario** referido, nos muestra de manera evidente cuál es el uso más extendido en la actualidad que se le da a la palabra. Matteuci inicia diciendo que "En la moderna tipología de las formas de Estado el término república se opone a monarquía."¹⁹

La característica en la que se basa esta definición por oposición es que en el gobierno monárquico se accede al poder mediante derechos hereditarios en tanto que en la república el gobernante que puede ser unipersonal o colegiado, "es elegido por el pueblo directa o indirectamente..."²⁰

Acto seguido, Mateuci se refiere a la "república de los antiguos" en lo que él denomina "tipología clásica". Y las conclusiones a las que nos conduce no pueden ser más interesantes. Dice que la tipología clásica "preveía la monarquía, la aristocracia, la democracia y el gobierno mixto" y que luego vendrían Maquiavelo y Montesquieu a sustituir aquel modelo por uno en el que las formas posibles son la monarquía, la república (que puede ser aristocrática o democrática) y el despotismo;
"21

La diferencia entre las dos tipologías -dice el doctor Matteuci- consiste en el hecho de que la primera usa un criterio *exclusivamente cuantitativo* (el uno, los pocos o los muchos que gobiernan), mientras que la segunda usa un criterio cualitativo que resulta de una multiplicidad de factores..."²²

Antes de pasar a los múltiples y elevados conceptos en los que se basa la tipología moderna, debo decir que es muy discutible la afirmación de que los antiguos basaron su tipología en un criterio puramente numérico o cuantitativo. De hecho el siguiente capítulo se abre con una exposición de los dos criterios más (iba a escribir difundidos, pero se ve que no es así) vistosos de dicha clasificación y donde, por cierto, el menos importante es precisamente ese en el que se quedó el politólogo italiano, el del número de gobernantes.

Veamos ahora la definición que la tipología moderna tiene para república. Nos dimos cuenta ya de que en la calificada opinión del autor que hemos venido siguiendo, el vocablo de nuestro interés se define en oposición a monarquía; pero al hacer el recuento de la multiplicidad de factores cualitativos que hacen la diferencia, se incluye también el término "despotismo". Así, en cada una de ellas los "múltiples factores" se comportan de la siguiente manera:²³

a) Extensión territorial.

- Las repúblicas deben tener una extensión bastante modesta es decir, deben ser pequeñas. Mientras que
- las monarquías necesitan un espacio grande y
- los despotismos uno grandísimo

b) Igualdad.

- En las repúblicas debe haber una "relativa igualdad",

- en las monarquías una desigualdad en favor de la nobleza y para la propia existencia del poder real,
- la desigualdad en el despotismo se da porque todos son siervos del déspota.

c) Leyes.

- En la república son la expresión de la voluntad popular,
- en la monarquía son la expresión la voluntad del rey limitado por las leyes fundamentales y
- en el despotismo se gobierna con decretos ocasionales y extemporáneos.

d) Las fuerzas de integración social

- En la república es la virtud
- En la monarquía el sentido del honor
- Y en el despotismo el miedo que paraliza.

Finalmente, Matteuci afirma que la "revolución norteamericana" trastocó el significado de la palabra república puesto que los norteamericanos le dieron el nombre de república a los estados federados no solamente porque no había figura monárquica sino porque se trataba de una democracia representativa fundada en la separación de poderes y en un sistema de pesos y contrapesos entre los diversos órganos del Estado.^{24/21} Esta última derivación es muy interesante

porque da una pista de cómo los Estados Unidos han llegado a pasar por modelo de república y de gobierno democrático.

Tal es pues la idea que en general se tiene del término república. De hecho puede quedar resumida en la definición de dos pensadores muy reconocidos (y citados) en los ámbitos del derecho y del liberalismo político de nuevo cuño, me refiero, respectivamente a Hans Kelsen y a Immanuel Kant. Recojo las definiciones que se desprenden de estos dos autores sin mayor comentario.

Kelsen, en su **Teoría General del Derecho y del Estado**, dice que:

La teoría política de la antigüedad distinguió tres formas de Estado: monarquía, aristocracia y democracia. Y la teoría moderna no ha rebasado esa tricotomía que se basa en la organización del poder soberano. Así, cuando el poder soberano de una comunidad pertenece a un individuo, dicese que el gobierno o la constitución son monárquicos. Cuando el poder pertenece a varios individuos, la constitución se llama república. La república es una aristocracia o una democracia según que el soberano poder pertenezca a una minoría o a una mayoría del pueblo".²⁵

Por su parte, la postura de Kant es que:

El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo -gobierno- y del poder legislativo; el despotismo es el principio

*del gobierno del Estado por leyes que el propio gobernante ha dado; en él, la voluntad pública es manejada y aplicada por el regente como voluntad privada.*²⁶

Con lo hasta aquí expuesto baste para ilustrar cuál es el sentido que, en general, se le da al término república en la actualidad.

NOTAS AL CAPITULO UNO

¹ Maquiavelo, *El príncipe*. tr. Angeles Cardona. De. Sarpe (col. Grandes pensadores #12) cap. 1 p. 29.

² El catálogo al que hago referencia será explicado a profundidad en el segundo apartado del capítulo 2. Por ahora baste con enunciar sus componentes: realeza, aristocracia, república, tiranía, oligarquía y democracia.

³ Al respecto cfr. los capítulos correspondientes en Bobbio, *op. cit.*, pp.64-79 y Flores Rentería, *op. cit.*, pp. 46-56

⁴ Bellonci, María. *Delito de Estado*. FCE (colección popular 308) México 1985 p. 53. Para una definición de "Señoría" como forma de organización del poder político en la Italia de la Edad Media, sus características y significado en el surgimiento del Estado Moderno ver Marcos Patricio. *Estado*. Edicol, México 1977 cap. 2 "*De la aparición del poder político autónomo y de la idea del aparato de poder como algo extraño a la sociedad*" pp. 31-54

⁵ vid. Eco, Umberto. *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Editorial Lumen (col. Planar en el tiempo #196) 360 pp.

⁶ Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. F.C.E. (colección popular # 41) México 1987. p. 47

⁷ Respecto de la cuestión de la ignorancia y los actos humanos, una exposición que abunda en la relación de este tópico de la sabiduría clásica con el moderno saber psicoanalítico está en Marcos, Patricio. *Psicoanálisis antiguo y moderno* Ed. Siglo XXI. México 1993 ver caps. 3. *¿Edipo sin Edipo? El no de Antígona* y 4. *Locura y poder* pp.75-173.

⁸ Sartori, G. *La política...*FCE México 1995. p. 20

⁹ La lista puede realmente ser extensa, desde los trabajos más críticos de Macpherson y Schumpeter hasta las que se empeñan en construir teorías de la democracia como solución a muchos de los males de la sociedad moderna, Dahl, Sartori, Lijphart, Bobbio, etc.

¹⁰ La frase es de Sartori, G. *Teoría de la Democracia*, T-1 p.22. Ahí mismo cita un ensayo de Orwell en el que éste afirma que: *En el caso de un término como el de democracia no solamente no existe una definición aceptada por todos, sino que el intento de formularla encuentra resistencia en todas partes. Los defensores de cualquier tipo de régimen*

pretenden que son una democracia y temen tener que dejar de usar la palabra si se sintieran atados por un significado cualquiera.

¹¹ Idem cap. 2

¹² Vid. por ejemplo LECHNER, Norbert. **La democracia después del comunismo.** Conferencia pronunciada el 16 de mayo de 1996.

¹³ Una versión resumida: SCHWARTZ, Thomas. "*Votes strategies: an introduction to the theory of collective choice*" en McCubbins, Mathew y Terry Sullivan. **Congress Structure and policy.** Cambridge Cambridge University Press. 1987.

¹⁴ Fernández Santillán, José F. **Filosofía política de la democracia.** FCPyC-UNAM 1996. Tesis Doctoral p. 86

¹⁵ Vid supra Nota 4 de la Introducción.

¹⁶ En esta parte sigo el análisis de Marcos, Patricio. **La democracia ateniense,** en prensas, específicamente los capítulos VII y VIII correspondientes a la república.

¹⁷ Jesús Araiza me proporcionó muy amablemente unos apuntes **Sobre la historia antigua de Roma,** que son las notas de los cursos que suele impartir sobre el particular en la Universidad Pontificia de México. Véase también Grimal, Pierre. **El mundo mediterráneo en la edad antigua III. La formación del Imperio Romano.** Ed. Siglo XXI, col. Historia Universal Siglo XXI, México 1991 353 pp.; y Asimov, Isaac. **La república romana.** Alianza Editorial, España 1982 255 pp.

¹⁸ Vid. Marcos Patricio. **Los nombres del imperio.** Ed. Nueva Imagen México 1991, cap. I "El ciclo político inglés" pp. 21-34

¹⁹ .Matteuci, Nicola. *República* en Bobbio y Bovero **Diccionario de Política.** Ed. Siglo XXI. p. 1433

²⁰ Idem pp. 1434'

²¹ Idem 1435

²² Idem.

²³ Idem.

²⁴ Idem.

²⁵ Kelsen, Hans. Teoría general del derecho y del Estado. UNAM (Textos Universitarios) México 1979 p. 336

²⁶ Citado en Fernández Santillán, José F. Locke y Kant. Ensayos de filosofía política. F.C.E. México.

DOS. Constitución Mixta

En toda comunidad o domina uno, como el rey en España; o muchos como los nobles en Venecia; o todos como los atenienses y suizos; o uno y muchos unidamente, como en Polonia; o muchos y todos como antiguamente en Roma, la plebe y el Senado; o uno, muchos y todos juntamente, como en Lacedemonia el rey, los éforos y el pueblo.

Tomás Campanella. Aforismos políticos

1. Estado, Gobierno, Constitución

Antes de abordar el tema central de este apartado, me detendré un momento en una cuestión que corre paralela: la concepción de Estado, Constitución y Gobierno en el *corpus* aristotélico.

Tengo a la vista las objeciones de Giovanni Sartori para aceptar que la palabra Constitución sea atribuida a cualquier autor previo a los siglos XVIII y XIX. Él entiende dicho concepto como:

una estructura de la sociedad políticamente organizada a través de y mediante la ley, con el objetivo de limitar la arbitrariedad del poder y someterlo al derecho. Y ciertamente Aristóteles no pensaba en nada parecido.¹

Es evidente que Sartori pasa por alto toda la discusión que desde la Grecia del siglo IV a.n.e. ya tenía lugar en torno a la conveniencia o inconveniencia del gobierno de las leyes (definidas éstas como razón libre de pasión) en lugar del gobierno de los hombres.² Por eso, la restricción propuesta por Sartori es equivalente al señalamiento de que no se podía escribir un ensayo sobre el concepto república en Aristóteles porque la palabra no es griega sino latina.

Es claro que el autor de referencia habla del constitucionalismo que nace con el Estado liberal moderno y que, por lo tanto, como aquel tiene un sello de signo oligárquico.³ Se entendería entonces que -a la

manera que lo hace Bobbio con términos tales como libertad, democracia o igualdad- la propuesta de Sartori fuera hacer una distinción entre la constitución según los modernos y la constitución según los antiguos. Pero pretender que el término mismo debe ser consagrado a la moderna ideología liberal me parece sumamente cuestionable .

Es más completa la definición de Ferdinand Lassalle, quien distingue la constitución escrita (a la que también denomina hoja de papel) de la constitución real y efectiva formada por la suma de los factores reales y efectivos de poder que rigen en la sociedad.⁴ Este Segundo sentido se acerca a la acepción aristotélica según la cual:

Una constitución es el ordenamiento de las magistraturas en un Estado y especialmente de la más elevada entre ellas (la soberana).⁵

Y también:

Una constitución es la organización de las magistraturas en un Estado, que determina el método de distribución de éstas y la autoridad soberana, así como el fin propio de cada comunidad.⁶

En realidad la noción clásica es en todo equivalente a la sencilla explicación gramatical de que *constitución* es el participio pasado del verbo "constituir" que quiere decir formar, componer, organizar. Así, la

constitución política se entiende en el mismo sentido en que se podría entender la *constitución* física de un individuo: es la manera en que sus distintas partes están relacionadas en términos de proporción pero también en términos de importancia, es decir de subordinación.

Según Aristóteles constitución y gobierno son lo mismo: "*el término constitución (politeia) significa la misma cosa que el término gobierno (politeuma)*".⁷ Pero el gobierno define al Estado⁸ y por lo tanto gobierno, constitución y Estado son equivalentes.

Entonces ¿qué es el Estado para Aristóteles? Según el primer párrafo de *Política*, el Estado es una especie del género próximo *comunidad humana*. De hecho es *La* comunidad humana por excelencia ya que hacia ella se dirigen todas las otras (la pareja, la familia, la aldea, etc). Y dado que todas las acciones del hombre son teleológicas, es decir, se realizan con la vista puesta en lo que les parece bueno,⁹ el fin perseguido por el Estado es el más alto de todos: la felicidad de las comunidades humanas.

