



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

“La anaciclosis en las formas de gobierno:
desde el pensamiento clásico al renacentista”

Tesis que presenta

ERNESTO MUCIÑO RUIZ

Para optar por el Título de Licenciado en Filosofía

**Asesor:
Dr. Héctor Zamitiz Gamboa**



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.

Índice:

AGRADECIMIENTOS:.....	p. 3
INTRODUCCIÓN:.....	p. 4
La anaciclosis, objeto de estudio de la filosofía política. <i>Consideraciones metodológicas</i> p.11	
CAPÍTULO I Platón de Atenas y las iniciales formas de gobierno.....	p. 17
CAPÍTULO II Aristóteles de Estagira y su filosofía del justo medio.....	p. 48
CAPÍTULO III Polibio de Megalópolis y el primer uso de la palabra <i>anaciclosis</i>	p. 90
CAPÍTULO IV El gran paso de la antigüedad al renacimiento: las diversas concepciones sobre las formas de gobierno.....	p. 120
IV.1.- Marco Tulio Cicerón.....	p. 121
IV.2.- La época cristiana.....	p. 136
IV.3.- San Agustín de Hipona.....	p. 139
IV.4.- Alfarabi.....	p. 142
IV.5. - Ibn Jaldún.....	p. 154
IV.6. – Averroes.....	p. 156
IV.7. - Moisés Maimónides.....	p. 159
IV.8.- Carlomagno, Isidoro de Sevilla y la <i>Donación de Constantino</i>	p. 163
IV.9.- Santo Tomás de Aquino.....	p. 166
IV.10.- Dante Alighieri.....	p. 178
IV.11.- Marsilio de Padua.....	p. 182
IV.12.- Fin de la Edad Media.....	p. 187
CAPÍTULO V Nicolás Maquiavelo: la anaciclosis entre el principado y la república.	p. 190
CONCLUSIONES.....	p. 217
BIBLIOGRAFÍA.....	p. 228

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer primeramente a Dios el haberme prestado vida para poder terminar este arduo trabajo de investigación, a María de Lourdes Ruiz del Castillo, mi madre, a María Elena y Ana María Ruiz del Castillo, mis tías las cuales siempre han estado conmigo y que toleraron todas y cada una de mis crisis con respecto a la presión que ocasiona hacer un trabajo de esta naturaleza.

Estoy también en deuda inmensa con el Doctor Héctor Zamitiz, amigo, mentor y guía en el arduo camino de la elaboración de esta tesis, por su impulso y paciencia para con un servidor a mis sinodales, los Doctores Ambrosio Velasco, Ana Luisa Guerrero, Jorge Márquez y Pedro Enrique García y por supuesto a mis demás maestros de la Facultad de Filosofía y Letras [no los nombro, pues si olvidase a alguien no me lo perdonaría] sin los cuales, no habría podido ni iniciar ni menos aún concluir esta investigación.

Ernesto Muciño Ruiz
Ciudad Universitaria.
México, 2008

INTRODUCCIÓN

Reunió a todos los dioses en su mansión más importante, la que, instalada en el centro del universo, tiene vista a todo lo que participa de la generación y, tras reunirlos, dijo...
Platón, Critias. 121c

Este trabajo analiza el problema de la anaciclosis, tema que ha ocupado a Platón de Atenas, Aristóteles de Estagira, Polibio de Megalópolis, Santo Tomás de Aquino y al florentino Nicolás Maquiavelo, entre otros. Desde la etimología de la palabra y desde los propios textos de los tratantes de las formas de gobierno, la anaciclosis es devenir cíclico, sucesión, degeneración o incluso revolución.

Desde tiempos de la antigua Grecia se ha investigado acerca de cuál es la mejor forma de gobierno. Esta discusión, siendo un tema de la filosofía política, requiere siempre un tratamiento. Es en la inestabilidad política de los Estados, ocasionada por la anaciclosis, donde queremos centrarnos. El tema es de nuestro interés por ser poco explorado y porque es muy interesante ver las experiencias históricas y más aún, cómo es que la historia - independientemente de tener sucesos agradables o desagradables- no perdona y hace que el hombre yerre -o acierte- una y otra vez y no le dé la lucidez necesaria para, según sea el caso, enmendar el camino o seguir por ese buena vía.

No hay un sistema de gobierno que sea eterno, ni siquiera el gobierno mixto; lo que sí existe es una cierta estabilidad dentro del movimiento natural, que en algún momento puede ser caótico. Saber cuál es orden de este devenir cíclico, conocer el surgimiento de crisis entre cada uno de las partes del ciclo; de qué naturaleza sería cada una, así como en dónde estriba la diferencia entre los modos de gobierno y cuál es el mejor método para sortear dichas crisis que, inevitables, llevarán siempre al Estado a buen puerto, pues aunque

se viva momentáneamente una situación caótica, el Estado deberá proveerse de los medios para subsanar los equívocos pretéritos¹.

Buscamos divisar la auténtica e inevitable existencia de la anaciclosis. Polibio nos señala que no necesariamente el ciclo debe rehacerse, mientras que Platón y Aristóteles dicen que no se puede evitar, que las cosas se suceden unas a otras. A esto, se le suman las digresiones de Maquiavelo, quien señala que esta revolución cíclica es inevitable, pero que un Estado no tendrá la fuerza para sobrevivir a tanta inestabilidad y propone dos soluciones: la que señala que, para evitar tanto caos [basándose posiblemente en Polibio] haya necesidad de un gobierno mixto; para dar esta idea, Polibio se basó en lo sucedido en la Esparta de Licurgo. La otra es que un Estado no puede ser sino republicano o monárquico.

Para conseguir nuestro propósito, nos referimos a los textos de los autores ya mencionados y de otros más. Se hacen referencias a los textos originales cuando el caso lo requiere.

Nuestro objeto de estudio es la anaciclosis. La anaciclosis es, como se menciona con antelación, revolución cíclica. En este particular nos referiremos a la anaciclosis como revolución o devenir de las formas de gobierno, pero ¿porqué la anaciclosis como objeto de estudio? Consideramos que la anaciclosis no surge por azar, sino que su razón de existir, aquello que la genera es la corrupción² o el desacuerdo, ya sea entre los gobernantes, entre estos y el pueblo o por una guerra motivada por esas razones.

El tema se aborda en el ámbito de la filosofía política. Se revisa la *República*, el *Político* y las *Leyes* de Platón; de Aristóteles su *Política*; el libro VI de la *Historia* de

¹ Cada autor tiene su opinión a este respecto; mientras, supongamos esto.

² Por corrupción entendemos descomposición, vicio, degeneración, mutación, decadencia, no es corrupción en el sentido de cohecho o seducción

Polibio, diversos escritos políticos surgidos durante el oscurantismo, para concluir con las exploraciones a *El príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo y por ende, los diversos periodos históricos de cada uno de los autores.

Entre las partes dedicadas a Polibio y a Maquiavelo incluimos, con el afán de conocer la diversidad de concepciones y opiniones, el estudio de los pensadores más relevantes de la época medieval que abordan nuestro tema para conocer la arista política del medievo occidental la cual es poco explorada. En este ejercicio recuperamos a algunos de los pensadores de origen árabe, a los cuales la historia del pensamiento filosófico político les concede nula importancia a pesar de tener ideas verdaderamente trascendentes. Los autores árabes que trataremos son Alfarabi, Ibn Jaldún, e Ibn Rush o Averroes. Recordemos que, mientras Europa estaba sumergida en el oscurantismo, se dio un gran florecimiento en todas las artes y ciencias en Asia; de este florecimiento surgen muchos autores, entre los cuales destacan los ya mencionados.

Reconocemos que tampoco podemos hacer un exhaustivo análisis de la anaciclosis o de las formas de gobierno en dicho periodo ya que se carece, en algunos casos, de información directa y en otros, de información suficiente, pero no olvidemos que en esa época los textos versaban básicamente sobre la existencia y omnipotencia del Dios cristiano exceptuando, como se mencionó, a algunos de los pensadores árabes en quienes ponemos especial cuidado.

Los modos de conducir un Estado son seis [monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía y gobierno popular, versión positiva y versión negativa] o, por defecto, siete [a los ya mencionados agrégueseles el gobierno mixto, sobre el cual disertaremos más adelante], sin embargo, sólo en cinco de ellos la nomenclatura es clara: monarquía,

aristocracia, tiranía, oligarquía y gobierno mixto, siendo buenos en sí mismos los primeros dos y, respectivamente, perjudicial el otro par.

Los términos monarquía, tiranía, aristocracia y oligarquía son utilizados con su significado tradicional, *i.e.*, monarquía como el gobierno que recae en un solo individuo que vela por los intereses de sus gobernados; la tiranía, que también recae en un individuo pero sólo atiende a los beneficios propios y ejerciendo un poder ilimitado; en la aristocracia son los mejores³ habitantes quienes gobiernan; en la oligarquía son los más adinerados quienes llevan el mando y no se vela por el bien público. Al modo de gobierno que pertenece al pueblo y vela por el bien público lo denominaremos república o democracia, según en autor del que tratemos; para la contraparte de este modo de gobierno, usaremos el término al que cada autor nos remita y así se reiniciaría el ciclo. Esto, en el caso en que se reinicie según los postulados de cada uno de nuestros pensadores.

No conocemos obra alguna que trate exclusivamente de la formas de gobierno en alguno de los periodos que abordaremos en la presente tesis, tampoco tenemos noticia de algún trabajo que verse sobre la anaciclosis; lo que sí hay es una obra de Norberto Bobbio llamada *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político* y en la cual nos hemos apoyado fuertemente y cuyo contenido presenta por separado a varios de los autores que aquí manejamos.

Tampoco debemos olvidar a Paolo Biscaretti di Ruffia con su *Introducción al Derecho Comparado* cuyo capítulo *Las formas de gobierno*, como su nombre indica, aborda las formas de gobierno dividiéndolas en cuatro grupos: democracia clásica, Estados socialistas, Estados absolutos y Estados en vías de desarrollo.

³ Recordemos que ἀριστος en griego es un superlativo que puede significar *mejor* económicamente o *mejor* en el sentido de óptimo o más capaz. En este caso se aplica, por extensión, el primer significado

El primer grupo engloba las diversas formas a las cuales nosotros hemos dado seis nombres diversos; para hacer esa reclasificación, Biscaretti esgrime sus razones las cuales no coinciden con las nuestras. Por lo que respecta a los otros tres grupos de Estados o formas de gobierno, actualmente ha caído en desuso esa nomenclatura desde hace más de diez años.

Biscaretti nos habla del recién mencionado Estado de democracia clásica u occidental, el Estado socialista, el Estado autoritario y *la peculiar situación de los Estados en vías de desarrollo de África, América Latina y Asia*, los cuales, continúa Biscaretti, *solo pueden insertarse con dificultad n los esquemas doctrinales antes mencionados, en virtud de que actúan en “dimensiones” temporales y ambientales absolutamente diversos.*⁴

Tanto Platón como Aristóteles, en sus respectivas obras, se preguntaban qué será lo mejor o lo óptimo para un tal tema a discutir, entre éstos se hallaba la política y, auxiliándose de la historia, definieron las mejores maneras de conducir un Estado y sus contrapartes.

Los autores estudiados ofrecen razones fundamentadas con la finalidad de conseguir el verdadero bien común y el ideal, para elegir sea uno u otro régimen. ¿En verdad existe ese Estado ideal o idóneo? ¿O sólo es un deseo? ¿Lo óptimo no es acaso algo utópico y que por esa razón algunos pensadores sólo se han enfocado a su búsqueda y no a su realización en la práctica? O por el contrario, en tanto que poseemos cierto bagaje de conocimientos, podemos formular un Estado donde el bien común sea opción viable e idónea. Nosotros optamos por esta última opción, sin embargo, no podemos olvidar que, siendo el hombre malvado por naturaleza, debe regírsele con cierta dureza para que no equivoque su fin último, el cual es el bien común.

⁴ Biscaretti di Ruffia, Paolo. *Introducción al Derecho Constitucional Comparado*, p. 51

Buscamos, asimismo, conocer y desarrollar los fundamentos de las formas de gobierno según cada uno de los autores estudiados, para saber qué métodos se usaron, porqué unos se concretaron y otros fracasaron y otros más cayeron en desuso; la forma en que se planteó la anaciclosis de las diversas formas de gobierno, en qué términos se formuló y qué lugar ocupa el gobierno mixto en cada autor y, por tanto, en su periodo histórico y social.

El gobierno mixto tiene como particularidad hacer convivir en su seno las mejores características de los mejores regímenes, es decir, monarquía, aristocracia y gobierno popular, cuyos fines son el bienestar de toda la población.

El Estado guiado por un gobierno mixto no lo entendemos como una república cuya cabeza sean tres cerebros, uno que gobierne, otro que haga leyes justas y otro que haga valer esas leyes, sino como un gobierno que posea una serie mínima de ministros y que su función sea mediar entre el poder regio, el dinero, el poder aristócrata y el poder que la multitud ejerce en virtud de su carácter mayoritario. De aquí se sigue que deseamos mostrar que dicho gobierno mixto no es igual a la división tripartita (ejecutivo, legislativo y judicial) que se utiliza actualmente en ciertas repúblicas.

También deseamos ampliar el conocimiento que se tiene sobre la anaciclosis, profundizar en la adquisición del saber sobre el tema, así como mostrar por qué es mejor tener certeza de ese ciclo para conducir al Estado en vez de dejar que las cosas sucedan de modo aleatorio y que los gobiernos se sucedan de modo indeterminado.

Sabemos bien que la anaciclosis no sigue siempre un mismo orden, pues cada autor proporciona un devenir diferente; también sabemos que tal sucesión no es en sí misma un sistema de gobierno, sino que, concomitantemente, vienen inmersos varios modos, los

cuales son auténticos sistemas de gobierno que tienen un principio, un fin y se suceden unos a otros.

Para lograr nuestro objetivo, se analizaron y comentaron los aspectos en los cuales cada pensador habla acerca de la anaciclosis y de las formas de gobierno. A partir de ahí se desarrollan una serie de temas y problemas con los cuales comienza nuestro trabajo reflexivo.

Tras unas breves *Consideraciones metodológicas* que tratan de las formas de gobierno como objeto de estudio de la filosofía política, aparece el primer capítulo, donde se estudia a Platón con el Estado ideal y las iniciales formas de gobierno. En el segundo capítulo, se hace lo propio con Aristóteles, el justo medio y la forma de gobierno mezclada. Enseguida se estudia al historiador Polibio con el primer uso de la palabra *anaciclosis*. Le sigue un largo cuarto capítulo, el cual abarca desde Cicerón hasta el fin de la Edad Media. Como quinto y último capítulo, vemos a Nicolás Maquiavelo, para quien las formas de gobierno son el principado y la república y es desde esta disyuntiva donde nos expone gran parte de su pensamiento acerca de nuestro tópico.

La anaciclosis, tema de estudio de la filosofía política *Consideraciones metodológicas*

Según señala D. D. Raphael, en sus *Problemas de filosofía política*, la filosofía social y política, aunque una incluye a la otra, son diferentes saberes. Se dice con frecuencia, señala Raphael, que *la filosofía social y política, tal y como la practicaban en el pasado los filósofos tradicionales, difiere del tipo científico de teoría en que es “normativa” en vez de “positiva”*. Lo que quiere decirse con esto es que la teoría científica se refiere a hechos positivos, a lo que ocurre en la realidad, mientras que la forma filosófica de la “teoría” es en realidad una doctrina, o una “ideología”, que establece “normas” o reglas ideales para la sociedad y su gobierno, diciéndonos cómo deberían ser las cosas, o qué deberíamos hacer.⁵

También señala que *la filosofía social y política representa una aplicación del modo de pensar filosófico a ideas acerca de la sociedad y el Estado*.⁶

La filosofía, al tratar de aclarar ideas generales, busca tres objetivos, señala Raphael: el análisis, la síntesis y el perfeccionamiento de conceptos:

Por análisis de conceptos, entiendo la especificación de sus elementos, a menudo a través de su definición. [...] Por síntesis de conceptos entiendo las conexiones lógicas que presenta un concepto con otro u otros [conceptos] [...] Por perfeccionamiento de un concepto entiendo aconsejar una determinada acepción o definición que incorpore claridad y coherencia. Raphael concluye diciendo que las tres tareas son paralelas.⁷

Raphael también señala que mientras la ciencia política explica cómo actúan los gobiernos y cómo se conducen las personas en busca de objetivos políticos reales, la

⁵ Raphael, D. D. *Problemas de filosofía política*, p. 13

⁶ *Ídem*

⁷ *Ibíd.*, pp. 22-23

filosofía política señala qué deberían hacer los gobiernos y cuáles deberían ser sus objetivos políticos⁸.

Filosofía política no es volver a los lugares comunes, sino innovar en ella, pues como dice Alfarabi⁹, la filosofía política *estudia también los modos y las habilidades de gobernar, y los medios que es preciso poner en práctica cuando se han convertido en ignorantes las ciudades, para que vuelvan a la primera situación.*

Por otro lado, Sheldon Wolin nos dice que la diferencia fundamental entre filosofía y filosofía política es de especialización y no de método¹⁰. El hacer de la filosofía política responde a la pregunta ¿qué características reúne un hecho para que se le pueda llamar político?¹¹ Otros problemas que el filósofo político se plantea son estos: ¿qué función cumplen el poder y la autoridad para defender la base de la vida social?, ¿qué exige el mantenimiento del orden a los integrantes de la sociedad, en cuanto a un código de civilidad?, ¿qué tipo de conocimiento necesitan gobernante y gobernados para que se mantenga la paz y la estabilidad?, así como cuáles son las fuentes del desorden y cómo pueden ser controladas¹². Wolin no dice que estas sean las únicas preguntas que debe hacerse un filósofo político, pero bástenos con estas para los fines de esta investigación.

A mediados del siglo XX la teoría política se consideraba en peligro de extinción; esto era la consecuencia del desarrollo de la ciencia política empírica de orientación positivista¹³.

⁸ *Ibíd.*, p. 27

⁹ Alfarabi. *Catálogo de las ciencias*. Tr. Ángel González Palencia. Ed. Debate. Madrid, 1953

¹⁰ Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva*, p. 12

¹¹ *Ibíd.*, p. 14

¹² *Ibíd.*, p. 18

¹³ V. Velasco, Ambrosio. *Introducción: Controversias sobre la identidad de la teoría política contemporánea en Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: filosofía, historia y tradición*, p. 6

Velasco Gómez nos transmite también en esta obra unas breves pero significativas líneas del pensamiento de Bernard Berelson, para quien la teoría política no constituye en sí misma un conocimiento objetivo.

*En los casos específicos que Berelson analiza, ejemplos de teorías políticas, como “la teoría política clásica de la democracia”, el resultado de la evaluación empírica es que esta teoría es falsa.*¹⁴

El acento debemos ponerlo en la necesidad de una virtud cívica, la cual no se cumple entre la mayoría de los ciudadanos de las democracias liberales poniendo el ejemplo norteamericano, en cuya población reina la apatía y la escasa participación en los asuntos públicos. Tras esta argumentación, Berelson concluye que las teorías clásicas de la democracia son falsas.

Lo que Berelson no toma en cuenta y Velasco destaca es que para el teórico político la conclusión no debe ser que la teoría clásica esté equivocada, sino que *la sociedad norteamericana no vive en un régimen democrático.*¹⁵

Por otro lado, Leo Strauss, según señala Ambrosio Velasco, considera que la teoría política es fundamentalmente filosofía política. Ese carácter filosófico surge del planteamiento de problemas como la naturaleza de la política, el mejor régimen y el bien común, entre otros tópicos. *Estos problemas se han planteado por todos los grandes autores de teoría política y cada uno de ellos ha propuesto soluciones determinadas con pretensiones de validez universal.*¹⁶

Conviene destacar también que Quentin Skinner considera que todo texto de teoría política se escribe con miras a influir en el clima ideológico-político de su tiempo y que

¹⁴ *Ibíd.*, p. 8

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibíd.*, p. 15

dichas teorías, en tanto ideologías, no son falsas o verdaderas, *sino efectivas o no para justificar, cuestionar o transformas las creencias, actitudes y valores dominantes*.¹⁷

Según vemos en *Teoría Política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuados?*, también de Ambrosio Velasco, al hablar del historicismo en Strauss, se destaca que toda filosofía política está vinculada a problemas particulares de su tiempo y que cada respuesta que se dé a los mismos sólo es válida para la época en la cual fueron formulados¹⁸.

Con la afirmación antes planteada, nosotros coincidimos sólo en una parte. Ejemplifiquémoslo: la respuesta a un problema planteado por Platón y la posible solución es válida para la época de Platón, pero si el problema surge en otras latitudes, puede tener la misma solución o también quizá exista otro método, pues el lugar y los tiempos variaron; no podemos aseverar tajantemente *mismo problema, misma solución*. Tampoco es válido decir que como ningún problema es similar a otro, la solución debe ser, por definición, diferente.

Más adelante, Velasco cita un fragmento de Strauss, el cual reproducimos: [...] *La tarea del historiador de las ideas es entender a los pensadores del pasado exactamente como ellos mismos se entendieron a sí mismos, o revitalizar su pensamiento de acuerdo con la propia interpretación de ellos. Si nosotros abandonamos esta meta, abandonamos el único criterio práctico de objetividad en la historia del pensamiento*.¹⁹

¿A dónde nos lleva esto? Coincidimos plenamente con Strauss en que no se debe sacar a un autor de su época; no es válido caer en anacronismos y transpolar épocas para hacer entrar por la fuerza una idea determinada.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 24

¹⁸ Velasco, Ambrosio. *Teoría Política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuados?*, p. 46

¹⁹ *Ibidem*.

También es pertinente señalar que la idea de anacronismo puede usarse en un sentido de puede significar “fuera de época”. Un ejemplo de esto puede ser que alguien crea que nosotros, al manejar autores clásicos, no estamos tomando en cuenta a los presentes o, peor aún, que queremos traer de manera irrespetuosa o irresponsable a nuestra época aquellos pensamientos sin tomar en cuenta la obvia diferencia temporal y espacial que hay entre la Antigua Grecia, Roma, Florencia y el Renacimiento y nuestros siglos XX y XXI.

Cambiando de tema, pero siguiendo el mismo texto de Ambrosio Velasco, leemos la siguiente aproximación a la filosofía política: *La filosofía política busca responder a cuestiones fundamentales de carácter normativo, pretendiendo alcanzar su validez universal más allá de las circunstancias particulares en las que el filósofo vivió. El problema fundamental de la filosofía política consiste en elucidar cuál es el mejor orden político, el mejor régimen político y cómo es posible establecerlo en condiciones particulares.*²⁰ Consideramos que estas líneas son muy acertadas y con las cuales estamos de acuerdo; no podemos, al hablar de pensadores clásicos, traerlos a nuestro momento, abusar del lenguaje y hacerlos hablar en nuestros términos.

La filosofía política demuestra, además, cuántas cosas integran la fuerza real buena, pues unas son las ciencias especulativas y prácticas, y ellas tienen una fuerza adjunta, resultante de la práctica tenida durante la repetición de los actos en las ciudades y colectividades, y ellas es la fuerza por cuyo respecto se invierten las leyes con las cuales son posibles las acciones, hábitos y costumbres según cada tribu, cada ciudad o cada

²⁰ *Ibíd.*, p. 31

pueblo, y según cada condición o accidente. La filosofía política también nos enseña qué es lo que conviene hacer para que no se interrumpa el gobierno de los reyes²¹.

Por último, queremos transmitir la definición más breve pero no por eso la menos importante de lo que es la filosofía política y de lo que estudia. Esta definición la encontramos en la *Teoría del Estado* de Francisco Porrúa Pérez.