Esta es la definición básica que Aristóteles irá enriqueciendo a cada paso:

*El fin del Estado -concluye hacia la mitad del libro III- es la vida buena y todo está orientado hacia ese fin. Y el Estado es la unión de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, lo que significa una vida feliz y honorable.*¹⁰

Se debe agregar que para que tengan lugar las acciones nobles y la vida buena, que son el fin del Estado, en él no solamente tienen participación los hombres de condición libre y aquellos pueden pagar impuestos dada su riqueza material (*ya que un Estado no podría componerse en su totalidad de indigentes como tampoco de esclavos*).¹¹ Los hombres libres y los ricos aseguran la existencia material del Estado, pero también son necesarios aquellos que mediante el ejercicio de la justicia y la virtud, hagan posible el buen gobierno.

En otros términos: mientras que la riqueza y la libertad son condiciones necesarias para la simple existencia, la virtud y la justicia son suficientes para una vida buena.¹²

Es necesario agregar un elemento más. Para el pensamiento de la antigüedad clásica los fenómenos de la autoridad y del poder son inherentes a la especie humana. Por ello, en una de las sentencias más repetidas (aunque no siempre comprendidas en toda su profundidad) Aristóteles define a la vida humana como *zoon politikón*, el animal político. Y es que, fuera de una comunidad de ese carácter, el ser humano es una bestia (o peor) o es un dios.¹³

Sobre esta triple posibilidad (bestia-hombre-dios) volveré más tarde. Por lo pronto quede asentado que para el filósofo de Estagira, el hecho de que los humanos conformen Estados, Constituciones y Gobiernos, se da espontáneamente, es decir, está en su naturaleza y no puede ser de otra manera a menos, claro, que estemos hablando de

animales que no alcanzan el estatuto humano (político) o, por el contrario, que lo han trascendido. ¹⁴

Es pertinente subrayar las nociones aristotélicas de lo que es por naturaleza (*physis*) y lo que es por convención (*nomos*): Todo aquello que es por naturaleza, es un movimiento hacia un fin (*telos*) determinado, es el desarrollo de una potencia hasta el acto que le es propio. Por supuesto que durante el proceso pueden ocurrir cosas que lo interrumpan pero esto no quiere decir que la naturaleza del proceso haya cambiado. Así, la naturaleza de algo se puede observar cuando ha alcanzado su desarrollo pleno. Es en este sentido que el Estado y la vida del hombre en comunidades se da por naturaleza y es esta perspectiva la que permite a Aristóteles afirmar que si bien la familia es, cronológicamente hablando, anterior al Estado, el Estado es, *por naturaleza*, anterior a la familia en la medida en que *el todo es anterior a las partes*. ¹⁵

En cuanto al origen del Estado y del poder político así entendido, los filósofos de la escuela turinesa (Bobbio y Bovero fundamentalmente) han insistido lo suficiente en la contraposición que existe entre el modelo aristotélico (así lo denominan ellos) y el modelo iusnaturalista.¹⁶ Los términos generales de éste se pueden caracterizar a partir de los tres momentos en los que divide el proceso de organización política humana: En el origen el estado natural, en el otro extremo el estado político o civil y entre los dos, el puente que sirve para pasar de un lado a el otro, el contrato social.

No es este el lugar propio para desmontar los elementos del iusnaturalismo,¹⁷ pero cabe una somera reflexión sobre la comparación que se ha querido establecer entre éste y la perspectiva aristotélica.

El iusnaturalismo tiene su origen en los siglos XVII y XVIII, en los que también ve su primer esplendor. Surgió para dar cobijo a las posiciones individualistas y antimonárquicas (excepción hecha del caso de Hobbes, quien utiliza la fábula del estado de naturaleza para defender a la monarquía) mediante el artefacto del contractualismo y el artificialismo (los "ismos" son de Michel Angelo Bovero ¹⁸). En esas elaboraciones conceptuales hunde sus raíces la ideología del liberalismo político que, andando el tiempo cristalizaría en la propuesta democrática liberal ya mencionada en el capítulo anterior. John Locke e Immanuel Kant, pueden ser considerados como los padres fundadores de esas corrientes que, hoy por hoy, han experimentado un resurgimiento en el denominado "neocontractualismo" que, a su vez, funge como el nuevo soporte ideológico del también neo-liberalismo.

Pues bien, a pesar de que algunas de sus posturas han sido relajadas en los escritos de John Rawls, el continente conceptual no puede ocultar su naturaleza, el objetivo que le dio origen: En el siglo XVII, legitimar las pretensiones de poder de la entonces naciente clase oligárquica o burguesa; mientras que en la actualidad, pretende proveer los fundamentos analíticos para explicarle al mundo que el modelo democrático liberal es el destino de la humanidad y que, una vez

alcanzado, debe ser apoyado por todos los medios ya que nos asegura un paraíso de libertades y justicia.¹⁹

A la luz de esta digresión se puede observar la injusticia que se comete al comparar el "modelo aristotélico" (que pese a sus 24 siglos de antigüedad y los 5 de guerra en su contra según Jaeger, sigue siendo *el* punto de referencia cuando de Teoría política se trata) con el modelo iusnaturalista. Como si efectivamente se tratara de dos cuestiones que se encuentran en el mismo nivel y como si verdaderamente plantearan una disyuntiva entre dos sistemas de pensamiento que de manera desinteresada ofrecen herramientas para el análisis político. En el caso del liberalismo me parece que, en definitiva no es así. Pasemos ahora a explorar una de las mayores vetas del pensamiento aristotélico.

2. Las Formas de Gobierno

Un primer acercamiento a la clasificación de las formas de gobierno en Aristóteles puede partir de los dos criterios más difundidos. El primero y el más vistoso (aunque, como se verá, es también el menos importante) es el que surge como respuesta a la pregunta sobre cuántos gobiernan o ejercen el poder. Las posibles respuestas abren tres vías lógicas: gobierna uno, varios o muchos.

De tal modo, si el gobierno o la magistratura soberana es ejercida por uno sólo, el Estado o constitución se puede denominar monarquía de manera genérica pues la etimología de la palabra (*monos* y *arqué*) únicamente indica que se trata del gobierno ejercido por una sola persona. Si son varios los que ejercen el poder político, el gobierno o constitución lleva el nombre de oligarquía, donde el adverbio de cantidad (*oligos*) indica "pocos". Se trata de una comunidad gobernada por unos cuantos. Respecto del gobierno ejercido por muchos, en el marco conceptual en el que nos movemos, no existe una palabra que lo designe genéricamente, de modo que es necesario incluir el segundo criterio de la clasificación, el cual es fácilmente observable pues responde a la pregunta sobre la manera en que ejercen el gobierno quienes lo detentan. En este punto las posibilidades lógicas son dos: o gobiernan buscando su propio beneficio y sólo por accidente el de los gobernados, o ejercen la autoridad política con miras en el beneficio exclusivo de los gobernados. En el segundo de los casos tendremos un

Estado bien constituido mientras que en el primero hablaremos de un gobierno desviado o corrupto.²⁰

Combinados los dos criterios iniciales de clasificación, dan por resultado el siguiente cuadro básico de formas de gobierno: tres formas justas o rectas o anteriores: la realeza, la aristocracia y la república. Y tres formas injustas, desviadas o posteriores: que son el simétrico de cada una de las justas pero en el terreno de las desviadas: De la realeza, la tiranía; de la aristocracia la oligarquía; y de la república la democracia.

Antes de ensayar las definiciones específicas de cada una de esas seis formas, a partir de los dos criterios de clasificación, conviene mencionar que para Aristóteles solamente las formas en las que priva el interés de los gobernados sobre el de los gobernantes, merece ser llamada Estado, constitución o gobierno.

Las verdaderas formas de gobierno, son aquellas en las que uno, pocos o muchos gobiernan con la vista puesta en el interés de la comunidad, mientras que los gobiernos que se ejercen mirando el interés particular de uno, pocos o muchos, son perversiones.²¹

Esto es así porque Aristóteles ya nos había de dicho que:

*Todas las cosas se definen por su actividad y su potencia, de modo que cuando han perdido sus características no se debe decir que son las mismas sino tan sólo que tienen el mismo nombre.*²²

Y si una constitución o Estado ya no cumple con su finalidad original de procurar la vida feliz de la comunidad, entonces solamente será llamado Estado por analogía. En realidad, como dice el Estagirita, es una perversión.

Bajo esta premisa es fácil entender que para el Filósofo de la Naturaleza existen tres formas de gobierno: La realeza (*basileia*), la aristocracia (*aristocratia*) y la república (*politeia*); y tres desviaciones correspondientes que sin forzar el esquema aristotélico pueden ser denominados desgobiernos: la tiranía como perversión de la realeza; la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república.²³

Ahora bien, el segundo de los criterios, según el cual existe constitución cuando el gobierno se ejerce privilegiando el bien de los gobernados, mientras que existe desgobierno cuando se persigue el provecho de los gobernantes, puede ser explicado con más detalle a partir de la diferenciación que hace Aristóteles entre las nociones de *autoridad* y de *poder*.

En el ámbito del gobierno familiar, origen y fundamento de la autoridad política según la exposición aristotélica, se presentan tres tipos de relaciones entre sus distintas partes:²⁴

La primera, que tiene carácter fundacional o constituyente para el resto, es la relación entre la esposa y el esposo; la segunda, consecuencia de la primera, es la relación entre los padres y los hijos; y la tercera es la relación que se establece entre el cabeza de familia y los esclavos o sirvientes domésticos.²⁵

De las dos primeras dice Aristóteles que no tienen nombre propio pero que su característica común es que se da entre personas libres, mientras que la tercera cuyo nombre específico es *despotismo*, es una que ocurre entre seres libres con otros que no lo son, es decir, entre amos y esclavos.²⁶

Por lo tanto, las dos primeras relaciones son políticas y se caracterizan porque en ellas la parte superior, el marido y el padre respectivamente, gobierna con autoridad a las partes inferiores: la mujer y los hijos. Lo cual no significa otra cosa que todas y cada una de las disposiciones tienen como finalidad principal, el beneficio de los gobernados.

Por el contrario, si la relación amo-esclavo es despótica es porque en ella "los amos domésticos, varón o hembra, mandan a los sirvientes de la casa sin consultarlos, de la misma manera que el alma dispone del cuerpo sin pedirle su opinión."²⁷

En este renglón la distancia entre uno y otro ejercicio es muy clara puesto que las órdenes del amo para con su esclavo mirarán primero y

de manera fundamental por el bienestar, la comodidad o el beneficio del amo.

Si regresamos al nivel público, el segundo criterio que explica las diferentes formas de gobierno se describe de la siguiente manera: En las formas justas o verdaderas, el uno, los pocos o los muchos ejercen una autoridad como la del padre de familia respecto de su esposa y sus hijos, es decir, que tiene como meta fundamental el interés de éstos. Por el contrario, en las formas desviadas o posteriores lo que el uno, los pocos o los muchos gobernantes persiguen es su propio beneficio tal como un amo lo hace en relación con sus esclavos. Y por lo tanto se puede decir que ahí, la relación despótica propia del nivel doméstico, se ha enseñoreado en el nivel público y la autoridad propiamente dicha no existe más sino el poder.²⁸

Hasta el momento queda claro que, contrario a lo que algunos piensan,²⁹ la clasificación clásica de las formas de gobierno no se basa únicamente en un criterio numérico. Además de responder a la cuestión de cuántos gobiernan, se toma en consideración si existe ejercicio de autoridad política o de poder despótico.

Aristóteles no deja el asunto en ese nivel. La primera definición específica de las formas de desgobierno es la siguiente:

La tiranía es, en efecto es una monarquía orientada al interés del monarca, la oligarquía, al de los ricos y la democracia al interés de los

*pobres. Pero ninguna de ellas presta atención a lo que conviene a la comunidad.*³⁰

Y para que no haya duda, apenas un párrafo adelante insiste:

*Tiranía como ya dije, es una monarquía ejerciendo el poder de un amo sobre la comunidad política; oligarquía es cuando los hombres dueños de grandes fortunas tienen el régimen en sus manos; y, democracia, por el contrario, cuando los indigentes y no los propietarios son los gobernantes.*³¹

¿Qué significa este nuevo elemento? que en la teoría de las formas de gobierno planteada por el sabio de Estagira, las distintas formas de organización política están definidas por la parte de la comunidad o clase social, que detenta el poder o la autoridad pública y que dos de los criterios de discriminación, sobre todo en las formas injustas, es la riqueza y la pobreza.