*La Filosofía política estudia el fenómeno de esta índole con objeto de obtener un conocimiento filosófico del mismo. La Filosofía política trata de llegar al conocimiento de la esencia misma de los hechos políticos; para ello investiga las causas eficientes primeras y finales últimas del fenómeno político e igualmente procura desentrañar el objeto de los hechos políticos y su justificación esencial.*²²

La filosofía política -continúa Porrúa- se subdivide en algunas de las más conocidas ramas de la filosofía: *Epistemología política o Teoría del conocimiento político; Ontología política o Teoría del ser político y de sus atributos y relaciones, Ética política, enfocada hacia el conocimiento de los fines últimos que trata de obtener la comunidad política, y Axiología política dirigida hacia el estudio de los valores que ha de poseer la sociedad política para su justificación.*

Más allá de que se pueda discrepar o concordar con Porrúa, consideramos que ésta es una de las definiciones más acertadas y menos comprometidas con alguna de las diversas corrientes que se dan dentro de este saber. Queda entonces resuelto que no es el nuestro un enfoque anacrónico del pensamiento clásico y que la anaciclosis es un tema de filosofía política. *QED.*

²¹ Estas ideas las tomamos básicamente de Zeraoui, Zinedine. *Crítica al pensamiento eurocentrista: Los aportes de la ciencia islámica*. En *Reflexiones teórico-metodológicas en la ciencia política*, Iztapalapa 57, Julio-Diciembre, 2004 y de lo que aparecerá en el IV capítulo

²² Porrúa Pérez, Francisco. *Teoría del Estado*, p. 23

CAPÍTULO I

Platón de Atenas: el Estado ideal y las iniciales formas de gobierno

*Los que sirven a la patria, deben servirla sin recibir presentes,
no debe haber ningún pretexto ni ha de alabarse ninguna afirmación de que hay que
recibir regalos por los buenos hechos, pero no por los malos, pues no es fácil conocer y,
conociendo, persistir en la buena determinación, sino que lo más seguro es escuchar y
obedecer a la ley de que no hay que hacer ningún servicio por las recompensas.
El que no obedezca, muera sin más, si es encontrado culpable en el proceso.
Platón, Leyes. XII, 955c-d*

En toda la obra de Aristocles, mejor conocido como Platón de Atenas (428/427-347)²³ encontramos diseminado su pensamiento político, pero en las *Leyes*, el *Político* y en la *República*, le dedica a ese tema su mayor atención siendo en esta última donde Platón expone la mayor parte de sus ideas políticas.

La *República*, la mayor obra política de nuestro autor, trata la cuestión de la justicia y de las preguntas qué es un Estado justo y quién es un individuo justo²⁴.

En la *Introducción* de Conrado Eggers Lan²⁵ a la *República*, vemos cómo distingue cinco secciones en su composición. La que integra el libro I, el cual constituye un diálogo en sí mismo sobre la justicia; otra que comprende del libro II al IV, donde Platón traza su proyecto político; la sección más estrictamente filosófica -señala Eggers- se halla entre los libros V y VII, mientras que la cuarta sección la conforman los libros VIII y IX, en los que expone los diversos tipos de constituciones políticas viables, con su posible origen y su respectivo desenlace y es en esta en la que nos centraremos. Hay una última sección

²³ Gamba, Rafael. *Historia sencilla de la filosofía*, Ed. Rialp. Madrid, 1965, p 64 y Kramsky, Carlos. *Perennidad de la filosofía política de Platón*, s/ed. México. 2001, p. 10. Parece que no hay un acuerdo acerca del año de nacimiento de Platón.

²⁴ Cfr. www.monografias.com/trabajos5/platon2/platon2.shtml#poli

²⁵ Eggers Lan, Conrado. *Introducción en PLATÓN, República*. Ed. Gredos. Madrid, 2000, p. 11-12

conformada por el libro X, en la que trata sobre la poesía y las recompensas que recibe el hombre justo en el Estado ideal.

Por otra parte, Carlos Kramsky²⁶ señala que en Platón tenemos una primera sistematización distinguiéndose entre ciertas virtudes innatas y otras adquiridas. De las grandes aportaciones de Platón está su fundamentación ontológica relacionando virtud y entidad, dando firmeza a aquélla, anclando al ente humano con la dialéctica.

Platón aborda la virtud como armonía para la vida humana, salud del alma, purificación, y culmina entendiéndola como imitación de Dios²⁷. Platón -continúa Kramsky- divide las virtudes en Intelectuales y Morales. *Prudencia, conocimiento, conocimiento intelectual, ciencia, sabiduría, comprensión y buen consejo* corresponden al primer grupo; *justicia, templanza, valor, dominio de sí, piedad, buen humor, magnificencia y arte*, a las virtudes morales²⁸.

En la *República*, sostiene Kramsky, se encuentra la mejor explicación de las virtudes sólidamente fincadas en la naturaleza humana, así como en las partes del alma, en el individuo y en la comunidad política.

*Al investigar la justicia y buscar un modelo mayor donde localizarla, la polis, Platón encuentra que los componentes de la comunidad reflejan las diversas virtudes básicas: la prudencia los guardianes, el valor en los militares y la templanza en todos; lo que permite la unión y, al mismo tiempo, que ninguno invada las funciones ajenas y sólo se avoque a las propias, es la justicia.*²⁹

²⁶ Kramsky, C., *Op. Cit.*, p. 79

²⁷ En este punto, discrepamos de Kramsky; Platón es anterior a Cristo y es anacrónico hacerlo hablar de Dios [con mayúscula inicial] por tratarse de alguien posterior

²⁸ *Id.*, p. 80

²⁹ *Ibidem.*

Según Platón, cuando cada uno de los individuos no se puede autoabastecer, cuando necesita diversas cosas; cuando un hombre se asocia con otro por necesidad y se congregan en una sola morada para ayudarse, entonces, a este alojamiento común se le da el nombre de *πολις* o Estado.

-Pues bien -dije-, según estimo, el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas que es otro el origen de la fundación del Estado?

-No

-En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento el nombre de 'Estado'?

-Claro que sí.³⁰

Dicho Estado y sus habitantes tienen necesidades, siendo la primera de éstas la alimentación, de ahí se sigue la necesidad de vivienda y vestimenta, sin embargo -dice nuestro filósofo- para que el Estado satisfaga esas necesidades, requiere, cuando menos, de cuatro o cinco habitantes: el que labre, el que construya, uno que teja, el zapatero y cualquier otro de los que asisten en lo concerniente al cuerpo. De este modo se va ampliando la población³¹.

En II 371e, la mención que hace Platón acerca de la fundación del Estado no es, hasta este punto del diálogo, el punto medular del texto, salió al tema porque Sócrates y Adimanto estaban buscando qué era la justicia y lo ejemplificaron con la fundación del Estado. Después de abordar este tópico, regresa la conversación al aparente origen.

-En tal caso, Adimanto, nuestro Estado ha crecido como para ser perfecto.

-Probablemente.

³⁰ Platón, *República* II, 369b-c

³¹ *Ibíd.*, II, 369d

-¿Cómo se hallará en él la justicia y la injusticia? ¿Y con cuál de los hombres que hemos considerado sobrevienen?

-No me doy cuenta, Sócrates -contestó Adimanto- A no ser que sobrevenga en el trato de unos con otros.³²

Entonces empieza la descripción de ese Estado, el Estado ideal para, posteriormente, describir cómo es el Estado afebrado, el Estado con ciertos lujos innecesarios, pues el primer Estado descrito no tiene lujos sino lo estrictamente necesario para sobrevivir.

[Antes de esta línea, se hablaba de los festines que, moderadamente, se darían]. *Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra [...]*

[Habla Glaucón] *-Parece que les das festines con pan seco.*

-Es verdad -respondí-, me olvidaba que también tendrán condimentos. Pero es obvio que cocinarán con sal, oliva y queso, y hervirán con cebolla y legumbres como las que se hierven en el campo. Y a manera de postre les serviremos higos, garbanzos y habas, así como bayas de mirto y bellotas que tostarán al fuego, bebiendo moderadamente. De este modo, pasarán la vida en paz y con salud, y sería natural que lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante.

Y él replicó

-Si organizas un Estado de cerdos, Sócrates, ¿les darías de comer otras cosas que esas?

-Pero entonces, ¿qué es necesario hacer Glaucón? -inquirí.

-Lo que se acostumbra -respondió-: que la gente se recueste en camas, pienso, para no sufrir molestias, y coman sobre mesas manjares y postres como los que se dispone actualmente.

-Ah, ya comprendo -dije-. No se trata meramente de examinar cómo nace un Estado, sino también cómo nace un Estado lujoso. Tal vez no está mal lo que sugieres; pues al estudiar un Estado de esta índole probablemente percibamos cómo echan raíces en los Estados la justicia y la injusticia. A mí me parece que el verdadero Estado -el Estado sano, por así decirlo- es el que hemos descrito; pero si vosotros queréis, estudiaremos también el Estado afebrado; nada lo impide.³³

³² *Ibíd.*, II, 371e

³³ *Ibíd.* II, 372c-e

Como acabamos de ver, Platón estructura el Estado ideal. Ese Estado se compone de tres clases. La estructura económica del Estado reposa en la clase de los comerciantes. La seguridad recae en los guerreros, mientras que el liderazgo político es asumido por los reyes filósofos, de quienes hablaremos más adelante.

En dicho Estado no debe haber ni ricos ni pobres; estará preparado para la guerra y la educación será primordial. Las virtudes tradicionales griegas se asocian con la estructura de clase del Estado ideal, pues deberá poseer esas virtudes. A la clase gobernante le corresponde la sabiduría o σοφία, la moderación o templanza [σωφροσύνη] será propia de los artesanos y mientras que la valentía o ανδρεία corresponderá a la clase militar. La cuarta virtud es la justicia [δικη] la cual caracteriza a la sociedad en su conjunto. El Estado justo es aquel en donde cada clase debe llevar a cabo su propia función sin entrar en las actividades de las demás clases³⁴.

Todos los Estados reales, en diferente grado, son corruptos; el Estado ideal es solo uno; dado que es una la forma de la virtud e infinitas las del vicio³⁵; hay cinco modos o formas de gobierno, señala Platón y considera que hay tantos tipos de gobierno como de alma u hombre. El primer modo [descrito en IV 445c-d]³⁶ se llamará monarquía o aristocracia. Si quien gobierne fuere uno, recibirá el primer nombre; si fuesen varios, se les dará el segundo. Esto en lo tratante a la *República*, sin embargo, Kramsky plantea que el origen de las formas de gobierno o ciclos históricos, está únicamente en las *Leyes* y en la

³⁴ V. www.monografias.com/trabajos5/platon2/platon2.shtml#poli y Larroyo, Francisco *Introducción en Platón, Diálogos*, Ed. Porrúa. México, 1976 p. XXII

³⁵ Platón, *República* VIII 445c

³⁶ Aquí es donde Platón empieza a enumerar las dos primeras formas de gobierno [monarquía/aristocracia] que terminan siendo solo una. Aquí empieza a hablar de la rotación de las formas de gobierno, pero como veremos, ese tema lo toca a fondo en el libro VIII

*Carta VII*³⁷; consideramos que Platón habla de las formas de gobierno en todas estas obras y no es justo tratar de reducir su pensamiento a un solo texto.

Digo que el modo de gobierno que hemos descrito es uno, pero podría llamarse con dos nombres. Así, si entre los gobernantes, surge uno que se destaca de los demás, lo llamaremos 'monarquía', mientras que, en caso de que sean varios, 'aristocracia'.³⁸

Y cuando Sócrates se proponía describir los otros modos de gobierno, Polemarco y Adimanto lo interrumpen y lo hacen hablar acerca de la comunidad de mujeres y niños, pero en este tema no profundizaremos por alejarse de nuestra investigación.

En el libro VIII, donde Platón retoma el tema pendiente, describe minuciosamente las formas de gobierno. Inicia así:

Bien. Hemos convenido, Glaucón, que el Estado que haya de alcanzar la más elevada forma de gobierno debe contar con la comunidad de las mujeres, la comunidad de los hijos, y la educación íntegra debe ser común, del mismo modo que las ocupaciones en común, tanto en la guerra como en la paz, y sus reyes han de ser los que se hayan acreditado como los mejores respecto de la filosofía y respecto de la guerra.³⁹

Esto por lo que respecta al Estado ideal, pero dado que es inasequible, veremos el mejor modo de aproximarnos. El modo de gobierno que es elogiado por muchos, como el llevado a cabo en Creta y Lacedemonia, se le llamará timocracia, al segundo en recibir vítores es la denominada oligarquía, la cual -Platón nos lo señala- es un régimen cargado de abundantes males. A este régimen, le sigue la democracia y a ésta, la tiranía, la cual es el peor de todos los regímenes y última enfermedad del Estado⁴⁰.

³⁷ Kramsky, *Op. Cit.*, p. 191

³⁸ Platón, *Op. Cit.*, IV, 445d

³⁹ *Ibid.*, VIII, 543a

⁴⁰ *Ibid.*, VIII, 544c

Carlos Kramsky nos dice que en las *Leyes* el quehacer político *consiste en ocuparse de uniones matrimoniales, nacimientos, crianzas y toda educación, placeres, dolores, pasiones, el amor, reprender y alabar las conductas, atender las cóleras, los miedos, las turbaciones, las desgracias, las bienandanzas, las enfermedades, la guerra, la pobreza y la hartura, lo bueno y lo malo, las ganancias, los gastos, las diversas sociedades, la justicia y la injusticia, las honras y las penas, la obediencia a las leyes, los entierros... todo ello regido por la razón y acorde a la adecuada jerarquía de los bienes.*⁴¹

Nosotros, al igual que Bobbio, vemos en la *República* una descripción de la república ideal cuyo fin es la realización de la justicia, la cual se entiende como atribuir a cada quien la tarea que le compete de acuerdo con sus aptitudes. Esta república se conforma de tres clases de hombres: los gobernantes-filósofos, los guerreros y los que se dedican a trabajos productivos. El Estado recién descrito no ha existido⁴².

A continuación, iniciaremos la descripción minuciosa del devenir de los diversos modos de gobierno que ofrece Platón:

En la rotación de gobiernos o anaciclosis⁴³ que Platón nos presenta en el libro VIII de la *República* comienza hablando de la timocracia, régimen intermedio entre la aristocracia y la oligarquía, que como vimos, es el llevado en Esparta.

El Estado espartano lleva un modo de gobierno intermedio, pero no mixto. Esto hay que tomarlo muy en cuenta para no caer en equívocos interpretativos con respecto a Platón,

⁴¹ Kramsky, *Op. Cit.*, p. 193-194. Aunque estos tópicos son vistos en las *Leyes*, esta obra platónica no se reduce solo a ese tema

⁴² De ahí que consideremos a este diálogo como la primera utopía. V. Platón, *Op. Cit.*, IX, 592a, Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, p. 211 y Rubio Carracedo, José. *Paradigmas de la política*, p. 84

⁴³ Nuestro filósofo no utiliza esa palabra, pero nos hemos tomado la libertad de traer el mismo término que Polibio utiliza en sus *Historias*; cabe señalar que Platón en la *Carta VII*, 326d dice “rotación de gobiernos” al referirse a las crisis políticas de los italianos

aunque tenemos que tomar en cuenta que la tradición nos lega que los lacedemonios tenían un gobierno mixto⁴⁴.

Platón da por obvio que todo régimen político se transforma debido a que la armonía entre gobernados y gobernantes se extingue y como quienes tienen el poder se distancian de sus gobernados, es poco probable que se reanude el orden.

Decimos junto a Bobbio que dentro de los gobiernos hay dos tipos de discordia: la que nace dentro del gobierno y la que surge entre el gobierno y el pueblo. Del primer tipo son las que llevan de la aristocracia a la timocracia y de ésta a la oligarquía, mientras que en las del segundo tipo se encuentra la que genera el cambio entre oligarquía y democracia⁴⁵, pero eso lo veremos más adelante y a detalle.

Al examinar las cuatro formas de gobierno (defectuosas todas) y partiendo del hecho de que todo lo generado es corruptible, entendemos que la aristocracia no está exenta de esta ley, pues la primera forma pervertida, que es la timocracia, *surge directamente de la desintegración del Estado ideal*;⁴⁶ pues aún siendo los aristócratas gente sabia, no lograrán controlar la fecundidad y la esterilidad por medio del cálculo, sino que les pasará inadvertido y procrearán en momentos no propicios; los hijos nacidos en esas épocas serán los timocráticos; esto sucederá porque los aristócratas no siguieron al *Gran Número* o

⁴⁴ Entre los autores que destacan la trascendencia del gobierno mixto en Esparta podemos mencionar a Polibio y a Maquiavelo, ambos tratados en la presente tesis

⁴⁵ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 29

⁴⁶ Pokrovski, VS et all. *Historia de las ideas políticas*, p. 63

Número Nupcial (12 960 000)⁴⁷; así se inicia la revolución cíclica en la *República* de Platón⁴⁸.

Al ser la timocracia un régimen intermedio⁴⁹, imitará a los dos que la circundan, pero mantendrá ciertas particularidades, he ahí un ejemplo de que no se trata de un régimen mixto, pues un gobierno mixto no imita, sino que adopta las mejores cosas de todos los regímenes para hacer un gobierno sólido con miras al bien común. En lo que respecta al honor al gobernante, que la clase guerrera se abstenga de la agricultura, las artes manuales, las actividades lucrativas, practicar la gimnasia y las actividades militares; así imitará a la aristocracia⁵⁰. En lo tratante a no llevar hombres sabios al gobierno [dado que carece de éstos] y en que los hombres estarán más aptos para la guerra y que estarán más deseosos de riqueza, así como su reverencia exacerbada al oro, su avaricia y el ser derrochadores, imitarán a la oligarquía.⁵¹

Antes de pasar al estudio de la oligarquía, valdría la pena recordar que en *Leyes* 691d-692a, dice Kramsky⁵², se menciona que *un dios, protector de los lacedemonios, previniendo cuanto había de suceder, en lugar de un monarca único produjo una doble línea de reyes y de este modo, controló el poder dentro de la medida. Después, un hombre divino, con la prudencia de la vejez hizo la potestad de los veintiocho ancianos igual en*

⁴⁷ Esta cantidad es el Gran Año o número perfecto que aparece en PLATÓN, *Timeo* 39d que es cuando todos los astros coinciden alineados en su punto de partida la cual duraba 36 mil años; Si tomamos en cuenta que la duración del año era de 360 días [Cfr. Platón, *Leyes*, 758b] entonces, tras multiplicar, resulta 12'960,000 [doce millones novecientos sesenta mil]. Cfr. las notas 7-11 de la traducción de Eggers Lan del libro VIII de la *República*

⁴⁸ Platón. *Op. Cit.*, VIII, 546b-e

⁴⁹ V nuestra página 23

⁵⁰ Platón. *Op. Cit.*, VIII 547d

⁵¹ *Ibid.*, VIII 548a

⁵² Kramsky, *Op. Cit.*, p. 202

*voto a la de los reyes en los asuntos capitales. Un tercer salvador implementó el poder de los éforos; con este gobierno, surgido de la mezcla de elementos, Esparta se salvó.*⁵³

Esto significa -continúa Kramsky- que no hay que establecer poderes grandes o absolutos; la ciudad debe gozar de libertad, ser sensata y estar en paz consigo misma y es el legislador quien debe estar pendiente de eso. Creemos que el acento hay que ponerlo en el gobierno mixto y en la timarquía. Ya sabemos que la timarquía no es un gobierno mixto, pero como se verá en los capítulos venideros, Esparta se ha tomado como modelo de magnificencia por la duración y estabilidad de su legislación, la cual es un gobierno mixto y no, como menciona Platón, una timarquía.

Volviendo a la *República*, oligarquía se llama al régimen basado en la tasación de la fortuna. En este régimen mandan los ricos y los pobres no participan del gobierno⁵⁴. Los oligarcas, derrochadores, hallarán diversos modos de gastar el dinero, lo perderán, irán en busca de más riquezas y al obtenerla, seguirán derrochándola. Los hombres que celebran y admiran al rico, serán quienes lleven al poder al oligarca.

Platón también señala que cuanto más se venere en un Estado la riqueza y a los hombres ricos, en menor estima se encontrarán la excelencia y los hombres buenos⁵⁵.

La oligarquía fija una cierta cantidad de dinero, donde más y mejor se haya impuesto el régimen, será más alta la tasa y donde menos se haya arraigado, la cantidad de dinero será menor. Prohibirán participar en el gobierno a aquellos cuya fortuna no llegue a

⁵³ Kramsky no nos dice de qué se salvó, nosotros creemos que se refiere a que, tras esas leyes, Esparta no cayó en la desgracia de sufrir diversos cambios en su formas de gobierno adoptando sólo una, *sc.*: la mixta

⁵⁴ Platón. *Op. Cit.*, 550c-d

⁵⁵ Aquí nuestro filósofo señala que la riqueza económica y la maldad espiritual están unidas, mientras que, por otro lado, la excelencia y la bondad también lo están

la cantidad estipulada implantando así los límites del régimen, Todo esto lo harán cumplir ya sea instituyendo mediante el miedo una constitución o por la fuerza de las armas⁵⁶.

En VIII 551c, Platón nos da el siguiente ejemplo que ilustra una situación caótica en el seno de una oligarquía: es una nave que va a ser puesta en circulación. ¿Quién guiará? ¿El adinerado o el pobre? En un gobierno oligarca, la nave sería guiada por el adinerado, aunque lo sensato sería que la condujese quien supiera del arte de conducir naves, independientemente de su poder económico.

En un caso en apariencia simple como el ilustrado, podemos darnos cuenta de cuán grave podría ser la situación de un Estado que estuviera en manos de ese tipo de gobernantes; necesariamente sería un Estado doble (no único) pues dos facciones convivirían en el mismo lugar; sería *un* Estado de ricos y *otro* Estado de pobres donde mientras uno venda todo y haya otro que se lo compre, el primero quedará en calidad de mendigo y el otro verá ilimitadamente acrecentada su fortuna, se volverá derrochador y ese tipo de habitantes no le convienen al Estado. Estos puntos que acabamos de ver, se dan por mala crianza, mala educación y por la constitución que dicho régimen tiene⁵⁷.

Siguiendo el orden que Platón nos proporciona de las formas de gobierno, ahora corresponde exponer la democracia. El tránsito de la oligarquía a la democracia se da por la codicia insaciable, por el desmedido deseo de llegar a ser lo más rico posible. Siendo así, la parte pobre del Estado anhelará riqueza y armará una revolución mientras que los adinerados harán como si no pasara nada y su ambición será más grande cada día.

⁵⁶ Platón. *Op. Cit.*, VIII, 551b. Platón no dice cuál sería una mínima aproximación a la cantidad límite para poder participar o quedar excluido en un gobierno oligarca, pues en cada oligarquía la cantidad debe de variar, pues no todos los Estados tienen los mismos medios para acrecentar su fortuna y después dilapidarla

⁵⁷ *Ibid*, VIII, 552e

En esta revolución, nos dice Platón, los pobres vencerán ya que los ricos, al estar acostumbrados a las comodidades, no sabrán estar en un campo de batalla y serán fácilmente derrotados.

La democracia surge entonces cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan o destierran y hacen partícipes a los demás del gobierno. En este Estado, la libertad abunda, sobre todo la de palabra y la de acción. En la democracia los ciudadanos son libres y cada uno hace lo que le plazca⁵⁸.

En la democracia se destaca la libertad y debido a esto, se da una diversidad de constituciones. También por esa gran libertad, se da el caso de carecer de obligación de gobernar, tampoco se está obligado a obedecer ni de guardar la paz o hacer la guerra. Platón presume que este es un régimen *divino y delicioso*.⁵⁹ Asimismo reconoce que la democracia es sólo momentánea.

Con respecto a la impartición de justicia y dada la libertad de la que hemos hablado, los hombres juzgados tienen una grandiosa tranquilidad. Veamos por qué:

*-Bien, ¿no es exquisita la tranquilidad de algunos hombres tras haber sido juzgados? ¿O no has visto aún en un régimen de esa índole a hombres condenados a muerte o al exilio, que no por eso dejan de quedarse y dar vueltas en medio de la gente, y que, como si nadie se preocupara por ellos o siquiera los viese, se pasean como si fueran héroes?
- Sí que he visto, y muchos.*⁶⁰

Viendo este párrafo, surge una gran duda, ¿acaso Sócrates pudo en verdad huir, como se señala en el *Fedón*? ¿O era acaso tan justo este hombre, como Fedón le dice a

⁵⁸ *Ibíd.* VIII 557b

⁵⁹ Puede verse en estas líneas algo de ironía, una característica de nuestro filósofo

⁶⁰ *Ibíd.* VIII558a

Equócrates⁶¹ al narrarle los últimos momentos de la vida del maestro, que prefirió padecer la injusticia que cometerla y fugarse?