Si ello es de ese modo y si el espectro de formas constitucionales da seis posibilidades (tres verdaderas y tres llamadas constituciones sólo por analogía) es fácil deducir que el argumento supone la existencia de igual número de partes o clases que conforman el todo de la comunidad: Las clases gobernantes en la realeza, aristocracia y la república son respectivamente, el rey, los mejores y los hombres libres. En la tiranía, la oligarquía y la democracia, el ejercicio del poder

*pobres. Pero ninguna de ellas presta atención a lo que conviene a la comunidad.*³⁰

Y para que no haya duda, apenas un párrafo adelante insiste:

*Tiranía como ya dije, es una monarquía ejerciendo el poder de un amo sobre la comunidad política; oligarquía es cuando los hombres dueños de grandes fortunas tienen el régimen en sus manos; y, democracia, por el contrario, cuando los indigentes y no los propietarios son los gobernantes.*³¹

¿Qué significa este nuevo elemento? que en la teoría de las formas de gobierno planteada por el sabio de Estagira, las distintas formas de organización política están definidas por la parte de la comunidad o clase social, que detenta el poder o la autoridad pública y que dos de los criterios de discriminación, sobre todo en las formas injustas, es la riqueza y la pobreza.

Si ello es de ese modo y si el espectro de formas constitucionales da seis posibilidades (tres verdaderas y tres llamadas constituciones sólo por analogía) es fácil deducir que el argumento supone la existencia de igual número de partes o clases que conforman el todo de la comunidad: Las clases gobernantes en la realeza, aristocracia y la república son respectivamente, el rey, los mejores y los hombres libres. En la tiranía, la oligarquía y la democracia, el ejercicio del poder

corresponde a un amo investido de poder absoluto, a los pocos ricos o a la muchedumbre de pobres.³²

Y ahora resulta que si quisiéramos saber qué forma de gobierno posee un pueblo determinado deberíamos responder, en términos de la teoría aristotélica, cuántos gobiernan, cómo gobiernan, pero, sobre todo, quiénes son específicamente los que gobiernan, qué parte de la Constitución es la soberana.

Pero eso no es todo, mayor será la sorpresa cuando averigüemos que el criterio numérico no solamente no es el único, sino que es el menos importante; que es, casi accidental:

El argumento parece mostrar que es un accidente el que los pocos o los muchos tengan el poder, aquellos en las oligarquías y éstos en las democracias; y es así porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos. Así pues, las mencionadas causas de orden numérico no pueden constituir una diferencia esencial, pues en lo que verdaderamente difieren entre sí democracia y oligarquía es en la pobreza y la riqueza.³³

Si regresamos ahora, con este razonamiento, al esquema de las seis formas básicas, nos encontramos con que el sustento de la división entre formas justas e injustas sigue en pie, pero si el criterio numérico es un mero accidente, entonces la razón fundamental por la que se mantienen las seis posibilidades, es que cada una de ellas tiene una diferencia específica determinada por la clase o parte gobernante. Esa

diferencia específica depende justamente de lo que Aristóteles denomina principios políticos, tema sobre el cual volveré en el siguiente capítulo.

Por lo pronto me parece que con lo dicho hasta aquí podemos dar por sentado que la clasificación clásica de las formas de gobierno se explica a partir de tres criterios: El del número de gobernantes que es el menos importante pues es accidental; el de la existencia o no de autoridad política que permite saber si la constitución es justa o injusta; y el criterio de los principios políticos que por el momento sólo ha sido referido a las clases o partes de la constitución que ejercen el gobierno.

3. Justicia y Mixtura Constitucional

Heráclito de Efeso, llamado El Oscuro por quienes no han podido soportar el carácter corrosivo de sus sentencias, dice que:

Para el dios todas las cosas son bellas, buenas y justas pero los hombres hay cosas que se figuran injustas y cosas justas.³⁴

Si esto es así, tenemos sobre la mesa que solamente al animal humano se le presenta el dilema de lo justo. De hecho en Aristóteles ésta caracterización no va por otro lado. En el libro I de **Política**, afirma que la diferencia específica del hombre respecto de los demás animales, es que aquel posee la palabra la cual sirve para distinguir lo conveniente y lo inconveniente tanto como lo justo y lo injusto. Mientras que las otras especies sólo son capaces de la voz (que comparten con el humano), y mediante ella expresan las sensaciones placenteras o dolorosas.³⁵

La capacidad de la palabra se relaciona con la justicia y esta, a su vez, se encuentra directamente relacionada con la existencia de las comunidades humanas tales como la familia y el Estado mismo:

Y es característico sólo del hombre, tener algún sentido de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto y la asociación con otros seres que tienen este sentido hace a la familia y al Estado.³⁶

También ya se observó que si las condiciones necesarias para la existencia del Estado son riqueza y libertad, las suficientes son la virtud y la justicia.

Pero llegados a este punto será necesario preguntar cuáles son las clases de justicia que Aristóteles considera y qué características adopta en cada una de las formas de gobierno.

Un primer acercamiento con la teoría de la justicia en Aristóteles tendría que ver con la vieja fórmula de Simónides: *Justicia es dar a cada quien lo suyo*. De hecho, entre Platón y quien fuera su discípulo más excelso, la definición que se construye es que la justicia es dar a cada quien lo suyo manteniendo todas a las cosas en igualdad.³⁷

Una exposición extensa y detallada de la teoría de la justicia en Aristóteles se halla en el libro V de la *Ética Nicomaquea* y en el IV de la *Eudemia*, que para algunos comentaristas, son idénticos.³⁸

En el esquema general de la virtud, la justicia está ubicada entre las denominadas virtudes éticas y, por tanto, deberá ser una disposición habitual la que nos haga elegir el término medio en nuestros estados afectivos o en nuestras acciones.³⁹ En ese sentido el Estagirita apunta:

*Todos están en perfecto acuerdo en llamar justicia a la disposición que nos hace capaces de realizar actos justos, que nos los hace realizar en efecto y que nos hace desear realizarlos...la injusticia, por el contrario, nos hace cometer y querer actos injustos.*⁴⁰

De ahí se continúa que es hombre injusto ese que obra contra la ley, que toma más de lo que debe en las relaciones de intercambio y que falta a la equidad.⁴¹

Pero a fin de no establecer falsas generalizaciones sobre dónde se aplica cada una de estas situaciones (lo ilegal y lo inequitativo) se debe atender a la primera diferenciación que establece Aristóteles entre una justicia general o absoluta y una particular. En el tratado de ética privilegia la exposición de la segunda, porque de hecho es la materia de estudio de esa ciencia, pero de ningún modo desecha la discusión respecto de la otra categoría de justicia.

En el sentido general es justo el que obedece a las leyes e injusto el que las transgrede. Mientras que en sentido particular, es justo el que observa la igualdad e injusto el que no la observa pues toma más de lo que le corresponde.

En otras palabras; para Aristóteles existen, dos clase de justicia y consecuentemente, las correspondientes clases de injusticia; ambos tipos pertenecen al mismo género pero son diferentes en la especie.

En cuanto a la justicia general, o total, hay quien ha pretendido tomar con demasiado descuido la idea de que está se define por la obediencia a la ley. Vale la pena recoger, por ejemplo, la crítica que hace Antonio Gómez Robledo a la interpretación kelseniana del particular. Queriendo llevar agua al molino de su teoría pura del derecho, Kelsen pretende entender que el sabio griego identifica la ley con la justicia lo

cual, dice el maestro Gómez Robledo, es una insensatez no importa quien la diga.⁴²

Y es una insensatez, agrega el primer mexicano que tradujo a Aristóteles, porque Kelsen se saltó la parte siguiente de la aseveración aristotélica según la cual es necesario atender a si la ley fue promulgada rectamente o lo fue de manera desconsiderada. Obviamente se sigue que la ley rectamente promulgada será aquella que responda a la definición y meta de la existencia del Estado: la vida buena, la felicidad, y no solamente eso sino que prescribe la práctica de las virtudes y prohíbe la de los vicios.

En conclusión, la justicia entendida en general tiene que ver con las actitudes del hombre virtuoso. Cualquier acto voluntario que signifique la ejecución de un vicio prohibido por la ley es materia de la justicia en sentido general.

Respecto de la otra especie de justicia, la justicia particular, ya se dijo que tiene que ver con la equidad, es decir, con tomar solamente lo que a uno le corresponde. Esta clase de justicia se relaciona con lo que Aristóteles denomina bienes externos⁴³ tales como el honor o el dinero. En consecuencia, una injusticia en sentido particular es un vicio que tiende a sacar una ventaja material y un provecho excesivo.

Pero la justicia particular se divide, su vez, en dos subespecies diferentes: la justicia distributiva y la justicia correctiva.

La justicia distributiva se aplica en la repartición del honor, la riqueza y otros bienes divisibles entre los miembros de la comunidad

política y consiste en que a cada uno debe tocarle una proporción de aquellos bienes públicos conforme a su mérito o dignidad. Aquí lo injusto es lo desigual y consiste en lo más o lo menos en correspondencia al criterio de proporcionalidad mencionado. Por el contrario, lo justo se denomina término medio.⁴⁴

La proporción que resulta de hacer equivaler a los individuos con aquello a lo que tienen derecho, es decir la proporción correspondiente a la justicia distributiva es una de tipo geométrico e implica cuatro términos:

Las personas para las que resulte ser justo, que son dos, y las cosas en que se muestra, que son asimismo dos. Y la igualdad será la misma para las personas y para las cosas: pues la relación que hay entre éstas últimas, a saber, las cosas en que está lo justo es también la que está entre las personas. Pues si las personas no son iguales, no tendrán partes iguales.⁴⁵

Pues bien, si la justicia distributiva es la repartición de los bienes públicos en orden al mérito, y a las aportaciones que cada ciudadano hace al estado, y si existe un ciudadano **A** tal que es superior a un ciudadano **B**, entonces la distancia proporcional que medie entre dos bienes a repartir, **c** y **d**, será la misma que la existente entre **A** y **B** de tal forma que **A** es a **c** como **B** es a **d** y eso, diría el Estagirita, es lo justo en sentido distributivo.⁴⁶

En cuanto a la segunda especie de la justicia en sentido particular; tiene como objeto la rectificación en las transacciones privadas, cuando ésta es necesaria. Se denomina justicia correctiva y se aplica en los casos en que se debe reparar el daño causado a otro.

Si en la justicia distributiva la igualdad correspondiente es de tipo geométrico, en la correctiva la igualdad que se atiende es puramente aritmética ya que, sin importar otra cosa que el daño causado, trata a las partes en contienda como iguales.

Por lo tanto, lo justo en sentido correctivo es el término medio entre una cierta ganancia y una cierta pérdida pues en un caso el resultado es tener más de lo que antes se tenía y en otro caso menos. El resultado de aplicar la justicia correctiva es simplemente, restituir a cada parte lo que le corresponde; con estos nuevos elementos volvamos al tema que nos compete.

Se ha dicho ya que la justicia distributiva tiene que ver con los bienes externos susceptibles de ser repartidos en la comunidad. Y que ese reparto atiende al mérito, dignidad o grado de contribución del ciudadano al Estado de que se trate.

Pero ello nos presenta de entrada, la dificultad de definir cuál debe ser la vara para medir el mérito o la contribución de la persona en cuestión y asignarle lo que en justicia le corresponde. Pues bien, a cada forma de gobierno le es propio un criterio específico de diferenciación o evaluación del mérito de sus ciudadanos. No será el mismo en una realeza o en una aristocracia o en una república, y mucha mayor

distancia habrá entre los criterios aceptados en las formas justas que en las injustas.

No entraré a la descripción de los criterios de justicia en cada una de las seis formas posibles sino en lo que sea estrictamente necesario para el tema del presente trabajo.

Así, definido como el gobierno de los muchos ciudadanos libres que ejercen una autoridad política para beneficio de la comunidad en su conjunto, el gobierno republicano es también una mezcla de elementos de dos diferentes constituciones. Dice Aristóteles: la república o gobierno constitucional puede ser descrita, generalmente, como una fusión de oligarquía y democracia.⁴⁷

¿En qué consiste dicha fusión? para averiguarlo debemos saber primero algunas características más de la oligarquía y la democracia: las pretensiones de poder de la clase que gobierna en cada caso, los principios de igualdad y las normas de justicia.

Desde la época en que escribe Aristóteles, ya había quienes pensaban que en materia de formas de gobierno, había dos únicas opciones: oligarquía y democracia. Del mismo modo que en el caso de los vientos se creía que únicamente existían dos, el del norte y el del sur y que todos los demás son derivaciones de éstos, así hay quienes piensan que solamente pueden existir la forma de gobierno de los muchos y la de los pocos,⁴⁸ y que de esas derivan las demás posibilidades.

El autor de la *Política* habrá de insistir en que no es el número de gobernantes lo que define a un Estado. Para el caso de la oligarquía y la democracia, será la riqueza o la pobreza porque, si en un estado hubiera un total de 1300 personas y mil de ellos fueran ricos y tuvieran el control del poder de tal modo que no permitieran la participación de los pobres, ese gobierno sería oligárquico a pesar del alto número de magistrados. Por el contrario, si los 300 pobres se hicieran con el poder, no importaría que excluyeran del poder a la mayoría de ricos, ese gobierno sería democrático.⁴⁹

En materia de igualdad y justicia esas dos formas de gobierno suponen definiciones y criterios muy diferentes. En ambos regímenes parece haber acuerdo en que la justicia tienen que ver con una cierta igualdad pero en lo que no están de acuerdo es en el tipo de igualdad que define a la justicia.