Rubio Carracedo, al hablar del *Político* trae a discusión un tema del *Fedón* y de la *República*, sc., la condena de Sócrates. Rubio Carracedo nos dice que *el juicio y condena de Sócrates planea en la profunda ironía de sus palabras: [las de Platón] quien se atreve a exigir una justificación racional de las leyes escritas “muestra con ello su menosprecio de las leyes” y debe castigársele a la última pena, “pues nadie tiene nunca derecho a ser más sabio que las leyes”*.⁶²

Es completamente cierto lo señalado por Rubio, nadie puede estar por encima de las leyes, pero este planteamiento platónico de la superioridad de la ley escrita es irónico; sería bastante absurdo creer que Platón justifica la condena de Sócrates, al contrario, se rebela ante eso y ante la democracia ateniense.

Es tal la libertad que se vive en la democracia, que Platón -dice Leo Strauss-⁶³ se hizo de ese desenfreno al hablar del régimen que no tolera límites. Uno podría pensar que es muy fácil sublevarse contra el Estado; Sócrates pudo hacerlo, pero prefirió -era, como hemos visto, tan respetuoso de las instituciones- morir obedeciendo antes que huir o rebelarse.

*Platón escribe, comenta Strauss, como si la democracia ateniense no hubiera ejecutado a Sócrates y Sócrates habla como si la democracia ateniense no hubiese caído en una orgía de sangrienta persecución de culpables e inocentes por igual.*⁶⁴

⁶¹ Platón, *Fedón*, 118c

⁶² Rubio Carracedo, José. *Op. Cit.*, p. 101

⁶³ Strauss, Leo. *Platón* en Strauss, L. y Cropsey, J. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA, p. 73

⁶⁴ *Ibidem*

Con esto, Strauss puede hacernos pensar cómo es grande la libertad de la democracia, que sus habitantes pueden, incluso, ignorar o fingir que ignoran los problemas del Estado sin que algo varíe. Strauss enfatiza que tanto Platón como Sócrates⁶⁵ actúan como si todo estuviera en orden en Grecia y desarrollan con toda libertad sus ideas.

En la democracia, nos dice Platón, uno puede hacer cualquier cantidad de tropelías con cierta libertad, pues siendo éste un régimen donde la prohibición prácticamente no existe, se pisotearán los principios fundamentales que Platón señaló al inicio de la obra y se seguirá fielmente a quien diga ser amigo del pueblo; noble régimen sea este, señala nuestro autor en 558c con esa ironía a veces imperceptible, pero siempre presente en su obra.

Strauss se cuestiona porqué Sócrates no le asignó a la democracia el lugar más alto; porqué no la consideró como la mejor forma de gobierno. La pregunta parece tener cierta coherencia; la democracia es un Estado donde la libertad es lo máspreciado y en donde todos la poseen casi en igual medida, sin embargo -y Platón lo dice- en la democracia hay, como en cualquier régimen imperfecto y humano, riesgo inminente de corrupción. Dado lo anterior, podemos pensar inclusive que la monarquía o la aristocracia no sean lo mejor sino que son los más difíciles de corromper.

Nos queda por exponer a la tiranía. Platón, continuando en tonalidades burlonas, nos invita a seguir en sus pesquisas e indica:

*Lo que resta describir ahora es el más bello régimen político y el más bello hombre: la tiranía y el tirano.*⁶⁶

No hay régimen alguno que no decaiga por llevar al exceso sus principios. Recordemos el caso de la oligarquía, la cual fue instituida para obtener riqueza; el deseo insaciable de riqueza y el lucro, han sido su perdición. La libertad, su exagerado modo de

⁶⁵ El Sócrates platónico

⁶⁶ Platón, *República*. VIII 562a

ejergerla y el descuido de las demás cosas, hizo que la democracia se alterara y predispuso al Estado a necesitar la tiranía.

Según nuestro autor, la tiranía se vuelve una necesidad tras el estado casi libertino que guarda la región. En un Estado donde a los gobernantes puede calificárseles como gente sin valor o como criminales u oligarcas, según la óptica; donde los extranjeros son vistos como iguales a los nativos y la libertad avanza en todas direcciones, es entonces cuando se llega a un estado de licencia o anarquía y para poder frenar tanto desorden es necesario instaurar la mayor y más salvaje esclavitud, la tiranía.

Ese momento de anarquía consideramos que podría llamarse un régimen más; la democracia, al ser tan libre y carecer de freno, deviene en el régimen anárquico, en el cual todos los excesos se ven cristalizados y a la orden del día⁶⁷.

Platón nos señala que con frecuencia, el pueblo no está dispuesto a obedecer si no es invitado al poder, entonces participará de éste mientras le sea posible. El gobierno quitará posesiones a los aristócratas y las repartirá entre el pueblo, los recién desposeídos se defenderán y serán acusados de oligarcas y de conspirar contra el pueblo; tras ver al pueblo enardecido, en verdad se tornarán oligarcas, habrá pugnas de unos contra otros y para suavizar la situación, el pueblo pondrá a la cabeza un individuo al cual alimentará y hará crecer en grandeza y será el líder de la región.

Como líder, tendrá diversas prerrogativas, pero si no se abstiene de sangre, goza de entrañas descuartizadas y lleva con falsas acusaciones al tribunal, al paredón o al destierro y será forzoso que perezca a manos de sus adversarios o que se vuelva tirano.

⁶⁷ Consideramos que cuando la anarquía se hace presente, no hay necesariamente un cambio de mandatario, como sucede en el resto de los regímenes, pero después de un gobierno acéfalo, es necesaria una mano firme que lo guíe para tratar de hacerlo volver al orden

Como consecuencia del apoyo popular por sus primeras acciones, este líder pedirá del pueblo una custodia personal y se la darán. Por otro lado, cuando el que posee riquezas ve esta situación, se opone y al ser declarado ‘enemigo del pueblo’, huirá, pues, como nos dice Platón, *no se queda ni tiene vergüenza de ser cobarde*.⁶⁸

Durante el primer momento de su mandato, sonreirá y saludará a todos, negará ser tirano, hará promesas, repartirá tierras y aparentará tener modales amables y suaves, se reconciliará con algunos enemigos, a otros los exterminará y promoverá guerras y al hacer que el pueblo pague impuestos de guerra, se empobrecerá, sin embargo, estará forzado a estar en constantes choques. A consecuencia de esto, el gobernante será odiado; eliminará a quienes lo critiquen independientemente si se trata de amigos o enemigos y esto, Platón señala de manera irónica, purificará al Estado⁶⁹.

Como ya no habrá en el Estado quién cuide del tirano de manera altruista, él buscará protección y la hallará en extranjeros a sueldo o en esclavos del propio país. Entre las características de este personaje estarán el parricidio y el mal cuidado que guarde a la vejez⁷⁰.

De todo lo anterior podemos decir junto a Platón, que no hay Estado mejor ni más feliz que el ideal⁷¹. Cabe señalar que la anaclosis platónica no es algo circular, sino lineal, que la tiranía es el fin de esa recta que inició con la monarquía o aristocracia.

En el resto del libro IX, se destaca la superioridad de la justicia sobre la injusticia, mientras que en el libro X, Platón desdeña a la poesía por falsa, mientras que la

⁶⁸ Platón, *Op. Cit.* VIII, 566c. Platón cita un oráculo que a su vez, citó Heródoto. *Historias* I, 55

⁶⁹ *Ibid.* VIII, 567c

⁷⁰ *Ibid.* VIII, 567d-e y 569b-c

⁷¹ *Ibid.* IX, 576e

inmortalidad del alma queda reafirmada como lo hizo en el *Menón*, sin embargo no ahondaremos en estos tópicos por alejarse de nuestros fines.

Norberto Bobbio señala⁷² que para Platón, la primera distinción de las formas de gobierno nace de la respuesta a la pregunta *¿quién gobierna?* El hombre aristócrata gobierna en una aristocracia, el oligarca, una oligarquía y así sucesivamente y cada forma de gobierno es señalada junto al hombre por su pasión dominante; para el timocrático, la ambición y el deseo de honor; para el oligarca, el ansia de riqueza; en lo tratante al hombre democrático, es el deseo inmoderado de libertad⁷³ mientras que al tirano le corresponde la violencia.

Dice Bobbio que la tipología de las formas de gobierno en Platón se basa sólo en formas malas y ninguna buena, pero según nuestra lectura consideramos un poco exagerada la postura del autor italiano, pues desde el libro I al VII de la *República* lo hallamos plagado de los pormenores del Estado ideal y únicamente en los libros VIII y IX analiza las formas negativas y retoma el tema del Estado ideal en el libro X.⁷⁴

Coincidimos con Bobbio cuando señala que la representación tradicional, el devenir es ascendente y descendente y que en el caso platónico, el devenir es solo descendente (de la menos mala a la pésima en absoluto) y no hay un ascenso.

Bobbio hace notar que en la *República* podríamos creer que le faltan dos formas tradicionales de gobierno, sin embargo, Platón las pone a la par y las atribuye a la constitución ideal⁷⁵. En la *República* las formas de gobierno también son seis, aunque dos (monarquía y aristocracia) aparezcan como sinónimas.

⁷² Bobbio, Norberto, *Op. Cit.*, p. 24

⁷³ Esta libertad se vuelve libertinaje y surge la anarquía

⁷⁴ V *supra* p. 17 y 18

⁷⁵ Platón. *Op. Cit.*, IV 445d y Bobbio, *Op. Cit.*, p. 23

Aparte de lo anteriormente dicho, el cambio de regímenes se da a la par del cambio generacional⁷⁶; este cambio, que es necesario, ocurre de modo rápido y fatal, pues va de lo malo a lo peor.

Por otro lado, el contenido político de la *República*, señala Rubén Salazar Mallén⁷⁷, es el degenere de la forma más próxima al Estado ideal, hasta la más lejana y la más corrupta, o sea la tiranía.

Salazar Mallén no cree que se trate de una utopía⁷⁸, sino un escrito moralista; la *República* fue concebida para ser un modelo ideal, inasible, ajeno a la realización histórica, pero digno de ser presentado como una meta⁷⁹.

Platón, dice Kramsky, emplea varios criterios para clasificar las formas de gobierno (Politeias); en ocasiones usa el criterio meramente cronológico (su aparición en el tiempo), otras veces acude al criterio de la virtud, otras, a la cercanía del ideal, la cantidad de gobernantes o el respeto o la desobediencia a las leyes⁸⁰.

El diálogo titulado el *Político* no se aleja mucho de lo señalado en la *República* con respecto al tema de las formas de gobierno, pero esas diferencias que distinguen ambas obras, merecen que nos ocupemos de ciertos párrafos.

Cornelius Castoriadis asevera que en el *Político*, contrario a lo que aparece en la *República*, se indica que *la existencia de un Estado de derecho o un Estado de leyes se convierte en un rasgo distintivo de los regímenes*. Nosotros no creemos que sea opuesto a la *República*, simplemente que allá no lo anuncia porque se sobrentiende; en la *República* hay leyes y en un régimen corrupto da igual si se tiene o no una legislación, pues si el

⁷⁶ Cfr. p. 22 *et seq.* Recordemos que a cada forma de gobierno le corresponde un tipo de individuo

⁷⁷ Salazar Mallén, Rubén. *Desarrollo histórico del pensamiento político*, p. 36

⁷⁸ Cfr. nuestra nota 42 donde señalamos que sí es una utopía. El término *utopía* es de la época renacentista, sin embargo, por considerar idealista a la *República* nos vemos en la necesidad de calificar su proyecto como tal

⁷⁹ Salazar Mallén, *Op. Cit.*, p. 36. En esto coincidimos a plenitud con Salazar

⁸⁰ V. Kramsky, *Op. Cit.*, p. 221 en particular la nota 2 de dicha página

Estado es corrupto no las obedecerá⁸¹, sin embargo el mismo Castoriadis nos dice que para Platón el problema real no es que las leyes sean falsas, sino inadecuadas⁸².

Lo anterior podemos esquematizarlo del siguiente modo:

<i>Quién gobierna</i>	<i>Con leyes</i>	<i>Sin leyes</i>
Un gobernante	Verdadera monarquía	Tiranía
Varios gobernantes	Oligarquía bien reglamentada	Oligarquía tiránica
La masa	Democracia tolerable	Democracia deplorable

Según se lee en la página 146 del texto de Castoriadis, una de las diferencias entre este esquema y lo que veremos a continuación es de tipo nominal, pero no podemos pasarlo por alto. Castoriadis nos presenta sólo cuatro regímenes: monarquía, tiranía, oligarquía y democracia y de los dos últimos surgen dos de cada uno para resultar seis formas de gobierno. Lo que nos inquieta es que en Platón no aparecen así, sino que a cada régimen le da su respectivo nombre.

En otra parte de la obra⁸³, Castoriadis nos presenta una idea un poco diferente, la cual se explica en la siguiente tabla:

	Gobierno monárquico	Gobierno de pocos	<i>La masa</i>
CON LEYES	Realeza	Aristocracia	<i>sin nombrar</i>
SIN LEYES	Tiranía	Oligarquía	<i>sin nombrar</i>

Como podrá verse en nuestro capítulo III, es Polibio quien divide al gobierno monárquico con esos términos, no Platón como indica Castoriadis.

⁸¹ Castoriadis, Cornelius. *Sobre El Político de Platón*, p. 43

⁸² *Ibid.*, p. 141

⁸³ *Ibid.*, p. 178

Platón indica en el *Político* que cada régimen observa cierta inclinación. Sujeción forzada o aceptación voluntaria, pobreza o riqueza, legalidad o ausencia de leyes. A cada forma de gobierno [monarquía, aristocracia, oligarquía, democracia y tiranía] le va algún carácter de los mencionados⁸⁴.

Platón señala⁸⁵ del siguiente modo las formas de gobierno conocidas⁸⁶: en primer lugar, ubica a la monarquía, después se menciona el dominio de pocos, a éste le sigue el gobierno de la muchedumbre, que recibe el nombre de democracia, sin embargo, podrían ser cinco y no tres los modos de gobierno, engendrando a los otros dos de estos tres iniciales quedando: monarquía, *tiranía*,⁸⁷ aristocracia, *oligarquía*, democracia.

Si observamos este listado, vemos que parece romper con situaciones establecidas en la *República*, pues ¿cómo es que de la monarquía siga la tiranía? El esquema que se había planteado en la *República* era: monarquía o aristocracia, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía siendo monarquía y aristocracia un tipo de gobierno muy parecido y cada forma de gobierno era engendrada de la inmediata anterior siempre en detrimento del Estado, pues en esta línea de sucesión de regímenes políticos, el siguiente régimen resulta a la larga peor que el anterior.

Continuemos con el *Político* y veamos cómo nos lleva de tres a cinco formas de gobierno. La monarquía da lugar a la tiranía y al reinado; a la ciudad que se halla bajo el poder de unos pocos, se le llama, según el caso⁸⁸, aristocracia u oligarquía. En cuanto a la

⁸⁴ Platón, *Político*. 293c-d. V. nuestra página 24 *et seq* así como nuestra nota 76

⁸⁵ *Ibid.*, 291d. En esta parte del diálogo es el extranjero de Elea quien lleva la conversación, no Sócrates, como sucedía en la *República*. Atribuyámosle este pensar a Platón

⁸⁶ Este conocimiento que Platón enfatiza, podríamos traerlo de la *República*, pues aquí no se halla

⁸⁷ Las cursivas son nuestras e indican que son la forma engendrada de la inmediata anterior de la lista. La democracia recibe el mismo nombre

⁸⁸ Platón no nos dice en el *Político* cuáles son esos casos, sin embargo, podemos hallarlos en la *República*. Probablemente Platón sobreentienda que para leer el *Político* se tenga que leer previamente la *República* o que forme parte de un curso. Si vemos la *Introducción General* de Francisco Lisi que está en el tomo I de los

democracia, si la muchedumbre gobierna a quienes posean fortuna, imponiéndose por la fuerza o por la voluntaria aceptación, que sean respetadas las leyes o que no sea así, el nombre no varía.

Posteriormente, nuestro autor se pregunta, por la voz del extranjero, qué factores deben ser tomados en cuenta para calificar un régimen como perfecto al definirlo por la cantidad de gobernantes [uno, pocos o muchos], si por la riqueza o pobreza; si por tener leyes o carecer de estas. Este tópico, así como el tema de si la ciencia política es o no asequible al pueblo, ya había sido tocado en la *República* con una respuesta algo diferente a la ofrecida en el *Político*.

*Por necesidad, entonces, de entre los regímenes políticos, al parecer, es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no solo pasan por serlo; sea que gobiernen conforme a leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición forzada, sean pobres o ricos, nada de esto ha de tenerse en cuenta para determinar ningún tipo de rectitud.*⁸⁹

La cantidad de gobernantes, su situación económica y la carencia o presencia de leyes, resultan intrascendentes si el gobernante lo hace de manera justa y correcta, cual Estado ideal. Por otro lado, señala que el pueblo es incapaz de hacerse de esta ciencia.

Entonces, por necesidad, denominaremos *recto por excelencia* a aquel régimen en el cual sea posible descubrir que quienes tienen el mando sean también poseedores de una ciencia y que no finjan tenerla, independientemente de si su gobierno vaya conforme al gobernado, sea por imposición, sean ricos o pobres; estos detalles no serán tomados en consideración al determinar la rectitud del gobierno.

Diálogos que edita Gredos, entonces sabremos que la *República* antecede al *Político* en su composición; *vid.* p. XVI de la obra en comentario

⁸⁹ Platón, *Político*. 293c-d

Platón señala también⁹⁰ que si matan, destierran y con esto purifican la ciudad, si proceden con justicia y ciencia para salvarla e introducen mejoras, debemos de decir que es este régimen político el único recto. Los demás no son legales y no pueden ser llamados regímenes políticos en tanto imitadores del verdadero régimen.

Ahora bien, quien posea este arte [el de gobernar de modo correcto] es el verdadero político. Éste hará múltiples cosas en nombre de su arte; hará caso omiso de leyes escritas cuando otras le parezcan mejores; independientemente de la bondad, maldad, fuerza o consenso, se debe predicar la excelencia de un régimen sí y sólo sí éste cumple a cabalidad con su función, a saber, la rectitud, la bondad, el bien común, pero sobre todo, como se dijo en la *República*, con justicia.

Si quien imita es dueño del arte de gobernar, ya no es imitación, sino bueno en sí mismo, según leemos en *Político* 300d-e y ya estrictamente en el párrafo 300e vemos que ninguna muchedumbre [de ricos o de pobres], si es que verdaderamente existe el arte, es capaz de adquirirlo.

Sin embargo, cuando los ricos imiten ese régimen perfecto, lo llamaremos *aristocracia*, cuando hagan caso omiso de las leyes -contra las cuales no se debe actuar- se le llamará *oligarquía*.⁹¹

Cuando un único gobernante que no actúe ni conforme a leyes ni según costumbres, pero pretende, como quien posee el arte, que debe realizarse lo mejor aún yendo contra la letra escrita, siendo la ignorancia y la concupiscencia guías de esa imitación, entonces se le dará el nombre de tirano.

⁹⁰ *Ibíd.* 293d-e

⁹¹ *Ibíd.* 301a

En caso de que quien gobierne sea un solo individuo, si lo hace conforme a leyes e imitando al que las conoce, se le llamará *rey*, independientemente si lo hace con ciencia (επιστημη) u opinión (δοξα). Si dicho individuo no actuare del modo descrito, sino con concupiscencia e ignorancia, se le llamará tirano⁹², pero démosle la palabra a Platón:

De este modo -podemos decirlo- han surgido el tirano, el rey, la oligarquía, la aristocracia y la democracia, porque los hombres no hallan de su gusto a aquel único monarca y no confían en que alguien pueda alguna vez llegar a ser digno de tal gobierno, al punto de querer ser capaz, gobernando con virtud y ciencia, de dispensar a todos, correctamente, lo justo y lo pío; creen, por el contrario, que podría maltratar, matar y hacer daño a quien de nosotros quisiera, en cualquier oportunidad. Pero si apareciese un individuo tal como aquel del que hablamos, se le daría, sin duda, una benévola acogida y viviría pilotando con toda felicidad y exactitud, él solo, aquel que es el único y perfecto régimen político.⁹³

Coincidiendo con la *República*, Platón nos muestra⁹⁴ el surgimiento de *tirano, rey*,⁹⁵ *oligarca, aristócrata y demócrata*. Cabe señalar que para nuestro filósofo no existe ese individuo superior que sea el gobernante que siga las huellas del régimen más preciso.

Continuando Platón en sus pesquisas, nos lleva a preguntarnos cuál es el régimen que resulta más cómodo para vivirlo y cuál el más complicado. En la *República* vimos una tipología de las formas de gobierno mientras que en el *Político*, hemos observado otra.

Bobbio, por su parte, al hablar del *Político*, nos señala que en vez de seis, hay cinco formas de gobierno e inicia un debate que hemos apenas tocado en páginas anteriores⁹⁶.

⁹² *Ibíd.* 301b

⁹³ *Ibíd.* 301c-d

⁹⁴ *Ibíd.* 301a-d; los que vimos unas líneas atrás

⁹⁵ En este párrafo, según aparece en la traducción bilingüe de Harold N. Fowler, el término que utiliza Platón es βασιλεα [acusativo singular de *rey*], aunque unas líneas más abajo utilice μοναρχουοντα como monarquía

⁹⁶ Platón, *Op. Cit.*, 291d-292a. V. *supra* pp. 33 y 34 para enlazar nuestro pensamiento al de Bobbio

Estas cinco formas llevan, de mejor a peor, el siguiente orden: monarquía, aristocracia, democracia [versión positiva], democracia [versión negativa], oligarquía y tiranía; este es el orden en el que es preferible para vivir, *i.e.*, es mejor vivir en un régimen cuya cabeza sea un solo individuo que observe las leyes que un gobierno dirigido por alguien que se olvide de los estatutos; le sigue la aristocracia, mejor de los gobiernos cuyos jefes son varios; continúa la democracia, peor de entre los que observan las leyes y mejor de entre quienes las ignoran. Continúa la oligarquía, que es la versión corrupta de los gobiernos encabezados por varios. Finalmente, al igual que en la *República*, el peor de todos los regímenes y el más complicado para vivir es la tiranía. En la *República*, como señalamos anteriormente, el orden que llevan las formas de gobierno es: monarquía, aristocracia, timarquía, oligarquía, democracia y tiranía.

Como acabamos de ver, el tránsito de las formas de gobierno va de la monarquía a la tiranía, siendo la democracia [en el *Político*] la mejor dentro de las malas y la peor de entre las mejores. Dado el orden que habíamos anotado en el párrafo anterior, estamos hablando de gobierno de uno, de pocos, de varios, de pocos y de uno.

Los criterios sustanciales son dos: violencia y consenso; legalidad e ilegalidad. Las formas buenas son en las que el gobierno no está fundamentado en la violencia y por ende lo está en el consenso, en la voluntad de los súbditos; o son aquellos que actúan de acuerdo con leyes establecidas y por tanto no de manera arbitraria⁹⁷.

Volvamos al debate entre las formas de gobierno que presenta Platón en la *República* y la que presenta en el *Político*. ¿Contradicción entre ambas obras? No, simplemente diversos modos de plantear la rotación en las formas de gobierno. El Estado

⁹⁷ Esta es una interpretación de Norberto Bobbio. Platón no lo dice con esas palabras, pero coincidimos con la interpretación del pensador italiano, sobre todo por lo que Platón dice en 293c-d [Cfr. nota 48] y en 302e

ideal es el mejor, el único plausible, pero los hombres no podemos acceder a esa magnificencia, así que debemos acercarnos lo más que podamos al ideal; a este régimen afín al modelo se le llama monarquía o aristocracia. El estadio más lejano es la tiranía; notemos que el lugar que ocupan en el ciclo estos dos modos de gobierno hay una coincidencia⁹⁸.

La discrepancia -por llamarla de alguna manera- inicia cuando, en la *República*, después de la aristocracia, sigue la timarquía y tras ésta, la oligarquía, mientras que en el *Político*, tras la aristocracia, continúa la *democracia positiva* y después la denominada *democracia negativa*. En la *República*, la oligarquía deviene democracia y de la *democracia negativa*, que sólo figura en *Político*, continúa la oligarquía.