De este modo, dice Aristóteles que tanto el partido de los ricos como el de los pobres pretenden que les corresponde una participación mejor en el gobierno. Los ricos aducen que en tanto son diferentes en su riqueza, merecen un trato diferente en lo que a distribución de las magistraturas se refiere. A mayor riqueza, mayor poder, sería el apotegma oligárquico.

En el lado opuesto, los pobres tienen la pretensión de que con sólo cumplir el requisito del nacimiento libre, los hombres somos iguales en todo y merecemos trato igual en absolutamente todo. Postulan, por tanto una regla de igualdad estrictamente cuantitativa.⁵⁰

Así, la intuición básica de que lo justo tiene que ver con una cierta igualdad es compartida por casi todos; en lo que existen diferencias es en la especificidad de esa igualdad. Para los demócratas, el hecho de que los hombres sean iguales en una cosa (el nacimiento libre) implica que deben ser iguales en todo lo demás. Mientras que para los oligarcas, una sola desigualdad (la de la riqueza) supondría una desigualdad en todos los otros campos de la vida.⁵¹

En ambas perspectivas existe un cierto grado de verdad, pero en términos absolutos, dice Aristóteles, están equivocados.⁵² Y la importancia mayor de todo es, agrega al iniciar el libro V (la teoría de las revoluciones) es que los hombres, en general, siempre se sublevan buscando alguna medida de igualdad.⁵²

Y para el caso de la oligarquía y la democracia, la igualdad puede ser de dos maneras: conforme al mérito o conforme a la cantidad. La igualdad conforme al mérito es la oligárquica y se funda en la proporción; la igualdad con arreglo a la cantidad es la democrática y también es denominada aritmética. El ejemplo que utiliza el Estagirita es que conforme a la igualdad aritmética, el tres supera al dos como este supera al uno; es decir en los dos casos existe una diferencia de uno. Mientras que en la igualdad proporcional el dos y el uno son iguales en relación al cuatro, porque uno es la mitad de dos como dos es la mitad de cuatro.

En otros términos, para el demócrata la regla de igualdad que se debe seguir en todas las áreas de la convivencia humana es 1 = 1; y para el oligarca es mejor la proporción donde 1 es a 2 como 2 es a 4.⁵³

Hasta aquí el recuento de las reglas de justicia y los criterios de igualdad en la democracia y la oligarquía. A partir de éste podemos volver a la definición previamente referida:

...en la mayoría de las ciudades se llama república a un régimen donde sólo se toma como base la mezcla de los ricos y de los pobres, del dinero y de la libertad...⁵⁴

Claro que éstos dos elementos no bastan por sí mismos para conformar un gobierno justo, sobre todo si se recuerda que las condiciones suficientes para ello son la virtud y la justicia.

Por ello, en la república habrán de gobernar hombres de bien mediante un buen orden legal. Y un buen orden legal no consiste únicamente en que las leyes sean buenas sino en que además se obedezcan.⁵⁵

La organización de una república a partir de la oligarquía y la democracia puede tener lugar de tres maneras diferentes:

1. Aplicando, al mismo tiempo, medidas propias de cada una de las formas a combinar. Por ejemplo, en lo relativo a la administración de justicia, es propio de las oligarquías fijar una multa para los ricos que no

desempeñen algún cargo judicial cuando se les requiera, pero no pagan ningún salario a los pobres que participen. Parece claro que ello es así para alentar la participación de la clase oligárquica y desalentar la de la democrática. Por el contrario, es propio de la organización democrática asignar un salario a los pobres que desempeñen la función judicial pero no imponer multa a los ricos que rehusen hacerlo. Una medida republicana será entonces aplicar ambos criterios: pagar salario e imponer multa.

2. Otra manera de realizar la combinación es tomar el término medio de lo que uno y otro sistema disponen: por ejemplo es propio de las democracias que la participación en la política sea irrestricta o exigiendo una renta muy pequeña, mientras que en las oligarquías se requiere demostrar una renta elevada para tener derecho a participar: el término republicano será en tal caso que el requerimiento censitario sea un punto intermedio entre ambas posturas.

3. La tercer forma de lograr una mezcla de instituciones democráticas y oligárquicas es diseñar instituciones donde se combinen ambos criterios. Así por ejemplo, para asignar magistraturas lo más democrático es el sorteo (por que se parte de la consideración de que todos los ciudadanos son iguales), mientras que en la oligarquía se utiliza la elección; al mismo tiempo, democrático es que la participación no sea censitaria y en la oligarquía sí. Por lo tanto una combinación republicana para designar magistrados es que sea por elección

(principio oligárquico) pero que no dependa de la renta (principio democrático)⁵⁶

La república, en tanto combinación de democracia y oligarquía, estará bien diseñada cuando se haya alcanzado el término medio entre ambas formas originales aun cuando no dejen de ser visibles los extremos.

El caso ejemplar descrito por Aristóteles de una mezcla bien hecha es la constitución de Lacedemonia.⁵⁷ Muchos, dice Aristóteles, la califican como democrática pues efectivamente cuenta con muchos rasgos de este tipo, por ejemplo que se imparta la misma educación para ricos y pobres sin importar si son adultos o infantiles; que los ricos vistan como lo puede hacer cualquier pobre; que la alimentación sea idéntica para todos en los banquetes comunitarios; y respecto a las dos magistraturas más importantes, (el consejo de ancianos y el eforado) la primera es electa por el pueblo y a la segunda tiene acceso.

Otros, por el contrario, afirmaban que se trataba de una oligarquía porque entre los elementos de esa naturaleza se podían contar que ninguna magistratura se asignaba por sorteo, para todas había elección; y que las decisiones de pena de muerte y destierro las podían tomar sólo y un número reducido de personas.⁵⁸

En Aristóteles la mixtura constitucional es equivalente a una mezcla de instituciones. La propuesta, por tanto, no significa que la

suma de dos formas malas, democracia y oligarquía, sea igual a una forma buena, la república. La idea es más compleja:

Combinar elementos de uno y otro sistema con el objetivo de atemperar las pretensiones extremas de los ricos y de los pobres de tal manera que el Estado resultante posea estabilidad en sí mismo (ya que logrará una buena disposición de todos los partidos para conservar la constitución)⁵⁹ pero donde es indispensable la presencia de una variable que no está en ninguno de los dos sistemas de manera independiente: la expedición de una ley justa a partir de la virtud de un legislador imparcial.

Pero esa legislación no puede depender de los oligarcas o los demócratas quienes, por definición, buscarán su propio beneficio antes que el de la comunidad en su conjunto.

¿De dónde saldrá ese elemento? las más de las veces de la clase media con la condición de que esté formada por hombres libres, los ciudadanos propiamente dichos. La república entonces, no es otra cosa que el gobierno de los ciudadanos. De ello se hablará a continuación.

NOTAS AL CAPITULO DOS

¹ Sartori, G. *Elementos de Teoría política*. p. 20

² Aristóteles, *Política*, 1286a1-1286b40. En Platón se puede revisar la discusión tanto en *República*, como en *El político* y *Las leyes*. La respuesta de Platón será en el sentido de permitir la libre acción del gobernante filósofo por lo que se pronuncia en contra de la existencia de un cuerpo rígido de leyes escritas. Al respecto la respuesta de Aristóteles será más equilibrada pues si bien se pronuncia a favor de la promulgación de leyes, que sin embargo deben ser justas, también admite que en el caso de que exista un hombre de gran virtud, sería injusto pretender someterlo a leyes que le sean inferiores. Me parece que esto es suficiente para ilustrar el hecho de que la discusión sobre el particular viene de muy lejos a pesar de la docta opinión de Sartori. Se puede ver también el capítulo que Norberto Bobbio dedica al asunto "*¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?*" en *El futuro de la democracia*, FCE México 1989

³ Para un análisis de la ideología liberal *vid.* Marcos, Patricio. *El fantasma del liberalismo*, particularmente el cap. I. *La letra del liberalismo*. UNAM 1986

⁴ Lassalle, Ferdinand. *¿Qué es una constitución?* Ed. colofón, México 1990, p. 53

⁵ Aristóteles, *Política*, 1278b9

⁶ Id. 1289a15

⁷ Id. 1279a26

⁸ Id. 1276b1

⁹ Id. 1252a1

¹⁰ Id. 1281a1

¹¹ 11. Id. 1283a15-17

¹² Id. 1238a20

¹³ Id. 1253a1-5

¹⁴ *Idem.* También es conveniente ver *Ética Nicomaquea*, 1095b10-5 donde Aristóteles detalla los tres géneros de vida que son posibles para el humano. De

hecho, parece que el propiamente humano es el político mientras que los otros dos géneros, el pasional y el contemplativo son inferior el primero y muy superior el segundo, respecto del género político.

¹⁵ Política 1253a19

¹⁶ Bobbio y Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México 1985, particularmente "El Modelo inusnaturalista" de Norberto Bobbio pp. 67-93.

¹⁷ Patricio Marcos ha realizado ya un análisis en profundo en *op cit.* El fantasma del liberalismo.

¹⁸ Vid. el prólogo de Bovero a Fernández Santillán *Locke y Kant, ensayos de filosofía política*. FCE México

¹⁹ Luego de los festejos liberales por la desaparición del bloque socialista, han tenido auge los debates sobre los fundamentos del liberalismo. El muy conocido texto de John Rawls, *A theory of justice*, (publicado originalmente en 1971 y del que se puede encontrar una versión en castellano editada por FCE, México 1996), ha sido eje de grandes discusiones en torno a los fundamentos, incluso metafísicos de la ideología liberal. Sin embargo, la crítica de los comunitaristas permite ver el carácter legitimador del capitalismo de las elaboraciones liberales.

²⁰ Aristóteles, *Política*. 1279a25

²¹ *Idem.* 25-30

²² *Id.* 1253a20-25

²³ *Idem.* 1279a32-1279b10. La formulación de las formas de gobierno desviadas o injustas como *formas de Desgobierno* es original de Patricio Marcos, vid. *Lecciones de Política*, Ed. Nueva Imagen México 1990, cap. VIII "Las formas de gobierno" pp.59-65

²⁴ En la exposición de las partes del gobierno familiar según Aristóteles, sigo el desglose que hace Patricio Marcos en, *op cit.* *Lecciones de política*, cap. 9 pp. 66-74

²⁵ La cuestión de la esclavitud ha sido uno de los temas sobre los que los detractores de Aristóteles más han insistido, véase por ejemplo, Cerroni, Umberto, *op. cit.* Una parte del capítulo tercero será dedicado al asunto.

²⁶ Es curioso observar cómo dos palabras políticas tan relacionadas tuvieron suertes distintas: mientras que "esclavitud" ha sido desterrada de los textos de teoría política, "despotismo" se ha conservado dentro de la jerga politológica. Un estudio muy interesante sobre el despotismo es el de Grosrichard, Alain, *La estructura del harén: La ficción del despotismo asiático en el occidente clásico*. Ediciones Petrel, Barcelona España 1979

²⁷ Marcos Patricio *op cit* Lecciones.p.67

²⁸ *Idem*. cap. V "*Sociedades políticas y despóticas*" 45-48pp.

²⁹ *Vid supra*. cap. UNO sobre el concepto *república* según Nicola Matteuci.

³⁰ Aristóteles Política 1279b4-10

³¹ *Id.* 1279b15-20

³² Marcos, *op cit* Lecciones... cap. VIII *Las formas de gobierno* pp. 59-65

³³ Aristóteles, Política 1279b35-1280a1

³⁴ Heráclito, "*Fragmentos*" en *La sabiduría presocrática*. Sarpe España 1985 p.55

³⁵ Política 1253a10

³⁶ Política 1253a15-18

³⁷ *Vid*, Gómez Robledo *Meditación sobre la justicia*, cap. II. "*La justicia en Aristóteles*" pp. 41-86

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Ética Nicomaquea*. 1129a6

⁴⁰ *Idem*

⁴¹ *Idem* 1129a30

⁴² Gómez Robledo, *Meditación*, *op cit*. p. 49

⁴³ En Aristóteles los bienes se dividen en: bienes del alma como las virtudes y la sabiduría; bienes del cuerpo, como la salud o la belleza; y bienes externos como la riqueza y los honores.

⁴⁴ **Ética Nicomaquea**, 1130a10

⁴⁵ *Idem.* 17-23

⁴⁶ *Idem.* 1131b1-10

⁴⁷ **Política** 1293b32-3

⁴⁸ **Política** 1290a14-2

⁴⁹ *Idem.* 30-40

⁵⁰ *Idem.* 1280a-1280b

⁵¹ *Id.* 1302a25-1301b2

⁵² *Idem.*

⁵³ *Idem.* 1301b30-37

⁵⁴ *Idem.* 1294a15

⁵⁵ *Id.* 1294a5-8

⁵⁶ *Id.* 1294a30-1294b10

⁵⁷ Esparta fue el principal centro político de Lacedemonia, y por eso algunas traducciones dicen aquí constitución espartana.

⁵⁸ **Política** 1294b20-40

⁵⁹ *Id.* 1294b35

TRES. Gobierno Ciudadano

..Pues se dice que era Temístocles tan sediento de gloria y tan amante de las cosas grandes, precisamente por ambición, que, verificada, siendo todavía joven, la batalla de Maratón contra los Bárbaros, y celebrándose el mando de Milcíades, se le veía andar por lo común muy pensativo allá entre sí, pasar las noches sin hacer sueño, rehusar los acostumbrados convites y decir a los que admiraban esta mudanza, y le hacían sobre ella preguntas, que no le dejaba dormir el trofeo de Milcíades

Plutarco. Vida de Temístocles.

1. Ciudadanía: libertad, esclavitud

"De manera que el despotismo es ese régimen monstruoso, dice Grosrichard en su *Estructura del harén*, donde en último análisis la esencia del poder descansa sobre este absurdo imposible de eliminar: deseamos lo que tememos, amamos lo que nos mata".¹

¿Será posible? Existirá alguien que albergue en su interior la disposición de sometimiento a un amo, tal y como clamaba en el siglo XVI un jovencísimo La Boëtie quien veía

*...a un millón de millares de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no obligados por una fuerza mayor, sino de alguna manera (tal parece) encantados y hechizados por el nombre de uno solo, del cual no deben temer la potencia, puesto que es uno solo, ni amar las cualidades, puesto que con ellos es inhumano y salvaje,*²

Si tal engendro fuera concebible ¿qué carácter tendría, qué costumbres, qué papel dentro de la organización política? Más aún; ¿La Boëtie se encontraba en sus cabales cuando generalizaba esta absurda y retorcida manera de ser a un pueblo entero que "pudiendo elegir entre ser siervo y ser libre, abandona su independencia y toma el yugo, consiente su propio mal o más bien, lo persigue"³.

Seguramente cualquier defensor de las economicistas teorías del *rational choice* y de la idea del hombre como maximizador de utilidades

respondería que no, que eso no es posible o que, por lo menos, no es importante.

Sin embargo, con el fin de profundizar en las características del gobierno republicano, aquí es indispensable insistir en las categorías de libertad y autoridad ⁴ (condiciones *sine qua non* para poder hablar de un Estado) y sus opuestos lógicos, la esclavitud y el despotismo.

Ello nos remite de inmediato, no a la Política sino a la Ética. Es de sobra conocido que para Aristóteles los estudios políticos son una continuación natural de los estudios éticos porque si en éstos se analiza el carácter particular de los hombres (su génesis sus posibilidades diversas su patología) en aquel se hace lo propio con las comunidades enteras.

Y para no entrar en discusiones infructuosas con quienes han sostenido que sólo a partir de Maquiavelo se hizo posible la ciencia política pues ahí se desvinculó de la ética y sus juicios de valor ⁵ preciso a continuación el sentido en que entiendo esta disciplina. Y qué mejor manera que sea el propio de la escuela Peripatética quien afirme que:

*"si conviene examinar la verdad a partir del significado literal, como conviene quizás, la virtud ética toma de ahí su nombre. En efecto, el carácter (ethos) tiene su nombre a partir de la costumbre (ethos), ya que la virtud es denominada ética a causa de ser acostumbrada"*⁶

Al respecto ya el profesor Patricio Marcos ha observado con suma precisión que:

además de homonimia existe homofonía entre las voces originales costumbre y carácter. La única diferencia entr ambas, ya escrita, ya sonora, estriba en la primera letra de uno y otro vocablo. De ahí que mientras costumbre comience con una e corta, o épsilon, la palabra carácter, derivada de costumbre, empiece con una e larga o eta, en realidad una e doble, como si el carácter alargara la costumbre.⁷

Ética entonces no es otra cosa que la ciencia y el arte cuyo objeto de estudio son las costumbres y los caracteres humanos; y así como en la política (que podría entenderse como el tratado de las costumbres de los pueblos en su conjunto)⁸ no solamente se analiza a las comunidades bien constituidas en Estados sino también a sus desviaciones, del mismo modo en la ética se realiza una exposición no sólo de las buenas costumbres y el carácter sano del hombre sino de aquellos que se consideran patológicos.

Fijadas así las coordenadas de la ética aristotélica regresemos a la cuestión del inicio: ¿es posible o no que alguien se someta voluntariamente a una relación despótica (que quiere decir a una relación amo-esclavo) como sugiere Grosrichard y como afirma, enfático, La Boétie?

ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

Si respondiéramos afirmativamente, o si al menos aceptáramos la pertinencia de la pregunta, ... Pero no, la Declaración Internacional de Derechos Humanos ha decretado inexistente y prohibida la esclavitud; a menos claro, que estemos hablando de dos cosas diferentes; justamente las dos cosas de las que se habla, diferenciadamente, en el libro I de la Política. La esclavitud por convención y la que es por naturaleza. (y el ethos, el carácter del que se habló antes, es como una segunda naturaleza)⁹

Todo este periplo es necesario en tanto que no se puede evadir que esclavitud es una palabra altisonante para el hombre moderno. Especialmente el liberal y el demócrata, se horrorizan solamente de pensar que alguna vez existieron esclavos. Aristóteles se equivocó -dicen ellos-: todos los hombres somos libres. Y el espanto que provoca la palabra halla eco en una denegación difundida por todos los rincones del mundo occidental: ninguno de nosotros es esclavo.¹⁰

Y con tal de conjurar esta antigüedad vergonzante, hemos optado por no mencionarla, por desterrarla incluso del lenguaje que le es propio, el de la teoría política vía el concepto despotismo.

De tal forma, entre "Elites, teoría de las" y "Estabilidad política", el más popular, y quizá el más completo, diccionario de política tiene una laguna abismal. El intento de disimulo es tan evidente que me hace sospechar que el exorcismo ha fracasado; este demonio (*daimon* es, por

cierto, otra manera de referirse al carácter) pegosteoso, impertinente, sigue entre los hombres.

En fin; que si uno de los dos pilotes en los que se asienta el primero de los gobiernos justos es la libertad; para definir a ésta es posible definir su contrario, es decir, lo que no es libertad: la esclavitud justamente. Y por eso a continuación va un recuento de las principales definiciones contenidas en la **Política** sobre dicho fenómeno:

a) El punto de partida es la diferencia sustancial que existe entre el poder que el amo ejerce sobre los esclavos domésticos y el ejercicio de la autoridad política. En un caso existe una relación entre seres libres con otros que no los son, y en el otro una relación que supone, por definición, la confluencia de seres que poseen la libertad.¹¹

b) Aristóteles define la relación que se establece entre el varón y la mujer, a partir de la necesidad. Como también es por necesidad (por razones de seguridad) la sujeción del inferior hacia el superior. Este elemento de necesidad parece ser común a las relaciones tanto varón-hembra como amo-esclavo. En la primera para la conservación de la especie y en la segunda para la mutua conservación del amo y el esclavo.

En este punto encontramos la primera referencia a la distinción natural entre lo que manda y lo que obedece: aquel capaz de proveer con su mente, es por naturaleza señor y amo así como el que puede

proveer con su cuerpo lo que previó el amo, ese es súbdito y esclavo por naturaleza. Con todo, si la relación varón-hembra se parece a la relación amo-esclavo en que las dos tienen un fundamento de necesidad, no por eso se puede decir que mujer y esclavo sean similares. Entre ellos existe una diferencia de naturaleza no obstante que entre los bárbaros la mujer y el esclavo tengan el mismo rango, lo cual se debe, en realidad a que esas son comunidades de esclavos y no de hombres libres; de aquí la siguiente definición.¹²

c) El bárbaro es lo mismo que el esclavo.¹³

d) La naturaleza humana está definida por sus posibilidades políticas. Por lo tanto, aquel espécimen que no es propiamente un *zoon politikón* no se llama hombre sino por analogía; se encuentra por encima o por debajo de ese género: es un dios o es un esclavo (una bestia).¹⁴

e) En Aristóteles la familia se compone tanto de seres libres como de esclavos y las partes más simples del gobierno de la familia son la relación marido-esposa, la relación padres-hijos y la relación amos-esclavos. Esta última proporciona a la familia posibilidad de ocio educativo al liberarla de los quehaceres serviles.¹⁵

f) En el análisis del régimen familiar el Estagirita explica la cuestión de la esclavitud en relación a la propiedad. En ese marco el

esclavo es una posesión animada. Es un servidor que entra en la categoría de "*instrumento para la acción*".¹⁶

g) Si *propiedad* quiere decir *parte*, entonces el esclavo es una parte del amo. Pero esta relación no es simétrica: mientras el señor es señor del esclavo pero no depende de éste; el esclavo no es sólo esclavo de su señor sino que enteramente depende de él.¹⁷

h) De g) deriva la siguiente definición: Aquel que no es de sí mismo sino de otro, ese es esclavo por naturaleza.¹⁸

i) Un esclavo entonces es un instrumento de acción con existencia independiente.¹⁹

j) Tanto al amo como al esclavo les es conveniente establecer una relación donde el primero manda y el segundo obedece. Es el mismo tipo de conveniencia que existe entre el alma y el cuerpo porque el alma debe mandar al cuerpo como el amo lo hace con el esclavo. En ese contexto, el cuerpo es como un instrumento para la acción del alma.²⁰

k) En los hombres bien dispuestos se da la relación alma-cuerpo descrita en j); pero existen hombres que se hallan en una disposición viciosa y en ellos el cuerpo impera sobre el alma estableciéndose así una situación dañina para una y otra parte. Quienes padecen esa

constitución antinatural les conviene ser mandados por un hombre bien dispuesto.²¹

l) Aquellos hombres que son tan diferentes de los otros como el cuerpo difiere del alma, o la bestia del hombre, esos son esclavos por naturaleza y de ellos lo mejor que cabe esperar es el uso de su cuerpo atendiendo a los mandatos de alguien que tenga pleno uso de la razón. Para éstos es mejor ser mandados debido a su inferioridad.²²

ll) Esclavo por naturaleza es el que puede pertenecer a otro (y por eso es, de hecho, de otro). El esclavo participa de la razón puesto que puede percibirla, pero no la tiene en propiedad.²³

m) La naturaleza ha provisto diferencias incluso corporales. Pero esto no es determinante porque ocurre a menudo que hay esclavos en cuerpos de hombres libres, o al contrario. Con todo la diferencia fundamental entre el esclavo y el hombre libre es una localizada en el alma.²⁴

y n) La palabra esclavitud es homónima; porque se aplica a dos fenómenos en esencia distintos: por un lado la esclavitud por naturaleza, por el otro la esclavitud legal. A la primera es a la que se refiere Aristóteles cuando afirma que hay hombres que son esclavos en todas partes y otros que no lo son en ninguna.²⁵

De entre las múltiples líneas de reflexión que sugiere la exposición aristotélica; me interesa tomar una en particular: la diferencia de caracteres, *ethos* o *daimon* que supondría la esclavitud por naturaleza respecto del hombre libre y el tipo de comunidad que conformarían unos y otros. Creo que puede ser el momento de ir extrayendo algunas conclusiones:

El esclavo es alguien que no es de sí, sino de otro; capaz de ser parte de otro hombre con quien tiene una diferencia en todo equivalente a la que existe entre la especie humana y las demás. Es una bestia porque no es un animal político. De donde resulta también que todo *zoon politikón* es un animal humano pero no todo animal humano es un *zoon politikón*. Más aún; dado el caso de una comunidad entera de animales humanos que no alcanzan el estatuto político pero que conservan el carácter gregario, podrían conformar no un Estado sino un Estado por analogía (por las razones que se expusieron en el apartado correspondiente). Pero la misma conclusión se alcanzaría si en una determinada constitución existieran efectivamente personas cuya estatura ética los hace políticos pero que no tienen participación alguna en el gobierno. Ergo, el Estado republicano, el básico de los gobiernos justos (último en sentido ordinal y el menos bueno puesto que ya implica una cierta desviación del mejor) supone por lo menos la existencia de hombres que no sean esclavos y que además, participen activamente de la administración de la cosa pública. Es decir, que no

sean esclavos en el sentido natural y que ejerzan una cierta autoridad pública.

Precisamente aquí llegamos a otro punto de partida: la definición más sencilla (pero también una de las más completas si se atiende a las premisas hasta el momento destiladas) del Estado republicano: La *politeia* es el gobierno de los ciudadanos.

Ahora bien, para definir la libertad se recurrió primero a explicar lo que no es libertad: la esclavitud. Pero hace falta revisar, así sea de manera general, cuáles son las características específicas y definitorias, o por lo menos las mínimas, de quienes han trascendido el sótano de la bestialidad.