Por último, tanto a la democracia [*República*] como a la oligarquía [*Político*] le sigue la tiranía.

A continuación presentamos una tabla donde se esquematizan las diferentes formas de gobierno en ambas obras. Excluimos deliberadamente el Estado ideal de la *República* y el gobierno del político-filósofo del *Político* por considerarse perfectos. En el esquema sólo reproducimos las formas de gobierno consideradas asequibles a los hombres.

⁹⁸ Cfr. la nota 106 del *Político* de Gredos, donde la traductora Ma. I. Santa Cruz señala muy acertadamente lo que estamos diciendo, además muestra un excelente esquema sobre lo que viene a continuación

<i>República</i>	<i>Político</i>
Monarquía	Reino
Aristocracia	Aristocracia
Timarquía	Democracia positiva
Oligarquía	Democracia negativa
Democracia	Oligarquía
Tiranía	Tiranía

Consideramos que no son teorías opuestas, sino como dijimos antes, son únicamente dos maneras de enunciar las diferentes formas de gobierno y su consecución.

Por lo que respecta a las *Leyes*, no profundizaremos, ya que no consideramos menester ampliar lo dicho por nuestro filósofo en las dos obras antes estudiadas, sin embargo, Francisco Lisi cita a P. Shorey en la nota 18 de su *Introducción* a las *Leyes*; veamos lo que nos tiene que decir:

*El Político es un mero ejercicio lógico sin ninguna implicación para la filosofía práctica, mientras que la República muestra claramente que Platón consideraba irrealizable el estado [sic] ideal. Por lo tanto, las pretendidas contradicciones no son tales, sino que las Leyes proyectan en el plano concreto los mismos principios doctrinales que en la República.*⁹⁹

Es conveniente hacer ciertas aclaraciones. En nuestra investigación no hemos encontrado contradicción alguna entre *República* y *Político*, consideramos que tanto el *Político* como la *República* son susceptibles de ser llevadas a la práctica a pesar de que las

⁹⁹ Platón, *Leyes*. Tr. Francisco Lisi. *Introducción*, p. 11. La indicación “sic” surge porque *Estado* se escribe generalmente con mayúscula inicial y en el texto original viene en minúsculas

ideas expuestas en aquélla sean utópicas. Con respecto a que Platón considerara irrealizable el Estado ideal, creemos que Shorey está equivocado. Ciertamente es que algunas interpretaciones pretenden observar un dejo de desesperanza¹⁰⁰, sin embargo, lo que vemos no es un Platón desanimado, sino alguien consciente de que en esa época, no hay alguien que sea tan sabio o perfectible que pueda ser buen auriga y llevar sin mácula las riendas del Estado. Coincidimos con lo dicho por Shorey de las *Leyes*.

Contrario a lo que habíamos visto en la *República*, en las *Leyes* tenemos que hay dos tipos de regímenes. Hablamos de la monarquía [μοναρχιαν] y de la democracia [δημοκρατιαν]; los persas, caso extremo de aquélla, los griegos, de ésta, sin embargo todos los regímenes presentan matices de ambas¹⁰¹.

Persia, al haber llevado “más de lo justo y en exclusiva” la monarquía; Atenas, tras hacer lo mismo con la democracia, ninguna alcanzó la justa medida, salvo Creta y Lacedemonia.

Como vemos, no hay unidad en la opinión de Platón con respecto a Esparta y Creta; ¿cómo la timarquía [desdeñable según se ve en *República* VIII, 546a *et seq*] se nos presenta en las *Leyes* como un régimen instalado en la justa medida?¹⁰²

La politeia [el régimen] -señala Kramsky- debe marcar tres puntos: que la ciudad sea libre, que sea avenida consigo misma y que sea razonable¹⁰³.

Señala Kramsky que, echando mano de la Politeia gobernada más despóticamente (la monarquía) y de la de mayor libertad (la democracia) y tomando una cierta medida de

¹⁰⁰ Platón, *Político*. 301e. Véase también la nota 105 que figura en la ya citada traducción

¹⁰¹ Kramsky, *Op. Cit.*, p. 202

¹⁰² Cfr. Kramsky *Op. Cit.*, p. 203

¹⁰³ V. Kramsky *Op. Cit.*, p. 206

una y de otra se produce cierto bienestar, mientras que, llevando a las dos partes al extremo: servidumbre y libertinaje, ni a monárquicos ni demócratas les sale bien¹⁰⁴.

Aquí se observa cómo podría regirse de mejor manera una ciudad; Kramsky, citando a Giovanni Reale, en su *Storia della filosofia antica*, una constitución mixta donde se unen sólo los méritos, dejando a un lado los defectos, de la monarquía y la democracia; el lector no debe olvidar que estamos hablando de las *Leyes* y que no debe confundir este régimen mixto con la timarquía, régimen intermedio entre aristocracia y oligarquía la cual aparece en la *República*.¹⁰⁵

En *Leyes* III, nuestro autor señala que quizá se nos puedan mostrar el primer surgimiento y transformación de los sistemas políticos; algo similar nos dijo en la *República*, sin embargo, los términos usados son *surgimiento* y *transformación*. El acento lo ponemos en *surgimiento*. Por definición, no puede referirse a un ciclo, pues, ¿en qué punto iniciaría el perímetro de un círculo? El devenir propiamente dicho, o sea, la transformación [que de monarquía devenga oligarquía, que de éste democracia y de éste último, el Estado tiránico] es, en el pensamiento platónico, algo lineal. Cabe señalar también que aseverar que toda anaclosis inicie por la monarquía, como si se tratase de una regla, es un poco arriesgado, pues las razones por las cuales se plantea de este modo [que todos los tratantes de las formas de gobierno hablen en primer lugar de monarquía] cada autor la explica a su manera, no es una nomenclatura arbitraria o azarosa.

En 693d, haciendo hablar al ateniense¹⁰⁶, Platón nos dice

Hay como dos madres de los sistemas políticos, de cuyo entrelazamiento podría decirse que surge el resto. Es correcto

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Cfr. la nota 4 de la p. 206 de Kramsky

¹⁰⁶ Personaje que, junto al cretense Clinias y el lacedemonio Megilo, forman parte de quienes entablan el último diálogo de Platón

llamar a la una monarquía y a la otra democracia. De una es la expresión más alta los persas; de la otra, nosotros [los atenienses] Casi todas las formas restantes, son variaciones de estas. Si ha de haber amistad y libertad con inteligencia, los sistemas políticos deben participar de ambas.

Esto es prácticamente un golpe de timón con respecto a lo que nos venía diciendo Platón tanto en *República* como en *Político*; al menos que se interprete que *la expresión más alta de la democracia somos los atenienses* tenga carga irónica. Recordemos que nuestro filósofo vivió en la época decadente de esa magnánima democracia ateniense.

En 693e-694a, podemos observar un esbozo de lo que sería el gobierno mixto. Por un lado, se apoya al principio monárquico, por otro, la libertad con exclusividad y más de lo necesario; ninguno de los dos sistemas posee la justa medida, salvo el lacedemonio y el cretense. Cabe destacar que para Platón, no eran el *non plus ultra* ni Esparta ni su sistema político pese a alabarlo, junto a Licurgo y a los legisladores Darío [de Persia] y Solón [de Atenas] tanto en *Fedro* 258c, como en el *Banquete* 209d cuando habla Diótima y en nuestra ya mencionada *República* x, 599d-e aunque en este último caso debemos reconocer cierta carga irónica.

Por su parte, V. S. Pokrovski al tratar de las *Leyes* nos dice que *Platón describe un Estado que se acerca más a su ideal, “el segundo por la perfección”. El filósofo, como si se hubiera decepcionado de la posibilidad de llevar a la práctica el ideal pintado en Del Estado, cede en una serie de postulados y reivindicaciones sustanciales, planteados en su primera obra. Fue, de su parte, una tentativa de acercar, mediante diversas formas de concesiones, el ideal a la realidad existente.*¹⁰⁷

¹⁰⁷ Pokrovski, *et all. Op. Cit.*, p. 64. El autor llama *Del Estado* a la obra que nosotros conocemos como la *República*

El régimen aristocrático es considerado -indica Pokrovski- como modelo del régimen del Estado, aunque haya una asamblea popular donde participan todos los ciudadanos.

Al frente del Estado ya no están los filósofos [como en la *República*] sino los ancianos y más juiciosos, se fija la edad para poder gobernar (50 años) y los guardianes de la ley son electos por un periodo de veinte años.

En la dirección del Estado los gobernantes no se guían por su propio parecer, como sucedía con los filósofos, sino por las leyes, las cuales son hechas para suplir la insuficiente sabiduría. La transgresión de la ley es penada severamente.

También se señala que para proteger al régimen existente, pide preocuparse por la consolidación de la base de la sociedad. Aunque no dice cuál sea esa base, aparentemente es la religión la que guarda dicho pilar y toda tentativa de cambiar el régimen es castigado con pena de muerte.

Para terminar, Pokrovski¹⁰⁸ señala que *Sócrates y Platón son los dos portavoces de la línea reaccionaria en el desarrollo de la filosofía griega antigua y del pensamiento político. Son enemigos de la democracia esclavista existente en Atenas, partidarios de privar a los desposeídos libres de todo derecho político, defensores de la dictadura militar abierta de los círculos reaccionarios de la clase esclavista ateniense.*¹⁰⁹

Consideramos esta aseveración como exagerada; al autor se le debe situar temporalmente. Recordemos que Platón vive la decadencia de la democracia ateniense; vive en una libertad desmedida donde se pudo condenar a muerte a un hombre sapientísimo [Sócrates] y, como se señala en la *República*, para terminar con ese libertinaje, se necesita

¹⁰⁸ Este y los anteriores cuatro párrafos son notas nuestras de la obra de Pokrovski; p. 64-66

¹⁰⁹ Pokrovski, *Op. Cit.*, p. 66

una tiranía, pero esa potencial solución no da pie a que se pueda asegurar que la tendencia socrático-platónica sea en pro de la tiranía.

Cabe señalar, junto a Leo Strauss y tras cotejar *Leyes* y *República*, cuando señala el fragmento 544c de la *República*,¹¹⁰ donde los regímenes cretense y espartano son presentados como ejemplo de timocracia, mientras que en *Leyes*,¹¹¹ el Ateniense quiere ubicar la timocracia como mejor régimen.

Por otro lado, Salazar Mallén¹¹² señala que Platón en las *Leyes* intentó acercar el Estado perfecto a la vida real. Tras cotejar la monarquía persa con la democracia ateniense, concluyó la necesidad de una forma estatal mixta donde se puedan cumplir la libertad y la sabiduría.

Como hemos visto, no podemos ofrecer al lector una sólida y única teoría de las formas de gobierno en Platón, tan solo que el fin último es acercarse lo más posible al Estado ideal, a la perfección, a la virtud y al bien común. Por un lado, en la *República* vemos que para Platón todas las formas de gobierno son malas, siendo unas peores que otras y, como señala Bobbio, la forma ideal está fuera de esta secuencia¹¹³. En el *Político* nos presenta una sucesión diferente porque perseguía otros fines, según se señala en la nota 106 de la traducción de Ma. I. Santa Cruz, mientras que en *Leyes*, debido a una mayor madurez intelectual, nos presenta un esbozo del gobierno mixto, con el cual Aristóteles, el autor que veremos a continuación, guarda ciertas coincidencias.

¹¹⁰ Strauss cita el fragmento 639b-c, el cual no existe. Seguimos la numeración estefánica

¹¹¹ Strauss, *Op. Cit.* p. 87. Aquí Strauss omite el número del fragmento

¹¹² Salazar M., *Op. Cit.*, p. 36

¹¹³ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 22

CAPÍTULO II

Aristóteles de Estagira: el justo medio y la forma de gobierno mezclada

*Lo justo se da entre aquellos que participan de las cosas absolutamente buenas, y que pueden tenerlas en exceso o en defecto; pues, para algunos seres, no cabe exceso en ellas, como verosíblemente les sucede a los dioses; a otros, en cambio, por ejemplo, a los que son irremediabilmente malos, no les aprovecha ni una parte de ellas, sino que todas les sirven de estorbo; y a otros, en fin, les aprovecha hasta cierto punto.
Por eso, la justicia es una cosa humana.
Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. V, 9 1137a 25-30*

En la *Política*, Aristóteles (384-322 a. C.) expone a grandes rasgos su pensamiento político, aunque en diversos textos del estagirita¹¹⁴ se puede encontrar rastros de este tópico [básicamente en *Ética a Nicómaco*, *Ética Eudémica*, *Gran Ética*, *Constitución de los atenienses*], pero es en la ya mencionada *Política* donde lo aborda con mayor detenimiento y en la que centraremos esta investigación.

La *Política* está compuesta de ocho libros: El primero, *Comunidad política y comunidad familiar*; trata del origen del Estado. Las teorías políticas (en especial la de Platón) se critican en el segundo libro (*Exposición crítica de las constituciones más perfectas*); le sigue el libro III llamado *Teoría general de las constituciones a partir de un análisis de los conceptos de ciudad y ciudadano*; a éste, el libro IV (*Las diversas formas de las constituciones*). En el quinto libro (*Sobre la inestabilidad de los regímenes políticos*) aborda los cambios de las constituciones, o sea, el paso de una forma a otra; en el sexto (*Modos de organización y de conservación de la democracia y de la oligarquía*) se abordan las diversas formas de democracia y oligarquía, que son las dos formas de gobierno en las

¹¹⁴ Diversos autores prefieren la grafía Estagirita [con mayúscula inicial] pero nosotros hemos elegido poner estagirita, con minúscula inicial

que -dice Bobbio- el estagirita se detiene con mayor atención en toda la obra¹¹⁵. En el libro séptimo (*Descripción del estado ideal*) y en el octavo (*La educación de los jóvenes*) escribe sobre la mejor forma de constitución. De estos, nos centraremos en los libros III, IV y V, ya que en estos es donde Aristóteles aborda el tema de la forma de gobierno.

Por otro lado, Carnes Lord señala que *la ciencia práctica de Aristóteles no va dirigida a los filósofos o a los estudiosos de la filosofía, o al menos, no principalmente a ellos, sino a los políticos. Más precisamente, va dirigida a los políticos educados que son reales o potenciales detentadores del poder político o, en el mejor de los casos, al legislador que crea el marco constitucional dentro del cual ocurre toda acción política.*¹¹⁶

Entremos, pues, de lleno al cuerpo de la *Política*. Primeramente Aristóteles nos señala que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien, así como que todas las acciones y obras esa comunidad tienden a dicho bien, que toda comunidad [*i.e.*, la ciudad y la comunidad cívica] ven a la soberanía como bien supremo¹¹⁷.

Para el estagirita, la comunidad perfecta de varias aldeas es la que tiene el nivel más alto de autosuficiencia [autarquía / αὐταρκεία] que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para vivir bien. Cabe señalar que la autosuficiencia incluye el poseer lo necesario y lograr una vida feliz.

Este pensador también hace hincapié en señalar la diferencia entre cómo y sobre qué se ejerce el poder así como la diferencia entre gobernado y gobernante o rey. No es lo mismo, indica el filósofo, gobernar una casa grande que una pequeña; es distinto ser un rey

¹¹⁵ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 33

¹¹⁶ Lord, Carnes. “Aristóteles” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 125. Buscamos sin éxito dicha cita, como señala Lord, al final del libro X de la *Ética Nicomáquea*

¹¹⁷ Aristóteles, *Política*. Trad. Manuela García Valdez. Ed. Gredos. Madrid, 2000. I, 1252a1

que gobernar una casa o ser el amo de sus esclavos. Por lo que respecta al gobernante y al rey, cuando un hombre únicamente ejerce el poder es rey, cuando alternativamente manda y obedece, es gobernante¹¹⁸.

Para hacer una referencia correcta de Aristóteles, conviene no sacarlo de su entorno histórico, *i.e.*, debemos tratarlo como griego y no transpolar épocas, aunque se reconozca que es un autor clásico y en tanto tal, vigente.

El hombre, animal gregario y político, es habitante de la *πολις* y sólo él lo es, pues los antropoides, como los llama Gómez Robledo¹¹⁹, que no estén ahí [en la *πολις*] es por dos razones: por ser dioses o por ser bestias; unos por ser superiores [por exceso] y, por defecto, los otros, por su inferioridad.

Dentro del marco del libro I, Aristóteles señala que la ciudad se forma de casas y las casas se forman de personas, *i.e.*, el todo es anterior a la parte, pues cuando se carece del todo, no se tendrán tampoco las partes. También nos da una especie de antropología que podríamos resumir del siguiente modo. En el hombre existe una tendencia a la comunidad; el hombre perfecto es el mejor de los animales, pero si se aparta de la justicia, de la ley y carece de virtud, resulta el peor; un ser impío y feroz¹²⁰.

Para Gómez Robledo, lo que Aristóteles llama sociedades o Estados intermedios, son las partes más unitarias del Estado: la familia, la comarca y el municipio, sin embargo señala que actualmente se dice que el hombre es anterior al Estado, pero Aristóteles sostenía lo contrario; la ciudad es por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros, pues lo que es posterior por origen es anterior por naturaleza. Nosotros

¹¹⁸ *Ibíd.* I, 1252a2

¹¹⁹ Gómez Robledo, Antonio. "Introducción" en Aristóteles, *Política*. Tr. Antonio Gómez Robledo. Ed. UNAM. México, 2000, p. VII-IX

¹²⁰ Aristóteles, *Op. Cit.*, I, 1253a15 y 16

consideramos que habría que partir definiendo los conceptos de anterioridad y posterioridad. Por un lado el Estado puede ser anterior al hombre como individuo, pero es evidente de suyo que el hombre como género no es posterior al Estado, pues ¿quién lo había fundado?¹²¹

Al principio del libro II, Aristóteles comienza sus críticas a Platón, las cuales corren prácticamente a lo largo de toda la obra para acentuarse en el libro V, preguntándose -entre otras cosas- si en verdad es mejor o adecuado que una comunidad tenga en común todo, como señala Platón tanto en la *República* V, 464d como en las *Leyes* V, 738c.

Aristóteles se pregunta -refiriéndose a la *República*- cuál sería mejor opción, la existente o la planteada en dicha obra. Cabe señalar que no ahonda en este punto ni ofrece respuesta, aunque puede decirse que no coincide con Platón.¹²²

Respecto a los párrafos 464a y anteriores de la ya mencionada *República*, Aristóteles señala que no es posible que se tenga unidad en el Estado tal como lo plantea Platón ni que todos llamen *mío* y *no mía* a las mismas cosas, pues

*Esta es, según Sócrates, la señal [se refiere a decir “mío” y “no mía” a lo mismo] de que la ciudad es perfectamente unitaria. La palabra “todos” tiene un doble sentido. Si se entiende en el de “cada uno”, tal vez se estaría más cerca de lo que Sócrates quiere significar, pues cada uno llamaría su hijo al mismo individuo, y su mujer a la misma; y sucedería de la misma manera con la hacienda y con cada una de las cosas.*¹²³

La crítica prosigue:

Además de esto, la propuesta tiene otro inconveniente: lo que es común a un número muy grande de personas, obtiene mínimo cuidado. Pues todos se preocupan especialmente de las cosas

¹²¹ V. Gómez Robledo, *Op. Cit.*, pp. XVI-XVIII

¹²² Cfr. Aristóteles *Op Cit.*, II, 1260b2-3

¹²³ Aristóteles, *Op. Cit.*, II, 1261b3

*propias, y menos de las comunes, o sólo en la medida en que atañe a cada uno.*¹²⁴

En este particular le concedemos totalmente la razón a Aristóteles; cómo es que Platón pudo ver como característica del Estado ideal que todo fuera común. Si partimos del hecho de que el hombre es un ser egoísta¹²⁵, ha de preocuparse más por su bienestar individual que por el bien colectivo.

Aristóteles nos da, inmerso en las críticas a Platón, un pequeño adelanto de lo que será el gobierno mixto cuando habla de las *Leyes*. Hay quienes afirman que el mejor gobierno debe ser una mezcla de todos los regímenes y que es por eso que se dan los elogios al gobierno lacedemonio, el cual es una mezcla de oligarquía, monarquía y democracia; hay quienes le agregan la tiranía como cuarto elemento. Continuando con la crítica a las *Leyes* de Platón, el estagirita señala que en dicho libro se indica que es necesario que el régimen mejor se componga de democracia y tiranía, pero nos señala que opinan mejor quienes mezclan más, pues el régimen compuesto de más elementos es mejor¹²⁶. El tema del gobierno mixto lo retomaremos más adelante cuando veamos las distintas formas de gobierno, pero ese sistema [el planteado en las *Leyes*], no aspira a ser ni una democracia ni una oligarquía, sino un término medio entre estos dos, al cual el filósofo llama república o *πολιτεία* y es el régimen de los que tienen armas pesadas; dejemos que nos lo diga en sus propios términos:

El sistema, en su conjunto, no quiere ser ni una democracia ni una oligarquía, sino un término medio entre ambas, al que llaman “república”, pues es el régimen de los que tienen armas pesadas. Si establece este régimen como el más asequible a las demás

¹²⁴ Aristóteles, *Op. Cit.*, II, 1261b4

¹²⁵ Aristóteles no lo dice con esas palabras, pero está previendo la maldad humana

¹²⁶ Aristóteles. *Op. Cit.*, II, 1266a18

*ciudades, quizá lo ha propuesto bien, pero si lo considera como el mejor después del de la República no lo ha hecho bien.*¹²⁷

Por un lado, no podemos olvidar que una forma de gobierno mezclada que tenía monarquía, oligarquía y democracia era Esparta, aunque algunos autores¹²⁸ añadirían, como acabamos de ver, la tiranía a esa lista y por otro lado, señala Manuela García¹²⁹, Aristóteles predica la república y la oligarquía [IV, 9, 1294b16], la aristocracia [v, 7, 1306b29] y la monarquía [v, 11, 1313a25] del gobierno esparciata, con lo cual podemos decir que ni Aristóteles mismo sabía exactamente qué era el gobierno lacedemonio y, por ende cuál era el objeto de su crítica, la cual se torna mordaz al final del libro II, como se verá unas líneas más abajo.

A partir de 1266a22 y hasta 1274b14, donde acaba el mencionado libro II, Aristóteles revisa distintas teorías políticas. Según reporta el filósofo, hubo diversas y muy variadas opiniones de legisladores contemporáneos y anteriores suyos, entre quienes destacan Faleas de Calcedonia, Hipódamo de Mileto, los lacedemonios, los cretenses y los cartagineses. Del primero tenemos que legisló todo lo relacionado a la propiedad, *pues todas las revueltas civiles se producen en torno a ella.*¹³⁰ El estagirita considera que él fue el primero que legisló sobre ese tópico, pero está también el antecedente histórico de Fidón de Corinto, al cual Aristóteles hace referencia pero sólo a nivel descriptivo.

Faleas, al hacer su legislación, olvidó fijar el número de hijos para que no se saturen las propiedades, Fidón fijó el número de propiedades, pues no se podían adquirir propiedades ilimitadamente, sin embargo, no estableció cuánto debería medir cada

¹²⁷ Aristóteles, *Op. Cit.*, II, 1265b16; los hoplitas iban armados fuertemente; ellos portaban las *armas pesadas*. Su armamento contenía casco, coraza, grebas, escudo, lanza, espada y puñal y según se señala en la nota 215 de la traducción de Manuela García V., eso tenía un peso aproximado de 35 kilos

¹²⁸ Aristóteles no menciona nombres; Cfr. II, 1265b17

¹²⁹ V. la nota 216 de su traducción

¹³⁰ V. Aristóteles, *Op. Cit.*, II, 1266a7, 2

propiedad¹³¹ y Platón, quien implanta la igualdad de bienes y fija el número de familias, no establece el número de ciudadanos¹³².

Por lo que respecta a Hipódamo de Mileto, el estagirita destaca que dividía a la población, el territorio y los tipos de leyes en tres; los tipos de leyes son tres puesto que son tres también las causas por las cuales surgen los procesos: injurias, daños y muerte.