Algo ha sido adelantado en el inciso II) de las referencias que a la esclavitud recogidas de la **Política**. Un hombre libre no solamente es capaz de atender a la razón sino que la tiene en posesión plena. O, lo que es lo mismo, un hombre libre conserva la capacidad de deliberación. Sobre esto Aristóteles habla con suficiente amplitud en los tratados de **Ética**. Hagamos un repaso panorámico.

Si la ética tiene que ver con el estudio y la clasificación del carácter o, mejor dicho, de los caracteres posibles, para hacer una discriminación de éstos es más útil contemplar la manera en que el hombre realiza sus elecciones que, incluso, el estudio de las acciones en sí mismas.²⁶ Por eso es necesario que sepamos cómo se dan las elecciones, y cuáles son los objetos sobre los que se elige.

La elección o preferencia volitiva es lo más propio de la virtud puesto que la virtud y el vicio sólo se refieren a cosas de las que uno es causa y principio²⁷ y que, por lo tanto fueron previamente elegidas. Pero elección y acción voluntaria no son la misma cosa; lo voluntario es más amplio que lo elegido (Aristóteles agregará aquí que los niños y los animales participan de lo voluntario pero no eligen). Así, en términos estrictamente lógicos, toda elección es voluntaria pero no todo lo voluntario es elección.

La elección no se identifica ni con el apetito ni con la ira: el apetito está siempre referido al placer y al dolor mientras que la elección no; y no se identifica con la ira por que los actos debidos a ésta son de los que menos pueden ser calificados como producto de una elección.²⁸

La elección tampoco es lo mismo que el deseo aunque parezcan estar muy cercanos. Pero existe la abismal diferencia de que mientras alguien puede desear cosas imposibles, no las puede elegir, por ejemplo la inmortalidad.²⁹ El deseo se refiere a los fines mientras que la elección a los medios para alcanzar dichos fines, en virtud de lo cual no hay sino tres objetos de la elección: lo bueno lo conveniente y lo agradable. Y sus correspondientes objetos de aversión: lo malo lo nocivo y lo desagradable.

Pero esto es el orden de las cosas conforme a la naturaleza, aunque pueden existir quien opinando correctamente sobre las cosas (si son buenas o malas, convenientes o inconvenientes o agradables o desagradables) no obstante elija mal. Y en este marco es perfectamente

posible aquello que decía Grosrichard al principio del presente apartado: el despotismo, es decir la esclavitud, es posible cuando alguien ha elegido lo que otros, los hombres libres, rechazan: desear lo que se teme, amar aquello que mata.

Pero hay más: la elección no es apetito, no necesariamente se identifica con la opinión y no es lo mismo que el deseo. Tiene que ver con lo voluntario aunque no con todo lo voluntario y su característica más propia es que se presenta acompañada de razón y de comparación reflexiva a partir de las cuales se prefiere una cosa antes que otras.³⁰

Esto nos conduce a la deliberación: no se puede deliberar sino sobre lo que depende de nosotros y es posible hacer; por ello, quedan fuera las cosas que decide la naturaleza, el azar y la necesidad.³¹ Y, lo mismo que en la elección, no se delibera sobre los fines sino sobre los medios y de éstos cuál es el mejor y el más fácil.

La conclusión a la que Aristóteles nos lleva a través de toda esta disquisición es una que para el hombre moderno es punto menos que pasmosa: Lo elegible es algo que, estando en nuestra mano "*apetecemos después de haber deliberado*."³² Que la elección sea el apetito deliberado de las cosas que está en nuestras posibilidades realizar, ésta es, quizá, la definición más decantada de la libertad en Aristóteles.

Pero ocurre muchas veces, quizá demasiadas, que el hombre tiene una opinión correcta, un juicio justo de lo que es más conveniente, o bueno o agradable, y delibera adecuadamente, pero termina eligiendo mal. Cuando eso pasa, explica el sabio de Estagira, cuando el objeto de

la deliberación y el de la elección no es el mismo, es porque el de la elección ya estaba previamente determinado. ³³¿Qué implicaciones trae consigo esto último? pues sencillamente que si el objeto de elección está determinado previamente entonces la deliberación, aunque se presentara, no sirve para nada porque de todas formas el sujeto estaría eligiendo lo mismo una y otra y otra vez, aunque sea eso que teme, aunque sea eso que no le permitirá vivir. Alguien de tales dimensiones tiene su lugar ahí donde se ubican los que no se pertenecen a sí mismos.

Que la *politeia* suponga la libertad y no la esclavitud de quienes participan del gobierno no es poca cosa. Por eso está entre las formas justas; pero es apenas la frontera. Ahí no ejercen la autoridad los mejores sino todos aquellos que cumplan con el requisito "mínimo" de la libertad, del género de vida político. Pero ¿quiénes son específicamente, y qué carácter particular imprimen a la constitución?...

2. Thymós: el valor ciudadano

Cuando revisamos la clasificación aristotélica de las formas de gobierno encontramos primero dos criterios en los que aquella se funda: un criterio cuantitativo que resultó ser el menos importante y un criterio cualitativo que atendía a la manera en que el o los gobernantes administraban la constitución.

Se adelantaba entonces la existencia de un tercer criterio mucho más sutil pero también mucho más importante: el de los principios políticos.

Aristóteles entiende por "Principio" (*arché*, que, de hecho entra en la conformación de las palabras *monarquía* y *oligarquía*) a las causas primeras que hacen que las cosas sean como son y no de otra manera.³⁴ Y en el caso de las formas de gobierno, el principio político es aquello que es causa de la Constitución misma y está determinada por la parte de la comunidad política que es la soberana.

De este modo, la realeza es una constitución establecida por causa de la prudencia (*phronesis*) propia del mejor de los hombres de la comunidad política; Su contrario, la tiranía, halla su causa en el cumplimiento del placer del déspota;

El gobierno aristocrático tiene como principio el honor de los mejores ciudadanos en tanto que la oligarquía corrompe ese principio de desigualdad basado en la nobleza para convertirlo en uno que

atiende exclusivamente a la riqueza material (y el afán de ganancia a toda costa).

La república tiene su principio político en la única virtud que puede ser encontrada de manera generalizada en un pueblo completo donde los que mandan cubren el único requisito de ser hombres libres, la valentía; y, por último, propio de la democracia es el principio político de la pobreza.³⁵

Asimismo, ha quedado establecido que la república es una especie de mezcla de elementos democráticos y oligárquicos bien combinados que atemperan lo injusto de las pretensiones de poder de ricos y pobres y que da como resultado la justicia propiamente republicana. Se debe agregar a ello que la clase media juega un papel muy importante para que la aleación produzca un resultado óptimo.

Aristóteles afirma que en todo Estado es factible encontrar estos tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y los intermedios entre éstos.³⁶ En este renglón aplica la teoría del *mesotes* (justo medio) del mismo modo que en el caso de las virtudes y los vicios:

Sin embargo, puesto que se reconoce que lo moderado es lo mejor y lo intermedio, obviamente también en el caso de los bienes de fortuna, la propiedad intermedia es la mejor de todas, ya que es la más fácil de someterse razón; y, en cambio, lo superbello, lo supernoble, lo superrico, o lo contrario a esto, lo superpobre, lo superdébil y lo muy despreciable,

*difícilmente seguirá a la razón, pues aquellos se vuelven soberbios y grandes criminales, y éstos malhechores y pequeños criminales*³⁷

Los que mucho tienen no saben dejarse gobernar al tiempo que lo único que están acostumbrados a ejercer es el mando despótico; del otro lado, los que nada tienen simplemente no saben gobernar sino ser mandados conforme a la esclavitud doméstica. El resultado entonces es un Estado polarizado entre amos y esclavos (pero donde no existen hombres libres) donde unos envidian y otros desprecian imposibilitando cualquier convivencia armónica.³⁸

Apenas resulta necesario decir que el autor de la *Política* afirma que es mucho más factible que una comunidad pueda tener un buen gobierno si cuenta con una clase media numerosa y superior a los partidos extremos de la riqueza y la indigencia pues: *ahí donde es numerosa la clase media se originan con menos frecuencia revueltas y discordias entre ciudadanos....Debe tomarse como prueba el hecho de que los mejores legisladores se incluyen entre los ciudadanos de la clase media*".³⁹

A partir de todo esto es mucho más fácil entender el sentido en que el Estagirita dice que un pueblo será apto para ser gobernado de manera republicana, si naturalmente surge una *"población combativa capaz de ser gobernada y gobernar obedeciendo una ley que distribuya magistraturas entre los pudientes conforme al mérito"*.⁴⁰

Esta nueva definición podría causar extrañeza: que el pueblo deba ser capaz, si es uno republicano, de gobernar y ser gobernado es cosa

que ha quedado especificado. Pero ¿que sea combativo? ¿Que el principio político es el valor? ¿De dónde sale esto y cómo se sustenta en la arquitectura de la ética y la política aristotélicas?

Antes de responder a estas cuestiones desde el interior del argumento del preceptor de Alejandro Magno, vale la pena revisar el desarrollo que el propio maestro de Aristóteles había hecho sobre el carácter republicano.

En la exposición que Platón hace del origen de las diferentes formas de gobierno, la *politeia* aristotélica se denomina *timocracia* o *timarquía*.⁴¹

El acento del planteamiento platónico está puesto en la relación que guarda la forma constitucional con el carácter humano. Así, para el autor de los **Diálogos** existen tantas formas de gobierno como tipos de caracteres en el hombre. Estos, su vez, son función de la manera en que se relacionan las distintas partes del alma y qué virtudes o vicios prevalecen en ella.⁴²

Así, para Platón las partes del alma son tres:

- a) la parte racional,
- b) la parte vehemente o irascible y
- c) la parte apetitiva o concupiscente.

En el **Timeo o de la naturaleza**, Platón firma que cada una de esas partes del alma tiene una tópic, un asiento físico en distintas partes del cuerpo. De este modo, la parte racional radica en la cabeza mientras que

la vehemente tiene su sede en el pecho y la apetitiva en el bajoventre. La relación que guardan estas tres partes, en el carácter conforme a naturaleza, es que la parte racional prevalece sobre las otras dos, las cuales, no obstante, son también útiles y atendidas.⁴³

En **Fedro o del amor**, Platón había ya tocado el mismo tema utilizando una metáfora por demás ilustrativa: la parte racional del alma se parece a un cochero que conduce a un tronco de caballos de modo que el carro es tirado por un caballo noble (la parte vehemente) y otro "de condición muy diferente" (la parte apetitiva).⁴⁴

Cuando el cochero o auriga es capaz de conducir adecuadamente al conjunto, el coche puede llegar a remontar los cielos y es posible acceder a las cuatro virtudes políticas principales tratadas por Platón, a saber:

- **Sabiduría**: propia de la parte racional.
- **Coraje** (fortaleza de ánimo): virtud propia de la parte vehemente o irascible.
- **Templanza**: es la unión de la parte apetitiva y la irascible bajo el gobierno de la razón
- **Justicia**: en un sentido particular, es la virtud general que consiste en que cada parte del alma cumple su tarea con la debida armonía.⁴⁵

Un elemento más es necesario mencionar antes de pasar a describir el tratamiento que Platón da a las formas de gobierno y, específicamente a la que es tema de estos este trabajo:

De manera ideal Platón reconoce tres partes o clases en la constitución: los guardianes (sabios), los auxiliares (clase militar); y los artesanos.

A partir de estos elementos observamos que en Platón existen varias posibilidades de lectura respecto de las formas de gobierno: pueden ser seis, o cinco o cuatro dependiendo del lugar desde donde se observe.

Si se consideran todas las posibilidades lógicas se hablará de seis formas: realeza, aristocracia, timarquía, oligarquía, democracia y tiranía.

Pero si atendemos a la consideración platónica de que las dos primeras son, en realidad una sola (puesto que realeza y aristocracia corresponderían al Estado ideal y la única diferencia radica en el número de gobernantes -uno o varios- es decir, en lo menos importante) entonces resulta que son solamente cuatro tipos de Estado: el ideal, la timarquía, la oligarquía, la democracia y la tiranía.

No obstante, para juzgar a las formas realmente existentes, es decir las constituciones verificadas en la realidad, tendríamos que descartar a la ideal y nos quedaríamos con sólo cuatro: timarquía, oligarquía, democracia y tiranía.⁴⁶

Por supuesto que para Platón, excepto la forma ideal, todas las demás son malas y en ese marco la timarquía es importante porque es la

menos mala. Su característica principal es que en ella gobierna la clase militar (los auxiliares del modelo ideal) misma que se halla apasionada por el honor y la guerra.⁴⁷

El gobierno timocrático, afirma Platón, es una mezcla de malo y bueno, es un término medio entre aristocracia y oligarquía puesto que conserva instituciones de una y otra constitución.⁴⁸

Así, las instituciones que agrupa la timarquía son:

a) De origen aristocrático:

- El respeto a los magistrados,
- la aversión de los guerreros hacia la agricultura, las artes mecánicas y demás profesiones lucrativas,
- la costumbre de hacer en común las comidas,
- el cuidado de practicar los ejercicios gimnásticos y militares.

b) Las genuinas de la timarquía:

- El temor a promover a los sabios a las primeras dignidades,
- escoger para el mando a espíritus poco ilustrados y en quienes domina la cólera,
- los ciudadanos actúan como nacidos para la guerra y no para la paz,

- se hace gran caso a las estratagemas y astucias de guerra y tener siempre las armas en la mano.

c) De origen oligárquico:

- Los gobernantes están ávidos de riquezas,
- son adoradores celosos del oro y de la plata "las honrarán en las sombras y las tendrán secretamente encerradas en cofres,
- agazapados en el recinto de sus casas harán gastos para sus mujeres y para quienes bien les parezca,
- avaros con su propio dinero, por poseerlo clandestinamente; son pródigos con el bien ajeno por el deseo de satisfacer sus pasiones,
- entregados secretamente a sus pasiones se esconderán de la ley "como un joven libertino se esconde de su padre" y esto gracias a una educación de la que ha sido principio la fuerza y no la persuasión.

En este tipo de gobierno, concluye Platón, aunque domina la cólera destaca por encima de todo la ambición. En cuanto al nombre de la constitución, lo toma de la parte del alma que es sede del *thymós*, los apetitos nobles, (la *thimoidez*) y, en la explicación mítica de Platón, esta forma surge por una revolución ocurrida durante un cambio generacional, El padre aristócrata, decepcionado por el mal gobierno en que ha caído el Estado, se retira de las actividades públicas y entonces el

hijo, azuzado por su madre y por los sirvientes, es puesto en contra de las costumbres de su padre. El hijo se encuentra así entre dos corrientes. Por un lado la voz del padre, quien dice y hace cosas totalmente opuestas a las de los demás, y por el otro los malvados a los que frecuenta y que son ya parte de las costumbres corruptas en que ha caído el Estado. Aquella corriente cultiva y fortalece la parte sensata mientras que ésta inflama su cólera y sus deseos.

A raíz de esa contienda y dado que el joven no es malo de por sí elige el término medio entre los dos extremos "*y concede pleno imperio sobre su alma a aquella parte de sí mismo en que reside la cólera, el espíritu de discusión y que ocupa el lugar medio entre la razón y las pasiones, trocándose en hombre ambicioso, lleno de altaneros sentimientos*"⁴⁹

Hasta aquí la versión platónica de la *politeia*. Como se puede observar, los principales puntos de confluencia con la versión aristotélica son que se trata de la forma constitucional que sigue en orden descendente a la aristocracia (si bien Platón ya la considera mala y Aristóteles la menos buena), es una constitución mixta que mezcla instituciones de al menos otras dos y el resultado proporciona una cierta estabilidad, y en esta organización estatal juegan un papel preponderante cuestiones tales como la belicosidad, la disciplina militar, el valor: el *thymós* inflamado.

Veamos esta cuestión en Aristóteles. En el libro III del tratado de **Política** leemos que:

cuando es la multitud la que gobierna el Estado con la mira puesta en el bien común, se denomina con el nombre común a todas las formas de gobierno, el gobierno constitucional o politeia. Es razonable que esto ocurra así, ya que aunque es posible que un hombre o unos pocos sobresalgan en virtud, cuando el número es más grande, es difícil que ellos posean una perfecta excelencia respecto de todas las formas de virtud, pero sí pueden sobresalir mejor en la el valor militar ya que éste se funda en el número; y por tanto, en esta forma de constitución, la clase que pelea por el Estado en la guerra es la más poderosa y son los que poseen las armas los que son admitidos a los cargos de gobierno.⁵⁰

Hemos identificado a la valentía (en el párrafo precedente se habla concretamente de valor militar) como el principio político que funda toda república. Pero falta saber qué es el valor, en relación con qué objetos se habla de él y cuántas clases hay.

La valentía o valor es una virtud y, como se sabe, la virtud es un término medio entre dos vicios. En este caso es el justo medio entre el temor o cobardía y el exceso de confianza. En otras palabras, el valor no es la carencia de temor. El valiente puede padecer miedo (definido éste como una expectativa de un mal) con tal de que de cualquier forma le haga frente, en la medida que debe.⁵¹

Esto quedará más claro si recordamos cuántas clases de valor identifica Aristóteles y cuáles son los objetos temibles. Las especies de valentía son 5 según podemos leer en la *Ética Eudemiana*:

- a) El valor civil o político,
- b) el valor militar,
- c) el valor que nace de la inexperiencia y de la ignorancia (que es el que tienen los niños y los locos),
- d) el valor que da la esperanza (éste hace que arrosten los peligros aquellos que habiendo salido generalmente bien de sus empresas, se obcecán en el triunfo, como los borrachos) y
- e) el valor que inspira una pasión sin razón y sin freno, como el temor la cólera.⁵²

Sin embargo, conforme al estilo aristotélico, luego de enunciar las cinco supuestas especies de valor, el Estagirita afirma que en realidad ninguna de esas es realmente valor por más que sean los motivos que muchos invocan para calificar a ciertos actos como valerosos.⁵³

El carácter más propio del valor, dice el escolarca del Liceo, *"resalta, al parecer, exclusivamente en la manera con que se mira a la muerte y en el modo de soportar el dolor que ella causa."*⁵⁴ Por eso los objetos temibles, si lo son, es porque frente a ellos se siente de cerca aquello que puede causar nuestra destrucción. Esas cosas que debieran parecer temibles a todo hombre son la medida frente a la cual se define un cobarde y un temerario. El primero teme cosas que no son temibles y juzga de muy graves otras que lo son muy poco; el temerario, en el otro extremo, desprecia las cosas más temibles, pero el valiente reconoce el peligro allí

donde verdaderamente existe y si lo afronta no es ni por temor a la deshonra, ni por ira, ni porque se sienta protegido frente a la muerte y tampoco por la seguridad de la ayuda con la que se cuenta (porque si así fuera vendríamos a parar en que los objetos temibles no existen). El hombre valiente arrostra el peligro por el sentimiento del deber "*porque si no fuese un deber arrostrarlo, y sólo fuese un acto de locura, sería entonces una vergüenza exponerse al peligro*"⁵⁵

De donde se sigue que valiente es únicamente aquel que hace frente a lo que debe, aunque le tema, y **por un motivo noble** y como debe y cuando debe hacerlo.⁵⁶

El cobarde, el temerario y el valiente lo son respecto de las mismas cosas pero tienen distintas disposiciones para con ellas. Aquellos son viciosos por exceso o por defecto, mientras que éste mantiene el justo medio. El temerario es un precipitado y desea todos los peligros de antemano, pero cuando los encuentra, entonces retrocede. El valiente es precisamente lo contrario.

Ahora bien, el enfrentar valientemente los peligros que son por una causa noble es una situación que se da muchas veces en la guerra; por eso el valor propiamente dicho se llega a confundir con el valor militar y esa es la razón por la que una república, cuyo principio político es la valentía, generalmente evoluciona hacia una disposición belicosa que termina siendo dañina para el Estado porque, según Aristóteles, la mayoría de los regímenes militares permanecen seguros mientras están

en guerra y ello porque el principio político del valor halla suficiente espacio para ejercitarse y fortalecerse; *"pero se derrumban una vez que han conquistado su imperio; en tiempo de paz pierden su temple, como el acero (y en esos casos) el legislador debe ser reprobado porque no los educó de manera que fueran capaces de emplear el ocio."*⁵⁷

* * *

La constitución republicana no se presenta con frecuencia y quizá por ello les pasó inadvertida a muchos contemporáneos y predecesores de Aristóteles; pero ahí está. Tiene la ventaja enorme de ser muy estable hacia el interior pero la desventaja, también grande, de que una vez internada en el camino de las armas no sabrá donde detenerse; y probablemente corra la misma suerte que su ejército.

A propósito de la conservación o destrucción de una república, en el siglo XVII un comentarista de Aristóteles afirmaba; *"en esta república común, (la politeia) el gobernante es todo el pueblo y no puede ser destruida por causas internas."*⁵⁸

Y entre las acciones de conservación que recomienda están el mantenimiento de la igualdad geométrica, habilitar funcionarios que observen y apliquen rigurosamente la justicia pero que, al mismo tiempo, fomenten la amistad entre las partes de la constitución.

En el mismo tenor, Maquiavelo había advertido (si bien su concepto de república no es del todo equivalente con el de *politeia*) que

para el caso de una república que hubiera querido abstenerse de cualquier afán expansionista: "*...si el cielo le fuese tan benigno que la librase de la guerra, esto haría nacer el ocio que la volvería afeminada o dividida, cosas que, juntas o por separado, serían causa de su ruina*".⁵⁹

Así pues; libertad y no esclavitud; actos o voluntarios conforme al principio político del valor; clase media preponderante y capaz de gobernar y dejarse gobernar adecuadamente... suena tan lejano, tan ajeno a los tiempos que corren...

NOTAS AL CAPITULO TRES

¹ Grosrichard, Alain. **La estructura del harén. La ficción del despotismo oriental en el occidente clásico.** Ed. Petrel p. 62

² Boëtie, Etienne de la. **Discurso sobre la servidumbre voluntaria,** Grupo Editor de Estudios sociales, p. 43

³ Idem.

⁴ Vid. *Supra*, pp. 40 ss.

⁵ Vid. Cerroni, Umberto, *op. cit. Passim.*

⁶ Aristóteles, **Magna Moralia**, 1185b 38-1186a

⁷ Marcos, Patricio. **Psicoanálisis antiguo y moderno**, ed. Siglo XXI, p. 56

⁸ De hecho el último párrafo de la **Etica Nicomaquea**, no es otra cosa que una introducción al tratado de **Política**.

⁹ Es de sobra conocida la sentencia según la cual el carácter viene a ser como una segunda naturaleza, a propósito de ello vid., González, Juliana. **El Ethos, destino del hombre**, UNAM-FCE 1996, México *passim*.

¹⁰ Un texto muy reciente donde se analiza la cuestión de la libertad y la esclavitud en la cultura moderna es Flores Rentería, Joel. **El gobierno representativo: sus orígenes y principios políticos en el pensamiento filosófico de la Revolución francesa.** Tesis de Maestría en Ciencia política, FCPyS-UNAM, 1996. Particularmente el cap. V. "La libertad de los antiguos comparada con la libertad en el gobierno representativo."

¹¹ Aristóteles, **Política**. 1252a 25 - 1255b15.

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² Idem.

²³ Idem.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem.

²⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1111b5

²⁷ Id. 1114b25 - 1115a3

²⁸ Id. 1111b10 - 20

²⁹ Id. 20 - 30

³⁰ Id. 30-1112a18

³¹ Id. 1112a20-30

³² Id. 1113a12

³³ Id. 1113a3-7

³⁴ Como han observado ya Düring y Jaeger, entre otros, una de las categorías más complejas del *corpus aristotélico* es justamente la de *principio*. Al respecto, además de los pasajes de la *Política* que se citan en este capítulo, deberían verse los **Segundos analíticos**, particularmente 76a31-77a5; de las tres clases de principios descritas ahí, la primera da el sentido exacto del que corresponde a los principios políticos de las

formas de gobierno: son las definiciones mediante las cuales se determina el "qué" de un objeto.

³⁵ Cfr. Aristóteles, *Política*, 1279a22-1280a5.

³⁶ Id. 1295b1-5

³⁷ Id. 7-10

³⁸ Id. 12-21

³⁹ Id. 1296a10-20

⁴⁰ Id. 1288a12

⁴¹ Vid. Platón, "La república o de lo justo" en *Diálogos*. Ed. Porrúa, col Sepan cuantos, México, 1981, particularmente el Libro Octavo pp.569-579

⁴² Idem.

⁴³ Vid Platón "Timeo o de la naturaleza" en *Diálogos...*, pp.682 ss.

⁴⁴ Vid, Platón "Fedro o del amor", en *Diálogos...*, pp. 636 ss.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Platón, "De la república.." op. cit

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem, p. 573

⁵⁰ Aristóteles, *Política*, 1279a38-1279b4

⁵¹ Aristóteles *Ética Nicomaquea*, 1115^a5

⁵² Aristóteles *Ética Eudemiana*, 1228a20- ss. También, *Ética Nicomaquea*, 1115b5-ss.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Aristóteles, *Moral a Eudemo*, 1230a30

⁵⁶ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 115b15

⁵⁷ Aristóteles, *Política*, 1334a5-10

⁵⁸ Vid. Settala, Ludovico. *La razón de Estado*. FCE, México 1988. Se trata de un largo comentario, escrito en 1627, al libro V de la *Política* de Aristóteles. Para el tema que trato véase particularmente el "Libro Cuarto: De la razón de Estado en la república en sentido estricto".