Conformada por diez mil miembros, la población se dividía en artesanos, agricultores y en defensores; éstos últimos estaban armados. Esta división no estaría equivocada a los ojos de Aristóteles si no fuera por la legislación que los regía la cual tenía muchas lagunas¹³³.

En lo tocante al territorio, era sagrado, público o privado:

*Sagrada, aquella [tierra] de donde se hicieran los dones acostumbrados a los dioses; [tierra] pública, aquella de la que vivieran los defensores, y privada, la de los agricultores.*¹³⁴

Baste lo anterior sobre Hipódamo. Acerca de los lacedemonios, Aristóteles no hace más que criticar duramente su sistema.

Opone su opinión a la ley de natalidad [los varones con tres hijos no hacían servicio militar y los que tenían cuatro estaban exentos de la paga de impuestos] por tanto, tenían muchos hijos y la tierra, a la larga, no alcanzaba para todos los habitantes.

Por lo que respecta al eforado lacedemonio, el estagirita lo censura ya que:

Esta magistratura suya es soberana en los asuntos más importantes. Todos los éforos proceden del pueblo, de modo que muchas veces llegan al cargo hombres muy pobres que por su indigencia son venales. Esto lo demostraron [...] cuando algunos

¹³¹ Algo muy parecido encontramos al final de *La República de los Lacedemonios* de Jenofonte

¹³² Cfr. la nota 211 de la traducción de García Valdés y Aristóteles, *Op. Cit.*, II, 1266b3-6

¹³³ V. Aristóteles, *Op. Cit.*, II, 1268a8-12

¹³⁴ V. Aristóteles, *Op. Cit.*, II, 8, 1267b2-3

*corrompidos por dinero hicieron cuanto pudieron para arruinar la ciudad entera.*¹³⁵

Pero unas líneas más abajo, Aristóteles señala:

*Esta magistratura, sin duda, consolida el régimen; el pueblo está tranquilo porque participa del poder supremo, de modo que eso tanto si sucede por obra del legislador o por azar viene bien para los asuntos. En efecto, si un gobierno pretende sostenerse, es necesario que todas las partes de la ciudad quieran que exista y que permanezca.*¹³⁶

¿Entonces? Si, como dice, los reyes y los nobles lo desean, sucede entonces que el eforado no es malo en sí mismo, sino que su faz perjudicial radica en la forma en cómo se eligen los éforos, la cual nos es desconocida, pero según Platón [*Leyes*, 692a] parece ser que era según el acaso. Asumámoslo como tal.

La magistratura de los ancianos o *gerusía* tampoco luce bien ante los ojos de Aristóteles, pues si quienes eligen dicha magistratura son los éforos y éstos, por el modo en que son electos no son dignos de crédito, tampoco los gerontes lo son. Tampoco es aceptable que haya alguien que sea soberano de decisiones importantes de por vida¹³⁷. En palabras breves, critica el principio de la base del legislador, pues todo parece indicar que en Esparta sólo sabían vivir en tiempos de guerra y en tiempos de paz, no sabían estar ociosos.

En el libro III, Aristóteles nos repite que la ciudad es un conjunto de ciudadanos y que el ciudadano es más unitario que la ciudad. Tras ciertas deliberaciones, Aristóteles concluye que ciudadano es quien tiene la responsabilidad de participar en la función

¹³⁵ Aristóteles. *Op. Cit.*, II, 1270b19-20

¹³⁶ *Ibíd.*, II, 1270b21-22

¹³⁷ Cfr. Aristóteles, *Op. Cit.*, II, 1270b25

deliberativa o judicial. Ciudad es -brevemente, señala nuestro autor- el conjunto de tales ciudadanos suficiente para vivir en autarquía¹³⁸.

Después de algunos ensayos, Aristóteles da el concepto de ciudad-Estado, sin embargo, no resulta satisfactorio. Mientras que Platón nos lo dijo de manera por demás clara, en Aristóteles encontramos que una ciudad es distinta a un Estado -entre otras cosas- por su tamaño. También al cambiar de régimen ha de recibir otro nombre. Una ciudad o un Estado democrático ha de llamarse “democracia” y así en todos los regímenes; esto último parece ser evidente de suyo, con lo cual coincide con Platón, pero generalmente se les da la misma denominación [Estado, ciudad, región, etc.] independientemente del régimen que practiquen.

La virtud del buen ciudadano, la del hombre de bien y la del político debiesen ser cosas diversas; el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud y como dice el verso de un autor desconocido para nosotros y que rescata el estagirita, *los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas*.¹³⁹

Tras haber revisado las características del ciudadano, nuestro filósofo analiza los regímenes de gobierno, cuya teoría clásica, señala Bobbio, se ha repetido sin grandes variaciones durante siglos.

Un régimen político [señala en III, 1278b10, 6] es una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad y ese gobierno es el régimen, pues la democracia es el gobierno de los más y la oligarquía de los menos.

Al hablar de los regímenes, Aristóteles nos dice:

¹³⁸ Aristóteles. *Op. Cit.*, III, 1275b12

¹³⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. Tr. Julio Pallí Bonet. Ed. Gredos. Madrid, 2000. Libro II, 1106b35. Algo muy parecido encontramos en Platón; V nuestra p. 21

*Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo o pocos, o la mayoría, cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno, o deben participar en las ventajas de la comunidad.*¹⁴⁰

Ahora bien, de los gobiernos unipersonales, solemos llamar monarquía a la que mira al interés común. Aristocracia al gobierno de pocos, pero más de uno, sea porque gobiernen los mejores o porque se propone lo mejor para la ciudad y sus habitantes. Cuando la mayor parte de la población gobierna atendiendo al interés común, recibe el nombre común a todos los regímenes: república.

Por lo que respecta a las desviaciones, tenemos que de la monarquía, su desviación es la tiranía; de la aristocracia, la oligarquía, mientras que la república se descompone en democracia. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía, por su parte, guarda del interés de los ricos, mientras que la democracia vela por el bienestar de los pobres, pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad¹⁴¹.

Al darnos las características de cada régimen -sucintas en un principio, detalladas conforme se va avanzando en la obra- nos explica que hay tiranía cuando la monarquía ejerce un poder despótico sobre la comunidad, que se da la oligarquía cuando quienes poseen riqueza son dueños y soberanos del régimen¹⁴² y la democracia se da cuando quienes ejercen la soberanía son los pobres¹⁴³.

¹⁴⁰ Aristóteles, *Política*. III 1279a7, 2

¹⁴¹ *Ibid.*, III 1279b5

¹⁴² Esta es una de los escasos puntos concordantes que tienen Platón y Aristóteles. *Cfr.* Platón, *República*. VIII, 550 c-d

¹⁴³ Aristóteles, *Op. Cit.*, III 1379b8, 2-3

Aristóteles se enfrasca en tratar de dar veracidad a las definiciones arriba mencionadas utilizando el siguiente razonamiento. Si la mayoría fuese rica y ejerciera el poder de la ciudad y si sucediera que los pobres fueran menos en cantidad, pero fueran más fuertes y ejercieran el poder, parecería que hemos definido mal los regímenes, ya que democracia es cuando la mayoría es soberana y oligarquía cuando lo son en número pequeño. Dado esto, ¿cómo habrían de llamarse aquellos regímenes?¹⁴⁴

De primera impresión, nos parece bastante difícil que sea viable que haya gran cantidad de ricos o que los pobres sean en número reducido. Con las reservas de caso, pero quizá si Aristóteles hubiera divisado aquello que Marx y Engels durante el siglo XIX llamaron “dictadura del proletariado” la cual se vio cristalizada en cierta forma en los países de corte socialista durante el siglo XX, sea más plausible, de otro modo, nos parece de sumo difícil.

Unas líneas más abajo [III, 1280a8], Aristóteles despeja nuestra duda, pues señala que una oligarquía se define por la riqueza, no por ser minoría numérica. La democracia se define por la pobreza de la clase dirigente, no por la cantidad de pobres que existen en la ciudad. El asunto de la cantidad -continúa el estagirita- es algo que debe verse en segundo término, pues son accidentes. De esto se deduce que, independientemente de que sean pocos o muchos, si los ricos ejercen el poder se llamará oligarquía y democracia si son los pobres. Sin embargo, dado que pocos viven en la abundancia y de la libertad participan todos, ambos regímenes se hallan constantemente en pugna.

Parece, considera el filósofo, que la justicia es igualdad, pero no para todos, sino para los iguales, o sea que entre iguales [entre demócratas, entre oligarcas, etc.] llaman

¹⁴⁴ Aristóteles, *Op. Cit.*, III, 1279b8, 3-7

justo a lo mismo, mientras que un oligarca y un demócrata no le llamarán *justo* a un mismo acto, pues la desigualdad también es justa para los desiguales.

Aristóteles nos plantea¹⁴⁵ la pregunta de quién debe gobernar. Los potenciales gobernantes son la masa, los ricos, los ilustres, el mejor de todos o un tirano¹⁴⁶.

El filósofo plantea el problema de este modo: los pobres no serán quienes deban gobernar, pues aunque sean mayoría, no sería justo que se repartan los bienes de los ricos. Los ricos tampoco deben mandar, pues es igual de injusto si éstos se reparten los escasos bienes de los pobres. La idea de que un tirano tomara las riendas del Estado, dado su excesivo poder, sería otra injusticia.

Como ya se dijo, Aristóteles puntualiza las diferencias entre quién o quiénes gobiernan y cómo lo hacen. Por lo que se refiere al *quien*, tenemos *uno*, *pocos* o *muchos*; monarquía, aristocracias, politía. En los *cómo* [bien o mal], tenemos que las tres mencionadas son buenas; sus contrapartes negativas son tiranía, oligarquía y democracia, respectivamente.

Bobbio hace un muy pertinente apunte acerca de esto y, aunque extenso, vale la pena ponerlo. *“Monarquía”, propiamente, significa gobierno de uno solo, mas en la tipología aristotélica quiere decir gobierno bueno de una sola persona, al que corresponde la tiranía como malo. Al contrario, “oligarquía”, que de hecho significa gobierno de pocos, quiere decir gobierno malo de pocas personas, al que corresponde la “aristocracia” como bueno. El término “oligarquía”, en efecto, ha conservado a través de los siglos su significado peyorativo original: hoy también se habla de “oligarquía” en sentido negativo, para indicar grupos restringidos de poder que gobiernan sin el*

¹⁴⁵ *Ibíd.*, III 10, 1281a

¹⁴⁶ Obsérvese que sólo se mencionan cinco opciones siendo que existen seis regímenes. Aquí Aristóteles descarta la politía por excelsa. III 10, 1281a

consentimiento popular (y por tanto en contraposición a la “democracia”). En cuanto a la “aristocracia”, que significa gobierno de los mejores, es el único de los tres términos que designan a las formas buenas que en sí mismo tiene un significado positivo. Durante siglos ha conservado un significado menos negativo que la oligarquía; pero ha perdido el original de gobierno de los mejores (en el lenguaje político de la época moderna, habitualmente los gobiernos “aristocráticos” están formados por grupos restringidos que se transmiten por herencia el poder). La mayor novedad, y se puede decir extrañeza, terminológica, es el uso de “politia” (traducción de “politía”) significa ni más ni menos constitución y por tanto es un término de género y no de especie. Cuando hoy se quiere utilizar una palabra griega para indicar el gobierno de muchos se dice “poliarquía”. [...] No es que los griegos no conociesen ese término (por ejemplo, se encuentra en Tucídides, VI, 72, pero tiene un sentido peyorativo de mando militar de muchos que crea desorden y confusión). Más grande es el desconcierto que crea en el lector el uso del término genérico “politia” o “constitución” para indicar una de las seis posibles constituciones.¹⁴⁷

Aristóteles, continúa Bobbio, utiliza *timocracia* al referirse a esa tercera forma buena; dicho término lo usa Platón al referirse a la primera forma de gobierno que viene de la forma buena.

Bobbio señala cuál es el criterio que Aristóteles utiliza para distinguir las formas buenas de las que no lo son. Plantea que no se aleja mucho del mencionado en el *Político* de Platón, pues la peor forma es la degeneración de la mejor. Con base en este criterio de jerarquías, las seis formas de gobierno quedan en el siguiente orden: monarquía, aristocracia, politia, democracia, oligarquía y tiranía.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Bobbio, N. *Op. Cit.*, p. 35

¹⁴⁸ V. *infra*, el esquema que aparece en la p. 67

Bobbio señala cuál es el criterio que Aristóteles utiliza para distinguir las formas buenas de las formas malas. Mientras Platón las distinguía por consenso/fuerza y legalidad/ilegalidad, el estagirita las diferencia por el interés individual y colectivo. Recordemos que los individuos no sólo se unen para vivir en común, sino para vivir bien, *i.e.*, que los ciudadanos persigan todos juntos o mediante sus gobernantes el interés común.

Cuando los gobernantes -continúa Bobbio- se dedican a luchar por los intereses particulares, la comunidad política se desvía de su objetivo y la forma que adopta es corrupta o degenerada con respecto a la pura, que es el objetivo¹⁴⁹.

El politólogo italiano se detiene a observar los tres tipos de relaciones de poder¹⁵⁰ para después brindarnos un “resumen” de la *Política* de Aristóteles el cual plasmamos a continuación: *Cada una de las seis formas es analizada por Aristóteles en su especificidad histórica y subdividida en muchas especies particulares, cuya determinación muestra al esquema general mucho menos rígido de lo que ha sido entregado a la tradición del pensamiento político; ocasionalmente el esquema parece tambalearse al pasar de una subespecie a otra.*¹⁵¹

Carnes Lord, por otra parte, explica que hay seis tipos básicos de régimen; démosle la palabra. *El reinado es la forma correcta de gobierno de un solo hombre, o monárquico, la tiranía es la forma desviada; el gobierno de los pocos toma la forma, o bien de aristocracia -llamada así “ya sea porque las mejores personas gobiernan, o porque están gobernados con vistas a lo que es mejor para la ciudad y para quienes participan en él”- o la oligarquía; y el gobierno de la multitud en su forma desviada es la democracia, en tanto que la forma correcta es llamada con el término común a todos los regímenes,*

¹⁴⁹ Bobbio, *Op. Cit.* p. 37 y 38

¹⁵⁰ Las cuales son *amo-esclavo, hijo-padre y gobierno-gobernados*

¹⁵¹ Bobbio, *Op. Cit.* p. 38

“constitución política” (politeia)¹⁵². Como acabamos de ver, no existe una nomenclatura universal para hacer referencia a las formas de gobierno.

Si en el Estado mandasen los ilustres, el resto de la población carecería de honores al no ser honrados con cargos políticos. ¿Y si mandase sólo uno, el más digno? Resultaría similar a una oligarquía, dice Aristóteles, pues serían aún más los carentes de honores. El estagirita acaba esta disquisición así:

*Quizá podría decirse que, de todos modos, es malo que sea un hombre y no la ley quien ejerza la soberanía, estando sujeto a las pasiones que afectan al alma. Pero si la ley es oligárquica, ¿qué diferencia habrá respecto de las dificultades suscitadas? Sucederá lo mismo que lo que hemos dicho antes.*¹⁵³

Aristóteles nos hace también notar lo siguiente: si todas las ciudades estuvieran habitadas por un solo tipo de personas, sería fácil saber quién gobierna. Si es una ciudad de ricos, los ricos gobiernan, si es de pobres, éstos gobernarán y así en todos los regímenes, pero como son diversos los tipos de habitantes, se entra en un conflicto el cual nuestro autor trata de desaparecer.

En III 12, 1282b, 2, cuando Aristóteles habla de la filosofía política¹⁵⁴, lo hace de modo tal que la hace aparecer como algo ajeno a su investigación.

El bien político es la justicia, es decir, lo conveniente para la comunidad. Es del parecer de todos que la justicia es una cierta igualdad, y, hasta cierto punto al menos, se coincide con los tratados filosóficos en los que están precisadas cuestiones sobre Ética, pues dicen que la justicia es algo con referencia a personas y que debe haber igualdad para los iguales. Pero no hay que dejar en olvido en qué cosas hay igualdad y en cuales desigualdad, pues

¹⁵² Lord, C. *Op. Cit.*, p. 143

¹⁵³ Aristóteles, *Op. Cit.*, III, 1281a10, 5

¹⁵⁴ Lord nos hace referencia al parágrafo III 12 1282b 14-23. Esta nomenclatura se nos hace ajena, así que preferimos la numeración bekkeriana. Carnes, *Op. Cit.*, pp. 125 y 126

*esta cuestión presenta una dificultad y reclama una filosofía política.*¹⁵⁵

Lord también nos dice, tras señalar que la ciencia práctica o política se halla en la *Ética Nicomáquea*, que la política tiene tres ramos los cuales son *Ética* o *ciencia del carácter*, *Economía* o *ciencia de la administración de la familia* y *Ciencia política en su sentido más estrecho y familiar, la ciencia de gobernar la comunidad política.*¹⁵⁶

De aquí se indica que la ética forma parte de la ciencia política en su sentido lato y que los libros éticos de Aristóteles funcionan como prolegómenos a la política y concluye su argumento señalando que *todo análisis de la ciencia política de Aristóteles sería incompleto, por tanto, si no se prestase a una extensa atención a las enseñanzas de los tratados éticos y a la relación de esa enseñanza con la Política.*¹⁵⁷

Coincidimos con Lord en que un estudio aristotélico en esos términos estaría incompleto, sin embargo tenemos que reconocer que no hemos analizado a conciencia las *Éticas* del estagirita, pues el fin último de esta investigación no es dilucidar, mostrar o profundizar en la ciencia política, sino en la anaciclosis o devenir cíclico de las formas de gobierno, la cual, como ya se dijo, se nos presenta en la *Política* y no en las *Éticas*.

Ahora bien, puesto que no hay ciudades homogéneas, los Estados [tiránicos, oligárquicos o democráticos] se ven obligados a establecer el ostracismo, *i.e.*, el destierro. Aunque el filósofo señala que el ostracismo es usado con fines partidistas, en general se aplica contra quien sobresalga [por exceso o por defecto]¹⁵⁸; que la segunda se aplique es de suyo evidente, así que centrémonos en la primera. ¿Si alguien se destaca por virtuoso?

¹⁵⁵ Aristóteles, *Op. Cit.*, III, 1282b12

¹⁵⁶ Lord, *Op. Cit.*, p. 126

¹⁵⁷ *Ibidem.*

¹⁵⁸ Cfr. Aristóteles, *Op. Cit.*, 1284b20-23

¿Qué se le hace? ¿También se le debe expatriar? Aristóteles considera que no se le debe gobernar [por excelso] ni correr [por ser también el mejor] sino que todos, de buena gana, deberán obedecerle a perpetuidad¹⁵⁹.

Dado que los hombres no se resignan a tolerar indefinidamente la dominación so pretexto de la idea de bien, Aristóteles buscó otro régimen *en el que pueda sucederse el mando, compartirlo simultáneamente entre las dos clases opuestas de ricos y pobres, o mejor aún, formar una clase media, de escasa fortuna, pero con independencia económica sobre la cual pesaran las mayores responsabilidades políticas.*¹⁶⁰

Aristóteles, fiel a su estilo de analizar los problemas parte por parte y cada parte verla a fondo, lo hace también con las formas de gobierno. Veamos primeramente qué nos dice sobre la monarquía.

Esta forma de gobierno comprende varias especies y cada una de éstas se gobierna de diversa manera. Dejemos que Aristóteles nos lo diga directamente.

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

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

¹⁵⁹ Aristóteles, *Op. Cit.*, III 1284b24 y 25. De una manera u otra, aquí está justificada la tiranía, aunque Lord señala [Cfr. Lord, *Op. Cit.*, p. 151 *et seq*] a la par de Aristóteles que nadie en su sano juicio apoya a la tiranía, sin embargo hay ocasiones en que es útil su aplicación. ¿Es acaso este un precepto maquiaveliano en el peor sentido del término? Más adelante se dilucidará

¹⁶⁰ Gómez Robledo, *Op. Cit.*, p XXVII

*monarquía de una ciudad o de un pueblo es una administración de uno o de varios.*¹⁶¹

Más adelante¹⁶², nuestro filósofo hace esta observación: si hay que considerar al gobierno de la mayoría de hombres todos buenos, y monarquía al de uno solo, la aristocracia sería preferible que la monarquía para las ciudades, tanto si el gobierno se apoya en la fuerza como si no lo hace. Esto, a condición -dice- de que se pueda encontrar un gran número de hombres semejantes.

El primer asomo de lo que es la anaciclosis para Aristóteles¹⁶³ lo hallamos en III, 1286b11-13; conviene citarlo completo, sin embargo, hay que señalar que más adelante encontraremos una definición diferente:

Y tal vez por esta razón¹⁶⁴ eran monarquías al principio, porque era raro encontrar hombres que se distinguieran mucho más por su virtud, especialmente entonces cuando habitaban en ciudades pequeñas. Además designaban a los reyes por los servicios realizados, lo cual es obra de hombres buenos. Pero cuando resultó que había muchos semejantes en virtud, ya no soportaban el gobierno de uno solo, sino que buscaban cierta comunidad y establecieron una constitución ciudadana. Después, al hacerse peores, se enriquecían a expensas del tesoro público, y de ahí es razonable pensar surgieron las oligarquías, puesto que consideraron como honor la riqueza. De las oligarquías pasaron primero a las tiranías, y de las tiranías a la democracia.

Hasta este punto, todo coincidía con Platón, pero a partir de aquí, notamos que es otra la sucesión que da Aristóteles¹⁶⁵ (oligarquía-tiranía-democracia) a la que ofrece Platón (oligarquía-democracia-tiranía); la cita continúa:

Pues al reducir cada vez más el número por su vergonzosa codicia, hicieron más fuerte a la multitud hasta que se impuso y nació la democracia. Y desde que las circunstancias han llegado a ser

¹⁶¹ Aristóteles, Op. Cit., III, 1285b14-15

¹⁶² En III, 1286b10

¹⁶³ Nuestro filósofo no utiliza esa palabra, pero nos hemos tomado la libertad de traer el mismo término que Polibio utiliza en sus *Historias*

¹⁶⁴ Aristóteles se refiere a lo escasa que es la virtud de los hombres

¹⁶⁵ Cfr. n. 573 de la traducción de Manuela García Valdés

mayores, tal vez no es fácil ya que surja un régimen distinto de la democracia.

Ahora nuestro autor nos da una relación breve, que posteriormente será ampliada, con las características de la monarquía. Primeramente señala que la monarquía absoluta puede convenir en ciertos casos; que hay pueblos que, por naturaleza, se hallan dispuestos a un gobierno de corte despótico y también hay pueblos que están en disposición de ser guiados a través de una aristocracia o una república.

Está dispuesto a una monarquía el pueblo que produce una familia que sobresale por sus cualidades para la dirección política. Para poder ejercer la aristocracia se necesita un pueblo que, por naturaleza, produzca una multitud de ciudadanos capaces de ser gobernados como hombres libres por aquellos que, por su virtud, son jefes aptos para el poder político. Es un pueblo republicano -continúa Aristóteles- aquel en el cual se produce naturalmente una multitud cuyo temperamento sea guerrero, pero que obedezca y que al mandar conforme a la ley, distribuya las magistraturas entre los ciudadanos y entre los acomodados según sus méritos¹⁶⁶.

Al hablarnos Bobbio de lo que es la monarquía para Aristóteles, nos dice que es un régimen legal porque va conforme a los deseos del pueblo, mientras que la tiranía no lo es por tener férrea oposición de los gobernados.

Sin embargo -señala Bobbio a la par de Aristóteles- hay poderes despóticos que son legales puesto que van de acuerdo a la naturaleza de un pueblo determinado¹⁶⁷.

Por lo que respecta a la monarquía absoluta, nos dice Aristóteles que, dada la excelencia de uno o de una familia, es justo que quien gobierne sea ese individuo mejor;

¹⁶⁶ Aristóteles, *Op. Cit.*, III, 1288a2, 4

¹⁶⁷ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 39

que matarlo o aplicarle ostracismo son actos injustos. También señala que no es natural que la parte sobrepase al todo, pero si esto llegase a suceder [que un individuo sobresalga del resto de la población en cuanto a virtud] se le deberá obedecer de modo absoluto tal como hemos visto unas líneas más atrás.