⁵⁹ Maquiavelo, N. *El príncipe y otros escritos*. Ed. Iberia, España, 1957, p. 156

CONCLUSION.
La Constitución Posible

Es el presente el que parece un sueño y un desvanecido reflejo del pasado. Todo está en decadencia y todo se va esfumando, y tal parece que los hombres confían en un futuro ignoto que quizás nunca verán. Se abandonó un sistema de gobierno y no existe ninguno otro en su lugar.

Madame Calderón de la Barca. La vida en México, 1839

La clasificación clásica de las formas de gobierno no descansa en uno sino en tres criterios:

El primero, más vistoso pero menos importante (accidental incluso) es el del número de gobernantes que hace una primera distinción entre los regímenes donde gobierna uno, pocos o muchos. En este punto es interesante observar que algunos comentaristas e historiadores de las ideas políticas han divulgado este criterio como si fuese el único en el que se funda la tipología aristotélica.

El segundo criterio se refiere a si la comunidad política es gobernada con autoridad o si, por el contrario, es el despotismo, nombre propio de la relación amo-esclavo, la que se ha entronizado en el nivel público. La diferencia entre uno y otra manera de ejercer el gobierno consiste en que mientras la autoridad atiende únicamente al beneficio de los gobernados, el poder despótico mira solamente por el provecho de quien lo ejerce.

El tercer criterio es el de los principios políticos que determinan las prioridades, los objetivos y el carácter mismo de la comunidad política. Dichos principios son función de la parte de la constitución que tiene el ejercicio de la soberanía.

De este modo, la combinación de los tres criterios conforma un catálogo de seis formas de gobierno posibles, tres de las cuales son justas, anteriores o rectas y las otras tres injustas, posteriores o desviadas. La realeza, aristocracia y república son el gobierno de uno, pocos o muchos que gobiernan con la vista puesta en el bienestar de la comunidad antes que en el propio. Sus principios políticos respectivos

son la prudencia política, la nobleza y el valor. Las correspondientes desviaciones son la tiranía, la oligarquía y la democracia donde el uno, los pocos o los muchos des gobiernan anteponiendo su propio interés al de la comunidad. Los principios políticos del caso son el placer del tirano, la ganancia de los ricos y el libertinaje de los pobres.

En ese contexto, la forma de gobierno republicana, o gobierno constitucional o *politeia*, puede ser vista como una mezcla bien proporcionada de elementos democráticos y oligárquicos que permiten una justa distribución de los cargos públicos y que atemperan las pretensiones de poder, los criterios de igualdad relativa y las normas de justicia parcial de uno y otro modelo desviado. En esta forma constitucional tienen parte en el gobierno todos los ciudadanos que además son hombres de bien y atienden a un buen orden legal.

En la forma de gobierno que se ha analizado se cumple con las condiciones necesarias y suficientes para la existencia del Estado. Existe la riqueza necesaria para la vida independiente, la libertad de los ciudadanos pero también la virtud y la justicia propias de un gobierno recto.

En función de estas conclusiones extraídas del cuerpo del trabajo, podemos preguntarnos si es factible instaurar cualquier forma de gobierno en cualquier país y sin atender a las particulares características que le fijan su espacio y su tiempo. Aristóteles diría que no, a despecho de quienes piensan que la organización hoy llamada democrática-liberal es un modelo deseable y alcanzable en cualquier realidad política.

Al inicio del libro IV del tratado de **Política**, el Estagirita promueve una metáfora para explicar que la ciencia política no solamente debe ocuparse de estudiar y proponer la mejor de las formas de gobierno posibles sino que es necesario atender a las condiciones históricas del pueblo de que se trate, ya que éstas determinan las posibilidades a su alcance.

La metáfora mencionada consiste en comparar a las formas de organización política con los ejercicios corporales y a los pueblos con los cuerpos a los que van dirigidos aquellos. De este modo, si existiera un cuerpo perfecto y que hubiese sido dotado por la naturaleza de atributos sobresalientes en salud y fortaleza, a este cuerpo le correspondería una rutina de ejercicios apropiado a su condición específica, es decir, el mejor de los ejercicios. En esa misma medida, agrega el sabio de Estagira, el arte de la gimnasia establecerá cuál es el tipo de ejercicios que pueden ser practicados por la gran mayoría de los cuerpos existentes pero también cuáles convienen a la condición específica de un cuerpo en particular.

Según esta comparación, a la ciencia política le corresponde examinar cuál es el más perfecto de los sistemas de gobierno y de qué manera uno determinado puede ajustarse al ideal sin que se lo impida ningún factor de orden externo. Del mismo modo el legislador debe poner atención sobre cuál sería el sistema más apropiado para un pueblo dadas sus específicas características espacio-temporales. En este caso, la tarea del legislador es identificar la mejor opción conforme a las circunstancias. Un tercer tipo de constitución es aquella que sin ser la

más excelente tenga la posibilidad de adecuarse a la mayoría de los pueblos sobre todo para aquellos que sufren una forma desviada y pretendan iniciar algún cambio para mejorar; es decir, en una constitución específica cómo puede surgir una forma mejor, a partir de qué elementos y, una vez establecida de qué forma conservarla por más tiempo.

Tenemos pues: la constitución más perfecta y que corresponde al mejor de los pueblos posibles; la que se acomoda a la naturaleza de un pueblo particular en un momento determinado de su historia que podríamos denominar la constitución óptima; la que mejor armoniza con la mayor parte de los Estados y por lo tanto está al alcance de casi cualquier pueblo específico (constitución posible); y la de aquellos estados que sin estar gobernados bajo la constitución ideal, tampoco tienen aquella que mejor se adecua a sus necesidades y naturaleza, esta es la constitución real. En éste último caso es donde dice Aristóteles que la ciencia política es capaz de dar cuenta de cómo se logra un cambio, hacia dónde es más conveniente y cómo conservar esa nueva constitución.

Hoy, cuando muchos especialistas en ciencias sociales invierten su tiempo en pensar procedimientos de transición hacia el modelo de democracia que consideran, para decirlo en términos del doctor Pangloss, "el mejor de los mundos posibles", vale la pena recuperar esta enseñanza de los clásicos.

En el caso particular de México nadie duda ya que los últimos años trajeron la descomposición final del sistema que había estado vigente durante más de seis décadas. En ese marco, la experiencia mexicana desde 1982 y particularmente entre 1989 y 1992 puede ser interpretada como una revolución silenciosa.

El país ha cambiado, de ello no hay duda. Pero ¿de dónde a dónde fue el tránsito? ¿No estaremos, como decía don Jesús Reyes Heróles, en un interregno donde lo anterior no ha acabado de morir y el nuevo orden no termina aún de nacer? Responder a estas cuestiones ya es harina de otro costal, pero creo que vale la pena pensar en ellas; sobre todo hoy, cuando la señora Calderón de la Barca parece hablar de México a 150 años de distancia.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES

Etica Nicomaquea.

- Tr. Antonio Gómez Robledo, Ed. UNAM (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana);
- Tr. W.D. Ross, revisada por J.O. Urmson, en **The complete works of Aristotle**, Princenton University Press. 1985

-

Magna Moralia.

- Tr. De Patricio de Azcárate. Ed. Espasa Calpe, col. Austral No. 296
- Tr. de St. G. Stock en **The complete...**

Política.

- Tr. Antonio Gómez Robledo, Ed. Porrúa (col. Sepan cuantos No. 70)
- Tr. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Ed. Altaya, España 1993
- Tr. B. Jowett, en **The complete...**
- Tr. E. Barker, Clarendon Press, Oxford 1968
- Tr. W. C. Newman, Clarendon Press, Oxford 1950.

BELLONCI, María

Delito de Estado, (col. Popular No. 41) México 1987

BOBBIO, Norberto

La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. FCE México 1987.

- El futuro de la democracia. FCE, México 1989
- y M.A.Bovero Origen y fundamento del poder político. Grijalbo, México 1985
- BOËTIE, Etienne de la Discurso sobre la servidumbre voluntaria. Grupo Editor de Estudios Sociales, Rosario, Argentina. 1968
- BRUN, Jean. Aristóteles y el Liceo. Eudeba, Buenos Aires.
- CASSIRER, Ernst. Antropología Filosófica. FCE (col Popular No. 41) México 1987
- CERRONI, Umberto Introducción al pensamiento político. Ed. Siglo XXI (col. Mínima No. 4) México 1982.
- CICERON, Marco Tulio De la República. UNAM (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana) México 1984
- DAHL, Robert. La poliarquía. Participación y oposición. Tecnos, Madrid 1989.
- ECO, Umberto. Semiótica y filosofía del lenguaje. Ed. Lumen (col Palabra en el tiempo No. 195) España 1990
- FERNANDEZ Santillán, J. Filosofía política de la democracia. FCPyS-UNAM, Tesis doctoral 1996
- Locke y Kant. Ensayos de Filosofía Política. FCE. México.

- FINLEY, Moses. **Esclavitud antigua e ideología moderna.** Ed. Crítica. Barcelona 1982.
-
- El nacimiento de la política.** CNCA-Grijalbo, (col. Los noventa No. 31) México
- FUENTES, Carlos. *La situación mundial y la democracia. Los problemas del nuevo orden mundial.* en **Coloquio de Invierno. Los grandes cambios de nuestro tiempo.** FCE, México 1992
- GARCIA Gual, Carlos *"La grecia antigua"* en Fernando Vallespín ed. **Historia de la teoría política.** Alianza Editorial, Madrid, 1990
- GARCIA MAYNES, Eduardo. **Teorías de la justicia en Los Diálogos de Platón.** UNAM, México 1981
- GIDDENS, Anthony, et. al. **La teoría social hoy.** CNCA-Alianza Editorial, (col. los noventa. No. 51) México. Particularmente el ensayo de Jeffrey Alexander *La centralidad de los clásicos.* pp. 22-80
- GOMEZ ROBLEDO, Antonio. **Ensayo sobre las virtudes intelectuales.** FCE México 1986.
-
- Cicerón y nosotros.* en **Vuelta** No. 200, julio de 1993 p.40 y sigs.
-
- Meditación sobre la justicia.** FCE. México 1982
- GONZALEZ, Juliana **El ethos, destino del hombre.** FCE-UNAM, México 1996

- GROSRICHARD, Alain **Estructura del harén. La ficción del despotismo oriental en el occidente clásico.** Ed. Petrel. Barcelona, 1979.
- GUTHRIE, William. **Los filósofos griegos.** FCE. (Breviarios No. 88) México 1990
- HEGEL. G.F. **Filosofía del derecho.** Juan Pablos Editor. México 1980.
- HERACLITO. *Fragmentos.* en **La sabiduría presocrática.** Sarpe. España 1985
- INGEMAR, Düring. **Aristóteles.** UNAM, México 1994
- JAEGER, Werner. **Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual.** FCE. México 1995
- KELSEN, Hans. **Teoría general del Derecho y del Estado.** UNAM, México.
- LASSALLE. Ferdinand. **¿Qué es una constitución?.** Ed. Colofón. México 1990.
- LUKES, Steven. **El poder. Un enfoque radical.** Ed. Siglo XXI, España, 1985
- MARCOS, Patricio. **Lecciones de Política.** Ed. Nueva imagen, México 1990.
- **Estado,** Edicol, México 1977.
- **El fantasma del liberalismo.** UNAM, México 1986.
- **Psicoanálisis antiguo y moderno.** Siglo XXI, México 1993.

- MAQUIAVELO, Nicolás. **El príncipe**. Ed. Porrúa, 1984
- **Discursos sobre la primera década de Tito Livio**. Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1981.
- MARTINEZ, José Luis. **El ensayo mexicano moderno**. FCE. México 1984
- MATEUCCI, Nicola. *República*. en Bobbio y Bovero **Diccionario de Política**, Ed. Siglo XXI p. 1433 y sigs.
- PLAMENATZ, John. *La utilidad de la teoría política* en Quinton Anthony, **Filosofía política**, FCE México 1974
- PLATON. **República o de lo justo en Diálogos**, Ed. Porrúa, México 1981.
- Las leyes**, Ed. Porrúa, México 1981.
- PETRIE, A. **Introducción al estudio de Grecia** FCE (Breviarios No. 121) México 1980.
- QUILES, Ismael. **Aristóteles, vida escritos y doctrina**, Ed. Espasa Calpe (col Austral)
- ROMERO, Francisco. **Historia de la filosofía moderna**, FCE (Breviarios No. 150) México 1981.
- SAINZ, Luis Ignacio **Los apetitos del Leviatán y las razones del Minotauro. Estado y Dominación**. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco

SARTORI, G.

Elementos de teoría política, Alianza Editorial (AUT 142), Madrid, 1992.

La política, lógica y método de las ciencias sociales. FCE México 1995

SCHWARTZ, Thomas.

Votes and strategies. An introduction to the theory of collective choice. en MacCubbins Mathew y Terry Sullivan, **Congress Structure and policy.** Cambridge, Cambridge, University Press. 1987.