Fiel a su costumbre, Aristóteles recapitula al final de sus escritos y el libro III no es la excepción. Nos dice que el mejor de los tres regímenes será el que esté administrado por los mejores hombres que en cada régimen existan sea uno, pocos o muchos quienes se destaquen en virtud.

Al inicio del libro IV, nos dice nuestro autor que hay diversos tipos de democracias y de oligarquías, no sólo una como señala Platón. La rectitud y la desviación de cada régimen político se detallan en la siguiente tabla:

REGÍMENES RECTOS	REGÍMENES DESVIADOS
<i>Monarquía</i>	<i>Tiranía</i>
<i>Aristocracia</i>	<i>Oligarquía</i>
<i>República</i>	<i>Democracia</i>

De los tres regímenes rectos, los dos mejores [monarquía y aristocracia] reposan en la virtud. En el caso de la monarquía, es la virtud de un solo individuo; en el caso de la aristocracia, es la virtud de varios.

Decimos junto a Aristóteles que lo mejor se descompone hacia lo peor, de ahí que sea evidente cuál es la peor desviación. Así tenemos que el *ciclo* que hallamos en Aristóteles es en forma de “U”; inicia con la monarquía como modo óptimo de gobierno, le sigue la aristocracia como menos buena y concluye en la república como la peor de las

formas buenas. Una vez que nos situamos en la parte inferior de nuestra “U”, se emprende el camino de regreso hacia arriba con la democracia como una forma mala pero moderada, sigue la oligarquía, como más grave o menos dañina con respecto a la anterior para concluir con la tiranía, que es la peor de las peores, pues lo mejor, que es la monarquía, como dijimos antes, tiende a lo peor y eso peor se llama tiranía. Estas dos formas de gobierno se hallan en los extremos superiores de nuestro ya citado esquema de la letra U.

Aristóteles, al continuar con sus críticas a Platón, nos dice [IV, 1289b3] que los regímenes defectuosos lo son totalmente y no está bien decir que una oligarquía es mejor que otra, sino menos perjudicial.

Es necesario que los regímenes sean tantos cuantas sean las organizaciones, según las superioridades y las diferencias de las partes, pues hay familias de pobres, familias medias y familias de ricos¹⁶⁸.

Continuando con el estudio de las formas de gobierno, parece que solo son dos, sc.: democracia y oligarquía, pues a la aristocracia se le considera como un tipo de oligarquía y a la república como un tipo de democracia, pues una es desviación de la armonía combinada, la otra del mejor régimen. Las oligarquías son rígidas y despóticas; las democracias más relajadas y blandas.

Al definir la democracia, nuestro autor señala en IV, 4 1290a, que no se debe considerar democracia donde la multitud es soberna, pues el elemento mayoritario también es soberano en las oligarquías mientras que entre IV, 4, 1290a3 y IV, 4, 1290b4, indica que la democracia existe cuando los libres ejercen la soberanía mientras que cuando dicha

¹⁶⁸ Las primeras carecen de armas, las segundas se componen de campesinos, comerciantes y obreros y las terceras están armadas, sea a caballo o sin ellos

soberanía la ejerzan los ricos se le llamará oligarquía, aunque unos sean muchos y los otros pocos.

Existen diversos tipos de democracia, una es la igualitaria, donde los ricos no sobresalgan de los pobres ni a la inversa; ninguno ejercerá la soberanía sobre el otro y ambos grupos serán iguales; hay un segundo tipo de democracia que es donde las magistraturas se conceden a partir de los tributos, pero éstos son elevados; quien alcance esta renta tiene la posibilidad de participar en el gobierno y el que no la alcance, pues no participa.

Otra, es aquella donde los ciudadanos no desacreditados participen y es la ley quien manda; otro más que todos, por el hecho de ser ciudadanos, participen de las magistraturas. Aquí, igual que en el caso anterior, la ley manda. Hay otro tipo de democracia que es igual al que acabamos de ver, solo que la soberanía recae en el pueblo y no en la ley y esto ocurre por causa de los demagogos. En las ciudades democráticas no hay demagogos, sino que los ciudadanos mejores ocupan los puestos preeminentes, pero donde las leyes no son soberanas surgen los demagogos. De ahí que el pueblo se convierta en monarca, lo cual nos lleva a decir que hay dos tipos de gobiernos de muchos, uno que es donde la multitud rige como monarquía y otro donde lo haga como república.

La oligarquía también tiene diversos modos. Un modo es el que hace depender las magistraturas de rentas tan altas que los pobres, aún siendo mayoría, no pueden participar de ellas, pero quien las adquiera podrá estar en el gobierno. Otro modo es cuando los magistrados dependen de rentas elevadas y ellos mismos eligen a los futuros ocupantes de los cargos; uno más es cuando el hijo sucede al padre, y otro idéntico al anterior, donde quienes mandan son los magistrados y no la ley. Ésta, entre las oligarquías, corresponde a la tiranía entre las monarquías. A este tipo de oligarquía se le llama dinastía. Cabe señalar

algo que sucede por los cambios de régimen: como no se pasa de uno a otro inmediatamente, sino que hay -como dice Aristóteles en IV, 1292a5, 4- ventajas recíprocas, entonces las leyes siguen siendo las preexistentes pero mandan quienes logran el cambio de régimen o quienes consiguen mantener el anterior.

Carnes Lord, al introducirnos en los subtipos de regímenes, nos dice, como acabamos de ver, que hay un subtipo de oligarquía denominado 'dynasteia' o gobierno de los poderosos, lo cual es un gobierno personal de reducido grupo de ricos. Por el lado de la democracia, tenemos el poder político de la clase campesina y el gobierno de la ley, mientras que por la democracia radical, observamos a las clases trabajadoras urbanas apoyadas por ingresos del Estado y gobiernan sin hacer caso a la ley. Es importante resaltar que para Lord, puede asemejarse más una democracia moderada y una oligarquía moderada que una democracia moderada con una democracia radical.

Por otro lado, dice Bobbio que para apreciar la diferencia entre el esquema general de las formas de gobierno y el aristotélico debemos centrarnos en la *politia*. En el esquema -continúa el autor italiano- corresponde a la tercera forma de gobierno, *i.e.*, debería ser la constitución caracterizada por el poder de muchos que se ejerce en función del interés común; al leer al estagirita vemos que *en general la politia es una mezcla entre la oligarquía y la democracia; y comúnmente se suelen llamar politias los gobiernos que tienden más bien a la democracia y aristocracia que aquellos que se orientan a la oligarquía.*¹⁶⁹

Como ya se indicó, la *politia* es una mezcla de oligarquía y democracia. Dado que ambas son formas malas, podemos deducir que, de la suma de dos formas malas, surgiría

¹⁶⁹ Bobbio, *Op. Cit.* p. 40

una buena. Recordemos que cuando Aristóteles distingue democracia de oligarquía, no lo hace basándose en el criterio numérico, sino en la diferencia entre ricos y pobres.

Hay democracia si los libres y los pobres, siendo en número mayor, son señores del poder; hay oligarquía si lo son los ricos y los más nobles que constituyen la minoría.

Como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, la diferencia entre oligarquía y democracia estriba en que los primeros consideran que la desigualdad de riqueza justifica en trato desigual, mientras que los segundos creen que la igualdad de libertad requiere un trato igual en todos los aspectos, sin embargo, ambos coinciden en que iguales personas deben recibir iguales cosas. Cabe señalar que en cada régimen es distinto lo que se entiende por igualdad. Dada esta distinción, Lord se pregunta qué conviene más, si mejor ley o mejor hombre. La respuesta es mejor hombre, pues él será quien deba gobernar.

Las partes más importantes de la ciudad, dice Lord, son el grueso del pueblo y los pocos ricos; éstos son irreconciliables. Pero hay Estados que tienen un elemento medio de importancia política: la clase media¹⁷⁰.

La pugna ricos-pobres / arrogancia-humildad o servilismo -indica Lord- conduce al conflicto de facciones e impulsa al régimen rumbo a una estrecha oligarquía o -dada la incompetencia de los pobres para gobernar, continúa Lord- a la tiranía. En cambio, donde el elemento medio es fuerte, el conflicto de las facciones se mantiene en un mínimo y el régimen es más estable y duradero¹⁷¹.

Lo aristocrático se predica del régimen cuyos ciudadanos son absolutamente mejores en virtud y no buenos en relación a un supuesto determinado. Ese régimen es el único que con justicia puede ser llamado aristocrático.

¹⁷⁰ Lord, C. *Op. Cit.*, p. 147

¹⁷¹ Lord, C. *Op. Cit.*, p. 149

En este régimen se es, en términos absolutos, hombre bueno y buen ciudadano a la vez, mientras que en los demás regímenes, son buenos ciudadanos según el régimen en el cual estén.

Puesto que en este libro IV de la *Política*, Aristóteles habla de constituciones, el último lugar de los regímenes lo ocupa la tiranía, pues es el más anticonstitucional de todos,¹⁷² de ahí que nos detengamos antes en la república. La república es el régimen más fácil de definir, pues es una mezcla de oligarquía y democracia, ambos ya estudiados; se suele llamar *república* a las formas que se inclinan a la democracia y aristocracia a las que se inclinan a la oligarquía. Es en este punto donde encontramos el justo medio en el Aristóteles del terreno político. Se trata de un régimen mezclado, pues está, como acabamos de ver, entre la oligarquía y la democracia. Aristóteles describe la situación de la aristocracia, la cual conviene poner completa:

*Los ricos parecen tener aquellos bienes por los que los delincuentes cometen injusticias; por eso se llama a los ricos hombres de bien y distinguidos. Y como la aristocracia tiende a atribuir la supremacía a los mejores ciudadanos, también se dice que las oligarquías están formadas principalmente por hombres de bien.*¹⁷³

Nuestro filósofo señala que la aristocracia se define por la virtud, la oligarquía por la riqueza y la democracia por la libertad,¹⁷⁴ sin embargo la opinión de la mayoría permanece en los tres regímenes. No se explica si por mayoría se entiende a *la mayor parte de los que participan en el gobierno* o al pueblo, quienes son generalmente quienes son la mayoría de los pobladores y, por ende, quienes ejercen la soberanía.

¹⁷² En realidad todos los regímenes son desviaciones del régimen mejor, pero la tiranía es el peor de todos; v. p. 67-68

¹⁷³ Aristóteles, *Op. Cit.*, IV 1293b 8, 4

¹⁷⁴ *Loc. Cit.*, IV, 1294a7

Tres son los elementos que se disputan la igualdad del sistema político: libertad, riqueza y virtud. Hay un cuarto elemento, que siendo la suma de riqueza y virtud, se llama nobleza. A la mezcla de riqueza y pobreza [oligarquía y democracia] se le llama república, mientras que a la mezcla de los tres elementos se le denomina aristocracia. Ésta se halla encima de los demás, excepto del régimen mejor, verdadero y primero.

Aristóteles nos explica qué es esa síntesis de democracia y oligarquía a la cual llamamos república: una manera de llevar a la práctica esa mezcla es pagarle al pobre por ir a trabajar y cobrarle multa al rico por ausentarse; otra es sacar el término común de lo que ambos poseen: unos participan en la asamblea sin renta o con una pequeña aportación y los otros darán una renta elevada. El término común es la renta intermedia entre ambos. Hay un tercer modo que consiste en combinar ambas reglamentaciones, parte oligárquica y parte democrática. Si en la democracia los cargos se sortean, y en la oligarquía se dan por elección, entonces tomemos la estructura oligárquica. Si en la democracia no se basan en la renta y en la oligarquía sí se rentan los cargos públicos, entonces tomemos la legislación democrática y que no se cobre un tributo.

Estos son ejemplos, pero como dice Aristóteles¹⁷⁵, en una república bien mezclada debe parecer que existen a la vez ambos regímenes y ninguno de ellos,¹⁷⁶ y que se conserva por sí misma y no por ayuda del exterior, pues si los que la desean son mayoría proveniente de fuera (esto podría también ocurrir también en un régimen malo), sino porque ninguna de las partes de la ciudad en absoluto querría otro régimen.

Sobre la tiranía, nuestro filósofo nos señala que hubo monarcas absolutos, unos se elegían y otros no y había otros quienes iban de acuerdo con la ley. Unos, entre los griegos

¹⁷⁵ *Loc. Cit.*, IV, 1294b10

¹⁷⁶ Algo similar señala Polibio en sus *Historias*, VI 11, 11- 12 y nuestra p. 109

antiguos se llamaban αἰσυμνετας, los otros, asumían el nombre de regios por ir con la ley y mandar de acuerdo a los súbditos. Se llamaban tiranos por ejercer despóticamente el poder y al arbitrio del monarca. Hay otra tiranía la cual ejerce el poder de modo irresponsable sobre los ciudadanos -sean estos iguales o superiores- con vistas al propio interés y no al interés de los súbditos.

A lo largo del texto, el estagirita nos ha dejado ver que el fin último es la mejor constitución, pero ¿cuál ha de ser esa mejor constitución?

*¿Cuál es la mejor constitución y cuál es el mejor género de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, si no se juzga por una virtud por encima del común de los ciudadanos, ni por una educación que exige una naturaleza y unos recursos favorables, ni por un sistema de gobierno hecho a su deseo, sino por un género de vida adecuado para que lo comparta la mayoría de los hombres y un sistema de gobierno del que puedan participar la mayoría de las ciudades?*¹⁷⁷

En todas las ciudades hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y los intermedios. Éstos últimos, dado que son los moderados, son la mejor parte de la ciudad, pues los adinerados no obedecen y mandan despóticamente, los pobres obedecen servilmente y no hay quien se deje mandar por ellos; cualquiera de los dos casos nos lleva a un Estado de amos y esclavos y no de ciudadanos. Evidente es que resulta la comunidad política constituida por la clase media como la mejor, pues ni codicia ni es codiciada y esto impide los excesos.

Es una suerte muy grande que los ciudadanos tengan una fortuna media y suficiente, porque donde unos poseen muchísimo y otros nada, o hay una democracia extrema o una oligarquía pura o una tiranía, por el exceso de una o de otra.

¹⁷⁷ Aristóteles, *Op. Cit.*, IV, 1295a11

El régimen de tipo medio es mejor, pues está libre de sediciones y discordias; hay que observar que ni ricos ni pobres se aliarán contra los medios. Respecto a este tipo de régimen, vemos que la virtud es un término medio¹⁷⁸, que hay que saber siempre elegir el modo de vida intermedio y evitar los excesos¹⁷⁹ y que la felicidad [εὐδαιμονία] no es sino el reflejo de ese justo medio que encontramos en esas líneas tanto de Aristóteles como de Platón.

El mencionado justo medio alcanzó su mayor esplendor con la idea de gobierno mixto en Polibio, autor que se verá en el siguiente capítulo.

Continuando con el estagirita, hace notar que todo legislador debe hacerle un lugar a la clase media; si hace leyes oligárquicas debe poner la mira en esa clase media y si las hace democráticas, debe atraérsela con dichas leyes. Ambos extremos no encontrarán mejor régimen que el medio, pues que no aceptarán gobernar por turnos¹⁸⁰ por desconfianza, aunque la alternancia sea una de las formas de la libertad, según consta en la nota 800 del texto aristotélico. Señala el estagirita que, dado lo anterior, queda dicho porqué causa son varias las formas de gobierno¹⁸¹.

Ahora veamos los elementos relativos a las magistraturas: quién debe ver los asuntos de la comunidad, cuántos magistrados debe haber, sobre qué deliberarán, quién y cómo los eligen, si por sorteo o por elección y cómo ha de ser administrada la justicia. Se llama magistratura, en general, a aquellos a quienes se les encomienda deliberar sobre ciertos asuntos, decidir y ordenar. Sobre todo esto último, pues dar órdenes es más característico de un gobernante.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, IV, 1294b2 y las notas 759, 760 y 761 de la traducción de García Valdés

¹⁷⁹ V. Platón, *República* X 619a

¹⁸⁰ Alternándose ricos y pobres en el gobierno

¹⁸¹ Aristóteles, *Op. Cit.*, IV 1297b12

El mal funcionamiento de los tribunales políticos y las magistraturas provoca distensiones y cambios de régimen político. En IV, 1301a8 nos dice de cuántos modos es posible que sean los tribunales. Cuando son nombrados entre todos los ciudadanos y deciden sobre todos los asuntos, son democráticos; cuando se eligen entre ciertos ciudadanos y deciden sobre todos los asuntos, se llamarán oligárquicos. Cuando una parte del tribunal sea nombrada por todos los ciudadanos y otra parte sea nombrada por algunos de esos ciudadanos, se le llamará aristocrático o republicano. Y con esto Aristóteles da por concluido el libro IV.

Al dar inicio al libro V, señala los lineamientos de éste. La democracia, como se ha dicho antes, surge de creer que los que son iguales en un aspecto, lo son en todo. La oligarquía nace de creer que lo semejante en un punto los hace diferentes en todos los demás.

En V, 1301b8, Aristóteles hace un planteamiento que nada tiene que ver con el clásico modo de ver la teoría de la anaciclosis. Veamos el fragmento:

Por eso los cambios se producen de dos maneras: unas veces conciernen al régimen; lo hacen para implantar otro en lugar del establecido; por ejemplo, de la democracia se pasa a la oligarquía o de la oligarquía a la democracia, o de éstas a la república y a la aristocracia o viceversa.

El punto aquí es que de la democracia se pase a la oligarquía o de la oligarquía a la democracia. Platón es lineal, en Polibio, como se verá en el siguiente capítulo, es circular y en Maquiavelo es pendular, como se podrá constatar en el quinto y último capítulo, pues el autor renacentista sólo observa dos regímenes. Pero no se ha dado el caso que un autor señale que puede darse el cambio de ida y vuelta en dos regímenes de un total de seis, dado que partimos de un ciclo que, en tanto ciclo, no acepta un regreso. ¿Qué fin se persigue?

¿Rehacer el ciclo? ¿O es una especie de paréntesis dentro del mismo? ¿O ese es el *quid* del gobierno mezclado, o sea, que de oligarquía se pase a democracia o a la inversa y se olviden los demás regímenes?

Para seguir viendo la diferencia entre oligarquía y democracia, decimos junto a Aristóteles y Bobbio, que el fin último de la política es la unión de ricos y pobres, facilitar una convivencia carente de pugnas, establecer paz social y eliminar la tensión entre ambos polos. Esto habría de hacerse cuando la clase media gobierne, tomando lo mejor de cada régimen y hacer llevadero el Estado.

El ideal que inspira este régimen de la mezcla -señala Norberto Bobbio- es el de la mediación, la cual está fundamentada en el valor eminentemente positivo de lo que está en medio de los dos extremos¹⁸².

Bobbio dice que la mayor estabilidad es la razón fundamental por la cual los ciudadanos mejor gobernados son aquellos en donde predomina la clase media. Ante eso queremos aclarar que Aristóteles no dice que una ciudad esté mejor gobernada porque en dicha ciudad predomine la clase media, sino que, al tomar el poder esa parte virtuosa del Estado que es la clase media, es cuando se ejerce con justicia el gobierno.

Ahora veamos cómo el estagirita nos expone las razones por las cuales se da una revuelta. Uno de los motivos es el estado de ánimo, o sea, la igualdad y la desigualdad. Si sienten tener menos, se sublevan para obtener más o, cuando menos, la igualdad. Si son iguales, entonces se rebelan para obtener más. También se sublevan por causas como el honor, el lucro, la soberbia, el miedo, la supremacía, el desprecio y el crecimiento desproporcionado. Otras causas son la intriga, la negligencia y la disparidad, así como por

¹⁸² Bobbio *Op. Cit.*, p. 42. Cfr. Aristóteles, *Op. Cit.*, IV 1295a11, 3

nimiedades. Cada una de estas causas está explicada con sumo detalle entre v, 1302a2 hasta v, 1307a5 inclusive. Veamos:

*Son [las circunstancias que originan las revueltas], por así decirlo, en número de tres aproximadamente [...]. [...] Los que aspiran a la igualdad se sublevan si creen que, siendo iguales, tienen menos que los que tienen más, y los que aspiran a la desigualdad y a la supremacía, si suponen que, siendo desiguales, no tienen más sino igual o menos (a esto puede ser que aspiren unas veces justa y otras injustamente). De hecho, si son inferiores. Se sublevan para ser iguales, y si son iguales, para ser superiores. [...]. Las causas por las que se sublevan son el lucro, el honor y lo contrario de esto. [...] Además, por la soberbia, por el miedo, por la supremacía, por el desprecio, por el crecimiento desproporcionado. Y otra clase de causas son la intriga. La negligencia, las nimiedades y la disparidad.*¹⁸³

Una de las causas de las revueltas en la democracia -continúa Aristóteles- es la inconformidad, rebeldía e incitación a la violencia por parte de los demagogos o de parte de quienes no están conformes con el régimen, como podrían ser los aristócratas o los descendientes de reyes.

Las revueltas en las oligarquías son dos en número. La una, cuando las oligarquías tratan injustamente al pueblo y la otra cuyos orígenes son ajenos al gobierno. Tenemos así el caso de una sedición de ricos que no participan del gobierno; se inconforman y se rebelan. Este tipo de protesta entra en el rango de *nepotismo*, lo cual no es permitido.

También puede haber revueltas por la rivalidad que puede surgir entre quienes hacen demagogia. La demagogia se da en el seno de la minoría o cuando los oligarcas quieren -de manera demagógica- atraerse al pueblo que los eligió.

También hay cambios cuando se intenta reducir a un número más pequeño a la oligarquía, pues los que buscan la igualdad se ven obligados a llamar en su auxilio al

¹⁸³ *Ibíd.*, v, 1302a2-1302b6. A estas líneas le sigue una explicación pormenorizada y ejemplificada de cada una de las causas descritas

pueblo; cuando gastan sus bienes privados viviendo desenfrenadamente y aspiran a una tiranía; cuando se roban el dinero del erario público y cuando se crea una oligarquía dentro de la misma oligarquía.

Pero también hay sublevaciones en caso de paz o de guerra. En la guerra, por ejemplo, se da cuando los oligarcas desconfían del pueblo y se allegan mercenarios o cuando por miedo, conceden de manera obligada poder al pueblo para servirse de él.

En tiempos de paz, al haber mutua desconfianza -señala el filósofo- se da el mando a un magistrado mediador el cual, a veces, es dueño de ambos bandos. A esta lista hay que aumentarle el despotismo, los agravios que podrían suscitar una boda y circunstancias accidentales a las que nuestro autor hace referencia. En resumen, Aristóteles nos dice:

*Así pues, las oligarquías cambian y se trastornan por causas de este tipo (en general, también las democracias y las oligarquías a veces pasan no a los regímenes opuestos, sino a los del mismo género, por ejemplo de las democracias y oligarquías legales a las autoritarias y de éstas a aquéllas).*¹⁸⁴

Ahora nos toca hablar de las revoluciones en las aristocracias. Dado que en cierto sentido las aristocracias son una oligarquía, las causas de subversión se dan por diversas razones, una de ellas es porque sean pocos quienes participen de los honores.

Se disuelven principalmente las repúblicas y las aristocracias por la desviación de la justicia en el propio régimen. Y el origen es que no están bien mezcladas en la república democracia y oligarquía y en la aristocracia, éstas y la virtud¹⁸⁵.

Nuestro autor señala¹⁸⁶ que de la república se pasa a la democracia y de la aristocracia a la oligarquía o a sus contrarios, como la aristocracia en la democracia [pues

¹⁸⁴ *Ibíd.*, v 1306b18

¹⁸⁵ *Ibíd.*, v 1307a5

¹⁸⁶ *Ibíd.*, v 1307a7-1307a8

los pobres, sintiéndose perjudicados, así lo harán] y las repúblicas a la oligarquía, pues lo único duradero es la igualdad según el mérito, el poseer cada uno lo que le corresponde. Por último, cabe destacar que una aristocracia es siempre una oligarquía.

Ante esto, el filósofo nos indica cómo se asegura un régimen. En los regímenes bien fundados lo que se debe vigilar es que nada se infrinja en la ley, así como prestar atención a los asuntos de poca importancia, pues, como los pequeños gastos, si se hacen con frecuencia, resultan ser una fuerte suma de dinero.

Además, hay que observar que tanto algunas aristocracias como oligarquías perduran no por ser regímenes seguros, sino porque los que están en los cargos tratan bien tanto a los que están fuera del gobierno como a los que forman parte de él, intentando no agraviar a los que no participan y atraer hacia el gobierno a los que de entre ellos tienen dotes de mando, sin perjudicar a los ambiciosos con la privación de honores, ni a la multitud en su afán de ganancia, y respecto a ellos mismos y a los que participan del régimen, tratándose entre sí democráticamente. Pues la igualdad que los hombres democráticos pretenden para la masa es no solo justa, son también convenientes cuando se trata de iguales.¹⁸⁷

En este punto tenemos una vez más lo que ya se ha dicho sobre el gobierno mezclado; en qué circunstancias conviene, al hacer la mezcla, ponerle algo de democracia, o algo de oligarquía.

Aristóteles también señala que un mal se debe dirimir desde un principio; no se debe permitir que maximice, guardar la tasa económica de egresos e ingresos censándola y variándola según se necesite y evitar que alguien crezca en exceso. También señala la conveniencia de crear una magistratura que vea que la población no se aleje del modo de vida el que en régimen establece, *i.e.*, democrático en una democracia, oligárquico en una oligarquía y así sucesivamente.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, v 1308a5-1308a6

Continuando con los medios de salvación, señala que quienes van a desempeñar las magistraturas supremas¹⁸⁸ deben tener tres características: amar al régimen establecido, ser el de mayor competencia en las áreas a su cargo y poseer virtud y justicia en cada régimen según el régimen del que se trate; demócrata en las democracias, oligarca en las oligarquías.

También se debe vigilar que la masa que quiera al régimen sea superior a quienes no lo quieren. Además de todo esto, indica nuestro filósofo en 1309b6, no hay que olvidar algo que generalmente se pasa por alto en los regímenes desviados: el término medio, pues mucho de lo que parece democrático destruye la democracia y cosas que parecen oligárquicas, destruyen la oligarquía. Asimismo indica que ninguno de estos regímenes puede subsistir sin ricos y sin el pueblo. Y termina diciendo que toda gente versada en asuntos políticos (legisladores y políticos) debe saber qué elementos conservan o destruyen cada régimen. Esto también aplica en el caso de la educación, pues ésta debe ser acorde al tipo de régimen que se establezca; será una educación oligárquica en un régimen de ese tipo, educación democrática si así fuere el régimen y así sucesivamente. Cabe señalar que no se debe permitir la molicie en una oligarquía y en la democracia habrán de evitarse las innovaciones y la gimnasia.

Sobre la destrucción y conservación de la monarquía, Aristóteles nos indica por un lado, que la monarquía se corresponde con la aristocracia [en ambos regímenes son los mejores quienes ejercen el mando], mientras que la tiranía es la mezcla de los extremos de la oligarquía y de la democracia, de ahí que sea el peor régimen¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Estratego, tesorero y demiurgo o teoro

¹⁸⁹ Aristóteles, *Op. Cit.*, v, 1310b

Las dos monarquías [la monarquía y la tiranía] nacen, una, de los notables y se crea contra el pueblo para proteger al rey. La tiranía surge de entre el pueblo, generalmente incitados por un demagogo, contra los notables.

La tiranía se da en ciudades ya instituidas o en sitios donde el rey quiere ser más despótico, de los ciudadanos electos que duran largo tiempo en el cargo, cuando en la oligarquía se elige a uno solo para las magistraturas más importantes.

La monarquía se basa en el mérito y en la virtud personal, pero dejemos que el estagirita nos la defina con exactitud y la compare con la tiranía:

*El rey quiere ser un guardián, para que los que poseen riquezas no sufran ninguna injusticia, y al pueblo no se le afrente en nada. La tiranía [...] no mira en nada al bien común, sino a su provecho personal. El objetivo del tirano es el placer, el del rey es el bien.*¹⁹⁰

Que la tiranía es una mezcla de oligarquía y democracia ya se dijo; esto es un gran defecto, pero veámoslo a detalle.

La tiranía y la oligarquía tienen en común la riqueza como fin, la total desconfianza, proveer de armas al pueblo, hacer mal a la masa, expulsarle de la ciudad y dispersarla; de la democracia, hacer la guerra a los notables, intentar destruirlos, ya sea de modo abierto o a hurtadillas y desterrarlos, ya sea por considerarlos un obstáculo o por rivalizar con ellos.

Por lo que respecta a los orígenes de los cambios, son muy parecidos a los de las monarquías y las repúblicas, pues *los súbditos atacan a la monarquía ya sea porque se hubo cometido injusticia por parte del monarca, por desprecio o por miedo*. Cada una de estos motivos nos lo explica Aristóteles entre el 1311a13 y el 1313a38 del libro quinto.

Sin embargo, al igual que las demás formas de gobierno, la monarquía también puede ser destruida desde el interior y desde el exterior. Desde fuera, al haber un régimen

¹⁹⁰ *Ibíd.*, v 1311a9

contrario más fuerte; la democracia es contraria a la tiranía y una democracia extrema también es una tiranía¹⁹¹.

Desde el interior, cuando entran en discordia entre los gobernantes, pero atentan contra el hombre, no contra el régimen.

Por lo que toca a las tiranías, se les ataca por dos cosas: por odio al tirano y por tenerle desprecio, que es cuando se le derroca. Quienes conquistan el poder, lo conservan, quienes lo heredan, lo pierden por vivir disipadamente, dejarse llevar por los placeres y demás cosas de esa índole. La ira, que es parte del odio, es la causa de dichos ataques. La ira, continúa Aristóteles en V 1312b32-33, lleva consigo el dolor; el odio, por otro lado, es más calculador y está exento del dolor.

La realeza casi no se destruye por causas externas, por eso es duradera, sin embargo, las destrucciones vienen desde su interior por distensión de los que participan en la realeza y por intentar gobernar más tiránicamente. También cuando reclaman un control soberano en más asuntos, incluso, yendo en contra de la ley.

Aristóteles nos dice que ya no hay realezas, sino monarquías y tiranías y lo hace del siguiente modo:

Ahora ya no existen realezas, pero si existen, son más bien monarquías y tiranías, porque la realeza es un gobierno con el asentimiento de los súbditos y es soberano en asuntos muy importantes, y ahora los iguales son muchos y nadie tan destacado como para acomodarse plenamente a la grandeza y dignidad del cargo. De modo que por esto los ciudadanos no soportan de buen grado este régimen y si alguien por engaño o por violencia se hace con el poder, ya esto parece ser una tiranía.¹⁹²

¹⁹¹ *Ibíd.*, v 1313b11

¹⁹² *Ibíd.*, v 1313a37

También nos habla de la realeza de sangre y su destrucción. Aparte de los ya mencionados, al haber muchos despreciables y, no poseyendo un poder tiránico, sino una dignidad real, actúan con insolencia. Su destrucción es fácil, pues dejará el cargo cuando dejen de quererlo; un tirano permanece aunque no lo quieran.

La monarquía y la tiranía se conservan con moderación y pocos cambios que le dañen. También se conservan, como se ha dicho antes, truncando a los que sobresalgan, suprimiendo a los orgullosos, no permitir comidas en común, ni asociaciones, ni educación. Se debe vigilar la carencia de nobleza de espíritu y que la gente no se conozca para que no se tengan confianza.

La gente, indica nuestro filósofo, debe estar siempre visible para cualquier orden del tirano, se debe fomentar la calumnia y el conflicto entre amigos *i.e.*, el pueblo contra el pueblo y los ricos contra los ricos; empobrecer a la población para que no puedan sostener una guardia y que estén ocupados, que trabajen para que no puedan conspirar.

Recordemos que la tiranía tiende a tres objetivos: que los súbditos piensen poco, que desconfíen unos de otros y la imposibilidad de acción del pueblo ya que la tiranía se derrumba cuando unos confían en otros y unen sus fuerzas contra el tirano.

Otro modo de conservar el régimen es cuando se orienta el cuidado en medidas contrarias a lo que se ha dicho; si eliminar la realeza es hacerla tiránica, para eliminar la tiranía ha de hacerse real cuidando no ejercer fuerza excesiva ni nula.

Aristóteles aconseja entre 1315a33 y 1315b34, una serie de actos fingidos que el tirano, si quiere conservar su Estado, debe hacer.

El objetivo [de las medidas para mantener una tiranía] es evidente: debe aparecer ante sus súbditos no como un tirano, sino como administrador y rey, y no como amo sino como tutor; y seguir en su vida la moderación y no el exceso; además tener buenas relaciones con los notables y conciliarse el favor de la masa. Como

consecuencia de ello necesariamente su poder no sólo será más noble y más envidiable por ejercerse sobre ciudadanos mejores y no humillados y por vivir él sin ser odiado ni temido, sino que también su poder será más duradero, y además él mismo en su carácter se encontrará bien dispuesto hacia la virtud, o al menos será medio bueno, y no malo, sino malo a medias.

Este párrafo nos recuerda a Nicolás Maquiavelo, autor que analizaremos -como ya se dijo- en el último capítulo de la presente tesis; recordemos que al autor italiano se le ha acusado de aconsejar a los príncipes para que cometan actos injustos en contra del pueblo y eso es mentira, él únicamente le quita el velo a la naturaleza humana y la muestra como es: mezquina y ambiciosa. Con el párrafo anterior vemos que, de ser culpable Maquiavelo, las ideas no son de él, sino de Aristóteles.

A este libro v, Gómez Robledo lo llama *libro de pasajes tan desconcertantes que han dado pie a que se impute a Aristóteles un maquiavelismo avant la lettre, pero que se explican, sea cual fuere su justificación, por esa obsesión de seguridad que hostigaba al Filósofo cuando veía zozobrar todo en torno suyo: la ciudad helénica por un lado y el fugaz imperio alejandrino por el otro.*¹⁹³

Nosotros somos de los que calificamos a Aristóteles como poseedor de cierto espíritu maquiaveliano; continuemos con el Estagirita.

Aristóteles, a partir de 1316a, hace una nueva crítica a la *República* de Platón de la cual se destaca lo siguiente: Aristóteles indica que Platón señala que “nada permanece” y que esto se deriva de los cambios numéricos en clara referencia al “Gran Año” o “Número Nupcial”, o sea, a los 12 millones 960 mil días que encontramos en el libro VIII de la *República*.¹⁹⁴

¹⁹³ Gómez Robledo, *Op. Cit.*, p. XXIV

¹⁹⁴ V. Platón, *República*, VIII, 546a-d, las pp. 24 y 25 y la nota 47 del presente trabajo

También dice el estagirita que su maestro indica que del régimen laconio se pasa a la oligarquía y de ésta a la democracia y luego a la tiranía, pero Aristóteles considera, como ya vimos, que hay cambios en sentido inverso, o sea, de democracia a oligarquía y más fácil que a la monarquía. Asimismo, destaca que Platón no dice cómo se da el cambio de la tiranía, cuál es el régimen que se sigue en el ciclo, si lo hay, si no existe o si simplemente se regresa al mejor.

Aristóteles señala en v, 1316a12 que una tiranía cambia hacia otra tiranía o hacia una oligarquía o a democracia o a aristocracia; los cuatro casos están ejemplificados. También se pasa de la oligarquía a la tiranía según Aristóteles, quien trata de corregir a Platón, pues el ateniense pensaba que la tiranía sucede a la democracia; nuestro autor da ejemplos que lo respaldan.

Es absurdo pensar, continúa el estagirita, como señala Platón en *República* VIII 550d, que se pasa a la oligarquía después de una tiranía; Aristóteles señala que Platón dice que el ciclo que su maestro plantea es aristocracia-timocracia-oligarquía-democracia-tiranía. Con esto no pretendemos defender o atacar a uno o a otro, sino visualizar las diferencias entre este y el pensador anterior.

Al momento de ejemplificar todo esto, Aristóteles comete un cierto equívoco con respecto a Cartago. Por un lado señala que Cartago pasó de tiranía a ser una aristocracia [v, 1316a13], en II 11, 2, 1272b32 se dice que esta ciudad no se presentó una sedición trascendente o un tirano. Por otro lado, es demócrata [v, 14, 1316b5] o, como se dice en II, 11, 1272b23 y en IV, 7, 4, 1293b15, es una aristocracia con rasgos democráticos u oligárquicos.

Resulta interesante ver cómo en la nota 1265 de la traducción de Valdés, se diga que *estas contradicciones aparentes en la terminología serían debidas a que el poder era*

compartido por los diferentes cuerpos de magistrados, y según la preeminencia de un cuerpo u otro en determinados momentos históricos, el régimen se presentaba bajo aspectos diferentes y no se señale, por ejemplo, que, si Cartago, Esparta y Creta están en la misma situación [o sea, que son gobiernos a los cuales no se les puede dar una sola clasificación] y que esa característica corresponde a lo que Polibio llamó después *gobierno mixto*, entonces Cartago tiene un gobierno mixto en cuya mezcla estaban política, aristocracia, monarquía y las formas viciadas de éstas.

Aristóteles, continuando su crítica a Platón, nos dice que es absurdo decir que la ciudad oligárquica consiste en dos ciudades, una de ricos y otra de pobres¹⁹⁵. Se pregunta también porqué este y no otro régimen presenta dicha característica, pues en todos los regímenes hay riqueza y pobreza; Aristóteles también cree que, independientemente del aumento o disminución numérica o económica de uno de estos dos componentes de la ciudad, la ciudad se ve mermada en el régimen.

Platón, dice Aristóteles, sólo considera como única razón para los cambios, que el despilfarro y la paga de intereses se realice con usura. Como si siempre hubieran sido ricos, indica el estagirita, pero es falso, continúa, pues al perder fortuna, los dirigentes provocan innovaciones o bien, nada de peligro sucede.

También hay sublevaciones y cambios de régimen si el ciudadano no participa de los honores,¹⁹⁶ o si sin tratados con injusticia o insolencia aunque no hubieran derrochado su fortuna a pesar de haber podido hacer lo que quisieran y eso es, le atribuye Aristóteles a Sócrates, el exceso de libertad. El libro V acaba de una manera intempestiva, la cual vamos a transcribir:

¹⁹⁵ V. nuestra p. 27

¹⁹⁶ Lo cual parece aplicar a varios regímenes, pues antes se arguyó esto para otro régimen distinto a la tiranía, que es de lo que se habla aquí. Cfr. Aristóteles, *Op. Cit.*, V 1316b15-18

Y siendo varias las oligarquías y las democracias, Sócrates habla de sus cambios como si existiera una sola de cada una.

Recordemos que para Aristóteles hay diversos modos de cada régimen, no como en Platón, que había un tipo de ser de cada forma de gobierno.

Al final del capítulo que Bobbio le dedica a Aristóteles, reitera dos puntos: la estabilidad del Estado y la ‘politia’.

Coincidimos con Bobbio cuando señala que un buen gobierno se distingue de uno que no lo es por la estabilidad de dicho Estado y sus instituciones o magistraturas. Un gobierno que ni esté pletórico de ricos, como las oligarquías, ni que tenga una pobreza excesiva como en las democracias.

Que la politia es el producto de una mezcla o *gobierno mixto*, como lo llamará Polibio, autor que veremos a continuación, queda claro tras leer a Aristóteles, pero surge una duda: ¿no es acaso la politia ese tipo de gobierno que nace tras unificar las mejores cosas de la oligarquía y de la democracia?¹⁹⁷ Nosotros lo dimos por sentado unas líneas antes, pero ni Aristóteles ni los demás comentaristas consultados lo dicen con exactitud.

Por otro lado, Carnes Lord cita a Aristóteles¹⁹⁸ cuando dice que el régimen *es una disposición de una ciudad con respecto a sus cargos, particularmente el que tiene autoridad sobre todas las cosas. Pues lo que tiene autoridad en la ciudad es, en todas partes, el cuerpo gobernante y el cuerpo gobernante es el régimen*. Por régimen debemos entender –por extensión– que se refiere a la politia.

Al hablar Lord de la aportación aristotélica al llamado “régimen” o “gobierno mixto”, [la politia] lo hace del siguiente modo: *Con justicia puede considerarse a*

¹⁹⁷ Independientemente de que ambas formas sean catalogadas como perjudiciales

¹⁹⁸ Lord, C., *Op. Cit.*, p. 142

*Aristóteles como originador de la idea del “régimen mixto”, que ejercería una poderosa influencia sobre el pensamiento y la práctica de la política hasta bien entrados los tiempos modernos. Es habitual analizar la idea aristotélica del régimen mixto en el contexto del trato que da al régimen al que llama constitución política.*¹⁹⁹

Sin embargo, como dice Lord, el régimen mixto en Aristóteles no es un tipo de régimen específico, sino un reflejo estratégico cuyo fin es la conservación o formación de los regímenes en general.

Aristóteles indica, en resumidas cuentas, que de los seis regímenes podemos hacer una especie de síntesis con dos de ellos [oligarquía y democracia] para que surja la política, régimen mezclado y virtuoso que se halla en el justo medio entre la opulencia oligárquica y lo paupérrimo de la masa; un régimen cuyo líder sea la clase media, pues ni provoca envidias ni añora más posesiones de las que tiene, pues le son suficientes.

Los otros regímenes terminan siendo demasiado corruptos o innecesarios para los fines perseguidos por Aristóteles. Polibio de Megalópolis, autor que se verá enseguida, guarda ciertas coincidencias y algunas discrepancias con el estagirita; por un lado, amplía el concepto de gobierno mixto y por otro, a la larga, todo régimen es susceptible de corromperse, pero el más perfectible [el gobierno mixto] tiene sus ciclos de virtud y vicio, no sólo de decadencia como todas las demás formas de gobierno.

Hasta aquí nuestro capítulo respecto a la *Política* de Aristóteles. No vemos los libros VI y VII porque nos parece que con lo transmitido hasta el libro V podría bastarnos para esta tesis; tampoco podemos tratar el análisis de la educación con el cual Aristóteles cierra el incompleto libro VIII de esta obra por alejarse de los fines de nuestra investigación.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 147

CAPÍTULO III

Polibio de Megalópolis: el primer uso de la palabra *anaciclosis*

La investigación de los libros de los hombres doctos del pasado es útil si se dirige al conocimiento de la ideología de los antiguos y al conocimiento de lo que pensaban acerca de situaciones, lugares, linajes, constituciones y costumbres determinadas, si se dirige, además, a la comprensión de las circunstancias y azares en que se dieron en épocas pretéritas; si se ha escrito lo que realmente pasó, lo pretérito hará que atendamos debidamente al futuro.
Polibio, Historias. XII 25e, 5-7.

Norberto Bobbio señala²⁰⁰ que, junto a Platón y Aristóteles, Polibio²⁰¹ nos da un escrito fundamental para la teoría de las formas de gobierno, sin embargo aclara que, a diferencia de los primeros dos, Polibio no fue filósofo, sino historiador.

Nacido en Grecia, nuestro autor fue deportado a Roma tras la conquista griega. En Roma conoció los círculos más altos de la ciudad y fue en ese entorno cuando escribió la primera gran historia de Roma.

Del libro I al V [que son los únicos que se encuentran íntegros, lo demás están fragmentados excepto el libro XL que está desaparecido], Polibio narra los acontecimientos victoriosos de las Guerras Púnicas y, tras hablar de los sucesos de la batalla de Cannas (216 a.C.), Polibio se detiene en el libro VI para hacer una exposición detallada de la constitución romana y de lo esto implica.

Por otra parte, Cruz Andreotti en su *Introducción* a las *Historias*, la obra más conocida²⁰² de Polibio, nos presenta al autor como alguien a quien se puede englobar como peripatético ya que ve en los seguidores de Aristóteles, planteamientos teóricos en el

²⁰⁰ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 44

²⁰¹ Polibio de Megalópolis (209 ó 208 a.C. - 127 a.C.)

²⁰² Otras obras citables son *Tratado de táctica* y *La guerra de Numancia* según se observa en www.biografiasyvidas.com/biografia/p/polibio.htm

análisis político; señala también a nuestro autor como alguien en quien *se puede observar una evidente influencia del estoicismo, sobre todo en lo concerniente al papel de la Fortuna, el destino o la casualidad a la hora de influir en los avatares históricos.*²⁰³

Cruz señala que, de entre los diversos pasajes que conforman la obra de Polibio, se destaca el más conocido e importante: el libro VI, que es sobre el cual nos centraremos en el este capítulo. Ahí Polibio -continúa Cruz- analiza los diversos sistemas constitucionales que hasta ahora han existido; la trascendencia del libro VI *radica en el hecho de que Polibio parte del principio de que el grado de estabilidad y fortaleza de un Estado se mide por el nivel de eficacia de sus instituciones a la hora de aunar el esfuerzo ciudadano en torno a objetivos comunes.*²⁰⁴

Polibio indica que Roma es grande porque posee un sistema político equilibrado donde todas las partes del cuerpo cívico participan de los procesos de decisión sin menoscabo de los principios de autoridad y jerarquía, que son necesarios para la paz interna y para reaccionar unidos ante el peligro extranjero, este es un pensamiento que Cruz también destaca.

Detrás del debate constitucional está el establecer la valía de la constitución romana en relación con las demás; propone como ejemplo a imitar para el conjunto de los pueblos civilizados del Mediterráneo las virtudes de moderación, equilibrio y unión cívica, moralidad, fortaleza y honradez que propician las instituciones romanas²⁰⁵.

Cruz Andreotti también nos presenta una breve descripción de la obra. En los primeros dos libros se narra la Primera Guerra Púnica; entre los libros III y XXX la Segunda Guerra Púnica, también conocida como Guerra Anibálica (218-202a.C.), la guerra de Roma

²⁰³ Cruz Andreotti, Gonzalo. *Introducción en Polibio, Historias*, pp. XVIII y XIX

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. XXII

²⁰⁵ *Ibíd.*, pp. XXII y XXIII

contra Filipo o Segunda Guerra Macedónica (200-197a.C.), la Guerra de Antíoco (192-187a.C.) y la Tercera Guerra Macedónica o Guerra de Perseo. El libro XII lo dedica a analizar los fundamentos de la historia como disciplina científica, mientras que el libro XXXIV, colocado, como señala Cruz, deliberadamente al final de la obra²⁰⁶ por ser menos importante, ofrece una recapitulación geográfica que detalla las características políticas, étnicas, naturales, culturales y religiosas de cada uno de los pueblos, ciudades y estados que debe administrar el imperio romano. Es una muestra de la labor civilizadora y pacificadora que debe realizar Roma en la *ecúmene* o mundo conocido.

Para Polibio -indica Cruz Andreotti- Roma es la solución de Grecia y no solo eso, sino el reflejo de una gran ciudad. *En la Antigüedad lo que más se le valoró fue que con sus Historias cubrió una época gloriosa de las armas romanas. Así lo hacen autores como Tito Livio o Apiano, y buena parte de la historiografía imperial pagana o cristiana, que vieron en su obra el reflejo idealizado de una Roma o bien eterna o bien que fue pero nunca volverá a ser, ejemplo de rectitud moral y de comportamiento patriótico.*²⁰⁷

Esto por lo que respecta a la obra; sobre nuestro historiador señala que *desde el Renacimiento se valoraron tanto sus conocimientos de estrategia y táctica militar como sus propuestas sobre la Constitución ideal, modelo de equilibrio y armonía entre los grupos ciudadanos.*²⁰⁸

Antes de entrar de lleno en el libro VI, conviene observar que en el libro I nuestro autor señala que el fin último de su escrito es dar un amplio estudio sobre la historia, así

²⁰⁶ Aunque debemos recordar que la obra concluye en el libro XXXIX, pues el XL se ha perdido al pasar el tiempo

²⁰⁷ Cruz Andreotti. *Op. Cit.*, p. XXXIV

²⁰⁸ Cruz Andreotti. *Loc. Cit.*

como no hacer únicamente referencias a hechos particulares²⁰⁹, aunque en este punto hay diversas opiniones, como la que se lee en un artículo²¹⁰ que, al hablarnos de Polibio, indica que, a pesar de que la historia universal de Polibio aborde diversos aspectos es limitada, pues el universo polibiano se reduce al hacer de los romanos, sin embargo, en el mismo texto podemos leer que *C'è sicuramente un momento in cui Polibio sembra andare oltre questa visione limitata della storia universale, ed è quando introduce il concetto di "anaciclosis", cioè rivoluzione ciclica, avvicinarsi delle costituzioni.*²¹¹

Esa es la clave: la anaciclosis, es decir, la revolución cíclica, y fue Polibio el primero en usar dicho término, aunque Platón haya enunciado cómo de un modo de gobierno deviene otro peor y que Aristóteles haya hecho lo propio. Sin embargo, hay que destacar que, junto a Tucídides, Polibio fue uno de los primeros historiadores en excluir la acción divina entre las causas materiales y sus consecuencias²¹².

Tras cortar abruptamente el hilo conductor del libro V [recordemos que nos hablaba de la batalla de Cannas del 216 a.C.] nos sitúa en la apología de la constitución [πολιτεια o πολιτευμα, términos que se pueden verter al español como Estado o ciudad] de la Roma de su tiempo que conquistó el mundo conocido.

Y nos dice que así como para estudiar una persona negligente habrán de observarse los puntos desafortunados en vez de las épocas de los grandes éxitos, pues la convicción de la prueba de la perfección humana consiste únicamente en la capacidad de soportar los

²⁰⁹ Esto es, englobar la historia como un todo

²¹⁰ Este artículo se halla en www.ulpianet.it/ita/lauree/servizio_sociale/2001-2002/A1/S2/fil_sto/M1/ss.fil_sto_M1_L04.asp

²¹¹ En español: *Hay seguramente un momento el cual Polibio parece ir más allá de esta visión limitada de la historia universal y es cuando introduce el concepto de "anaciclosis", esto es, revolución cíclica, devenir de las constituciones.* La traducción es nuestra

²¹² V. el sitio www.biografiasyvidas.com ya citado

cambios de fortuna con nobleza y entereza, así ha de hacerse con las demás cosas, pues de otro modo no se puede contemplar una constitución²¹³.

Más adelante, Polibio justifica el lugar de este libro VI que en la actualidad sólo conservamos fragmentado. Dicha justificación radica en el cambio que han experimentado las instituciones romanas y es a esta altura de su obra donde debe plantearse ese tópico.

Hay diversas razones por las cuales se dan los cambios, pero en todo asunto, en la suerte o en la fortuna adversa, la causa principal, señala nuestro autor, es la estructura de la constitución, pues de ella emanan cual fuente las ideas y las iniciativas, así como el cumplimiento de éstas.

Polibio señala, tras conocer el pasado, lo fácil que es vislumbrar los acontecimientos venideros, pues hay las veces en las que se ha experimentado cambio total en sentido opuesto. *Cambio* (μεταβολη) es un término médico. Recordemos que como señala la nota 9 de la traducción que estamos consultando, Polibio concibe una constitución como ser viviente.

*Pero en el caso concreto de los romanos no es nada sencillo ni comentar la situación actual, debido a la complejidad de su constitución, ni predecir el futuro, porque ignoramos sus instituciones pretéritas, tanto las públicas como privadas. Se precisa, pues, una atención no vulgar en la investigación si se pretende alcanzar una sinopsis nítida de las cualidades distintas del régimen romano.*²¹⁴

Veamos esta cita con atención. Cuando habla de “nuestra ignorancia”, Polibio lo hace de manera deliberada, pues en dónde deja nuestro historiador a Tucídides o a Heródoto, por poner un ejemplo. “Nosotros” es una forma estilizada de hablar de sí mismo la persona que escribe. Al mencionar la “atención no vulgar” que el tema precisa, no es

²¹³ Polibio, *Historias*. VI 1, 5-7

²¹⁴ *Ibíd.*, VI, 3, 3-4

vulgar sinónimo de *procaz* o *soez*, sino de común; desde la óptica polibiana, la gente ignorante no puede acceder a este conocimiento.

Quienes nos hablan de constituciones, generalmente lo hacen por número de tres a las que se les da el nombre de “realeza”, “aristocracia” y “democracia”, sin embargo, Polibio considera dicha división como errática, pues ni son las mejores ni las únicos.

En la nota 11, el traductor señala que el origen de la división tripartita parece ser sofista; que de Ion de Quíos pasó a Hipódamo de Mileto y de éste a Aristóteles, pero como dice la misma nota, se halla un debate sobre formas de gobierno en Heródoto²¹⁵ el cual también es mencionado por Bobbio²¹⁶.

Dichas formas son erradas, pues para Polibio²¹⁷ al igual que para Platón, pero sobre todo para Aristóteles, la constitución óptima será la que integre los tres modos citados, *i.e.*, realeza, aristocracia y democracia.

Retomando a Bobbio, las consideraciones de Polibio constituyen una de las más completas teorías de las formas de gobierno de las cuales pueden extraerse tres tesis²¹⁸:

**Existen fundamentalmente seis formas de gobierno, tres buenas y tres malas*

**Las seis se suceden una a otra según cierto ritmo y, por tanto, constituyen un proceso cíclico que se repite con el tiempo.*

**Además de las seis formas tradicionales, existe una séptima, de la cual la constitución romana es un ejemplo, que en cuanto síntesis de las tres formas buenas, es la mejor constitución*

Bobbio nos da una explicación detallada de las tres tesis halladas por él; vale la pena transcribir dicha explicación. *Con la primer tesis Polibio confirma la teoría tradicional de*

²¹⁵ Cfr. Heródoto, *Historia*. III 79, 1 - 82, 5

²¹⁶ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 15-17

²¹⁷ Polibio, *Op. Cit.* VI 3, 7

²¹⁸ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 44

las formas de gobierno; con la segunda precisa en un esquema completo, si bien rígido, la teoría de los ciclos (o, para usar la misma palabra griega, de “anaciclosis”) que ya había sido expuesta por Platón; con la tercera, presenta por primera vez de manera completa la teoría del gobierno mixto (en la “politia” de Aristóteles vimos una forma espuria de esta forma, por lo menos en referencia a la teorización clásica que será precisamente la de Polibio).²¹⁹

La cita continúa en los siguientes términos: *De estas tres tesis, la primera representa el uso sistemático de la teoría de las formas de gobierno, la segunda el historiográfico, la tercera el axiológico. Dicho de otro modo: con sus diversas tesis, Polibio establece definitivamente la sistematización clásica de las formas de gobierno.*²²⁰

Centrémonos por el momento en la primera cita, cuando nos habla de la tercera tesis. ¿Cómo califica Bobbio de “espuria” la enunciación aristotélica? ¿Acaso no debería ser considerada -por lo menos- fundamental por el hecho de ser la primera vez que se enuncia que mientras más se mezcle, mejores resultados se obtendrán?. Consideramos esto como un enorme equívoco de Bobbio, aunque se excuse diciendo “por lo menos en referencia a la teorización clásica”, la cual, como ya se dijo, es la de Polibio.

Polibio expone, considera el filósofo italiano, una filosofía de la historia de acuerdo con la cual el desarrollo histórico acontece según un determinado orden *el cual se verifica por la sucesión predeterminada y recurrente de las diversas constituciones; expresa la preferencia por una constitución frente a todas las demás.* Esa constitución se denomina mixta²²¹, la cual será estudiada con detenimiento.

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 45

²²⁰ *Ibíd.*

²²¹ *Ibíd.*

La primera tesis, como la llama el politólogo italiano, no acarrea mayor dificultad; se refiere a las tres formas buenas de gobierno [reino, aristocracia y democracia]. Cabe señalar, como dice Bobbio, que Polibio llama *democracia* a la tercera forma de gobierno, la cual es denominada por Aristóteles como *politia* y esto nos lleva a que Polibio usa la palabra de modo no peyorativo, como la usara Platón²²².

El tema de una constitución mixta no es algo que Polibio haya descubierto, pues como acabamos de ver, se encuentran referencias a ese tópico en Heródoto [*Historias*]; también se encuentran alusiones un poco oscuras en *La Guerra del Peloponeso* tucidídea²²³ así como en los libros III y IV de la *Política* de Aristóteles. Cabe destacar que la constitución mixta por excelencia sigue siendo la de Esparta a pesar de ciertas discrepancias observadas en el capítulo anterior.

Por lo que respecta a una constitución así formada tenemos una referencia práctica cuando Licurgo hizo la constitución espartana e incluyó -nos dice Polibio en VI 3, 8- las tres características, sin embargo, estas tres no son las únicas que existen, pues muchos monarcas y tiranos se hacen llamar realeza en tanto les sea posible²²⁴.

También hay constituciones oligárquicas que parecen tener semejanza con las aristocracias, siendo que les distan mucho. Valga esto también para las democracias.

Lo anterior se demuestra en este párrafo que a continuación se reproduce:

La verdad de lo dicho se demuestra por lo siguiente: no todo gobierno de una sola persona ha de ser clasificado inmediatamente como realeza, sino sólo aquel que es aceptado libremente y ejercido más por la razón que por el miedo o la violencia. Tampoco debemos creer que es aristocracia cualquier

²²² *Ibidem*.

²²³ Esto, según se observa en la nota 12 de la traducción de Manuel Balasch. Polibio, *Historias* VI. Para Tucídides, véase *Historia de la guerra del Peloponeso*. VIII 97, 2

²²⁴ Para tener un estudio detallado de la situación de Esparta, véase *La república de los Lacedemonios* de Jenofonte; en ese texto no se aborda la forma de gobierno laconia, pero sí se hace un amplísimo análisis de los usos y costumbres implantados por Licurgo

*oligarquía; sólo lo es la precedida por hombres muy justos y prudentes, designados por elección. Paralelamente no debemos declarar que hay democracia ahí donde la turba sea dueña de hacer y decretar lo que le venga en gana. Sólo la hay ahí donde es costumbre y tradición ancestral venerar a los dioses, honrar a los padres, reverenciar a los ancianos y obedecer las leyes; estos sistemas, cuando se impone la opinión mayoritaria, deben ser llamados democracias.*²²⁵

Polibio afirma junto a la tradición que le antecede, más allá de si los hubo conocido o no, que existen seis variedades de constituciones: las tres repetidas con antelación y otras tres que les son afines por naturaleza, pues cada una de esas formas buenas trae consigo el germen que la hará degenerar, según vemos en la nota 14 de la traducción que estamos manejando. Estas seis formas son monarquía [en el sentido de “gobierno de uno”] o realeza, la cual degenera en tiranía; aristocracia, que deviene oligarquía y democracia, la cual decae en oclocracia o demagogia.

La primera forma de gobierno que tenemos es la monarquía, la cual se forma de manera espontánea. De esta, por enmiendas y preparación [las cuales no son indicadas por nuestro autor] deriva la realeza. Esta, al deteriorarse hace nacer la tiranía, la cual, tras su disolución hace que emerja la aristocracia.

La aristocracia, por su naturaleza, se vuelve hacia la oligarquía; si la turba se indigna por las injusticias de sus jefes, nacerá la democracia. La soberbia y el desprecio de las leyes, con el tiempo, desemboca en la demagogia.

Después de esto, Polibio nos dice:

Se puede constatar clarísimamente la verdad de mis afirmaciones, si nos paramos a pensar en los principios naturales, la génesis y las transformaciones de cada constitución, porque sólo quien considera cómo nace cada una de ellas podrá entender también su

²²⁵ Polibio, *Op. Cit.*, VI 4, 2-6

*desarrollo, su culminación, sus transformaciones, su final y cómo, cuándo y de qué manera acontecen.*²²⁶

Polibio le reconoce a Platón el haber profundizado en la exposición de las transformaciones naturales de una constitución, sin embargo, nuestro autor no parece basarse en el filósofo ateniense sino en algún peripatético o en Aristóteles. Polibio califica a Platón de profundo y poco accesible a la común razón.

Tras haber expuesto las seis formas de gobierno, Polibio -indica Bobbio- las ordena cronológicamente, *i.e.*, muestra la teoría de los ciclos. Lo primero es el orden [reino, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia, oclocracia]. El otro punto que señala Bobbio es sobre la tendencia degenerativa como en el caso de Platón, pero mientras en Platón el ciclo es continuamente en declive, en Polibio se alternan una positiva y una negativa²²⁷ hasta sumar seis y rehacer el ciclo.

Posteriormente abordaremos con detenimiento las formas corruptas; sigamos la exposición de Polibio.

A partir de este momento, Polibio empieza a explicar de manera detallada el devenir de las formas de gobierno; aquí inicia la descripción de la anaciclosis, pero para prevenir cualquier yerro, se excusa de este modo:

*Si la presentación da la impresión de adolecer de deficiencias por el hecho de ser generalizadora, el examen detallado de los temas tratados a continuación compensará sobradamente las dudas que ahora puedan quedar.*²²⁸

²²⁶ *Ibíd.*, VI 4, 11-12

²²⁷ Positivo y negativo según la forma tradicional; recordemos que para Polibio, las seis formas son erráticas y la única válida es la séptima, o sea, el gobierno mixto

²²⁸ Polibio. *Op. Cit.*, VI 5, 3

Como se aprecia en la nota 17 de la traducción que estamos consultando, en la anaciclosis parecen confluir dos tradiciones separadas: una, que versa sobre el origen de la cultura y que nos remonta a los sofistas y otra sobre la corrupción de los Estados.

Según el traductor, la primera idea sobre estas teorías la encontramos en Solón cuando señala que la *anomía* o desgobierno lleva a la tiranía, pero le concede a Platón [con lo cual coincidimos] ser el primero en formular explícitamente esta teoría en el libro VIII de la *República*. Decimos, junto a Balasch que Polibio tiene como fuentes por un lado, la constitución romana del siglo II a.C. y por otro, la idea del gobierno mixto²²⁹. Dicho esto, iniciaremos la exposición de la anaciclosis.

Planteando un estado de destrucción (sea peste, inundación o guerra) se inicia un Estado con los sobrevivientes al cataclismo. Estos sobrevivientes se reúnen tal y como Platón los pone en su *República* y Aristóteles en su *Política*, sin embargo, en ninguno de los dos casos surge tras un desastre, sino por debilidad natural [Platón] o por espontaneidad y deseo de quienes se agrupan como lo indica Aristóteles. Estas necesidades [la platónica, la aristotélica y la polibiana] son, después de todo, la misma: debilidad y naturaleza humana. Todos unen fuerzas en contra de los peligros y por la necesidad de supervivencia.

Tras reunirse, continúa Polibio, y ver a uno que se destaque por su vigor corporal o por la audacia de su espíritu, gobernará. Al igual que los animales, se andará como manadas siguiendo al más fuerte, sólo que en las bestias ese seguimiento es por coacción y aquí es por convicción y es la misma fuerza la que limita al gobierno. A este modo de gobierno ha de llamársele “monarquía”.

²²⁹ Hemos buscado una obra de Walbank, que es la fuente de Balasch Recort para ampliar nuestro trabajo, pero ha sido inútil

Con el tiempo, la convivencia hace surgir la camaradería²³⁰, así se da el inicio de la realeza y es entonces cuando -asevera Polibio- nacen entre los humanos las ideas de belleza, justicia y las de sus contrarios²³¹.

Los seres humanos por naturaleza tienden a la unión sexual de la cual surge el nacimiento de hijos. Si cuando dichos hijos crecen y no agradecen o prestan ayuda a quienes les criaron, sino que los desdeñan y hablan mal de ellos, entonces esa acción desagradará e irritará a quienes les vean.

El linaje humano -nos dice nuestro autor en VI 6, 4- se distingue de los demás seres vivos en que el hombre razona y calcula; no es natural que los hombres no se den cuenta de esa diferencia, los otros seres vivos la desconocen. Los hombres tienen conciencia de lo sucedido [*conciencia histórica* diríamos en la actualidad] y se indignarán, pues previniendo el futuro, piensan que a ellos quizá les pueda ocurrir algo parecido. También nuestro autor señala que cuando alguien recibe un favor y no lo agradece, causa repulsión de los que les rodean, aparte de causarles un profundo disgusto. De estas acciones humanas, nacen tanto las nociones como las visiones de deber, fuerza y razón, las cuales constituyen el principio y la perfección de la justicia.

Siempre que alguien defienda a los demás de un riesgo, se oponga y resista la arremetida de los animales más fuertes, es natural que la masa del pueblo le otorgue a este tipo de personas distintivos de honor, mientras que a quien hubiere hecho lo contrario, se le reprobará. De esta situación nacen los conceptos de bueno y malo. La primera será objeto de imitación, la segunda, de repulsión.

²³⁰ Estamos siguiendo la traducción de Balasch, sin embargo, disentimos del uso del término “compañerismo” que aparece en el texto, pues el término se usaba para referirse a quienes compartían el pan [*cum-panium*], así que preferimos usar “camaradería” aún a sabiendas de la fuerte carga que el vocablo tiene al usarse al hablar de los soviéticos

²³¹ Polibio, *Op. Cit.*, VI 5, 5-10

Cuando el jefe ejerce su fuerza según las nociones citadas y en armonía con la multitud, ya no actúa el miedo a la fuerza bruta, es más bien una adhesión a su juicio por lo que se le obedece y se conviene en conservarle en el poder, aun habiendo envejecido y de proteger de quienes atentasen contra él. De aquí, sin sobresalto alguno, se pasa a la realeza, cuando la supremacía pasa de la ferocidad y de la fuerza a la razón. Aquí se forma la primera noción de justicia y belleza y sus contrarios. Esto es *el principio y génesis de la realeza auténtica*, según vemos en VI 7, 1.

La gente cree que quienes son engendrados por hombres virtuosos, serán también virtuosos. Si eventualmente los hijos de éstos causan animadversión, la siguiente elección ya no se hará como la primera vez [basándose en la fuerza], sino en la superioridad de juicio y de razón.

En otro tiempo, continúa nuestro autor, quienes tenían el cargo de reyes envejecían ejerciéndolo; fortificaban y amurallaban la ciudad, tanto por seguridad como para proveer de lo necesario a sus súbditos. A la par de esto, estaban libres de cualquier envidia o calumnia, pues ni en alimento, bebida o vestimenta se distinguían de los demás, llevaban una vida muy semejante a la de sus conciudadanos.

Pero cuando llegaban al poder a través de la herencia o el derecho de familia, disponían de lo suficiente para su seguridad y aún más de lo suficiente para su manutención. Esta superabundancia los hizo ceder a sus pasiones y les hizo juzgar indispensable que quienes gobernaban debiesen poseer placeres, vajilla, comida y vestidos superiores a los de los súbditos²³².

²³² *Ibíd.*, VI 7, 6-8

De ahí surgió la envidia y la repulsa, la cual causó odio, irritación e indignación entre los habitantes. En suma, continúa el historiador²³³, la realza degeneró en tiranía, principio de disolución y motivo de conspiraciones entre los gobernados. Sin embargo, nos dice Polibio en VI 7, 9, los complots no los organizaba la chusma, sino hombres magnánimos, nobles y valientes, porque eran ellos los que menos podían soportar las insolencias de los tiranos. La masa, al recibir caudillos, junta su fuerza a la de ellos por la misma razón anterior, o sea, la injusticia padecida y elimina el sistema real y el monárquico. Entonces empieza a gestarse la aristocracia. El pueblo²³⁴, para demostrar su gratitud a los que derrocaron la monarquía, les convierte en sus gobernantes y va con ellos para resolver sus problemas. En este punto surge un pequeño problema. ¿Por qué el pueblo dispone la ascensión al poder de los aristócratas? ¿Acaso no se le llama democrático precisamente al hecho de que el pueblo ponga un gobernante? ¿O sólo es democrático cuando esa o esas personas en el poder sean de extracción popular? Como veremos más adelante, en un momento de crisis, la parte que se halla afectada propicia la alianza de las otras dos, aunque, como en este caso, se trate de los aristócratas y los demócratas, grupos que, por definición, resultan antagónicos e irreconciliables debido a la pobreza y opulencia de unos y otros y, por tanto, de los intereses que podría cada uno perseguir dada la distinta noción de bienestar que cada uno posee.

En un principio, las nuevas autoridades se contentaron con la misión recibida y antepusieron a todo el interés de la comunidad. Estas autoridades, como nos transmite Polibio dejándonos ver un pequeño atisbo del pensamiento de Platón, trataban los asuntos del pueblo, los públicos y los privados con cuidado y prudencia.

²³³ *Ibíd.*, VI 7, 8

²³⁴ *Ibíd.*, VI 8, 2

Empero, cuando los hijos heredaron el poder²³⁵ por su inexperiencia en lo que se refiere a desgracias, por su desconocimiento total de lo que es la igualdad política y la libertad de expresión²³⁶, rodeados desde su niñez del poder y la preeminencia de sus progenitores, cayeron unos en la avaricia y la codicia, otros se dieron a comilonas y a la embriaguez y a los excesos que le acompañan, unos más violaban mujeres y raptaban adolescentes: en una palabra, convirtieron la aristocracia en oligarquía.

Lo anterior es un extracto de VI 8, 5. En la traducción de Balasch Recort, en lugar de *aristocracia*, dice *democracia*, sin embargo, surgió la duda si el error era de Polibio y nuestra traducción carecía de nota aclaratoria o si el error era del traductor. Consultamos la traducción de Cristóbal Rodríguez Alonso²³⁷ y ahí leemos:

*[VI 8, 5] Se lanzaban ya a la codicia y el amor del dinero injusto, ya a la violación de mujeres y al rapto de muchachos, ya a la embriaguez y a todos los excesos que la [VI 8, 6] acompañan, en lo que transformaban la aristocracia en oligarquía y volvían a sembrar rápidamente entre el pueblo sentimientos semejantes a los que acabamos de exponer.*²³⁸

También leímos una traducción al inglés en la cual encontramos lo siguiente:

Under the shadow of their fathers' authority and lofty position—some of them gave themselves up with passion to avarice and unscrupulous love of money, others to drinking and the boundless debaucheries which accompanies it, and others to the violation of women or the forcible appropriation of boys; and so they turned an aristocracy into an oligarchy. But it was not long before they roused in the minds of the people the same feelings as before; and

²³⁵ ¿Heredar? ¿Qué acaso no era *lo hereditario* algo propio de las monarquías, realezas y tiranías? ¿O se refiere únicamente al tránsito generacional?

²³⁶ Atención en este punto. Libertad de expresión e igualdad política son conceptos comúnmente vinculados a la democracia. Cfr. Polibio, *Op. Cit.*, VI 8, 4

²³⁷ Polibio, *Historias* (Pasajes Seleccionados) Tr. y ed. Cristóbal Rodríguez Alonso. Ed. Akal, S. A. Barcelona, 1986

²³⁸ Polibio, *Op. Cit.*, p. 163

*their fall therefore was very like the disaster which befell the tyrants.*²³⁹

Con esto se disipa toda duda acerca del posible yerro de nuestro autor; ahora el equívoco recae indiscutiblemente en la edición de Manuel Balasch.

Continuemos con el texto. Como consecuencia, se suscitó en la masa otro sentimiento se inconformidad el cual se tradujo²⁴⁰ en una revolución idéntica a la que hubo cuando los tiranos cayeron en desgracia. Si alguien se da cuenta -dice Polibio- de la envidia y el odio que la masa profesa a los oligarcas y se atreve a decir o a hacer algo contra los gobernantes, encuentra al pueblo dispuesto a colaborar. Tras matar a unos oligarcas y condenar al ostracismo a otros, no se atreven a instalar un rey, pues aún temen la injusticia de los anteriores. Tampoco confiarán el Estado a una minoría selecta, pues es reciente la incompetencia de la anterior administración. Entonces echan mano -nos señala nuestro historiador en VI 9, 3- de la única confianza intacta: la propia. Así se convierte la oligarquía en democracia y es el pueblo quien atiende los asuntos de Estado²⁴¹. Una vez más se comprueba que en el ciclo polibiano, de la oligarquía sigue la democracia, no como se indicaba erróneamente en el VI 8, 5 de la traducción de Balasch.

Mientras aún vivan quienes padecieron la oligarquía les satisfacen las cosas como están sucediendo. Le tienen máximo aprecio a la igualdad y a la libertad de expresión, pero al aparecer los jóvenes y la democracia es transmitida a la siguiente generación, como ya están habituados al vivir democrático estos nuevos mandatarios, no le dan mayor

²³⁹ Polybius. Adapted from *The Histories of Polybius, Vol. I*. Translated from the text of F. Hultsch by Evelyn S. Shuckburg. Macmillan and Co., London and New York, 1889. En línea en www.humanistictext.org/polybius.htm

²⁴⁰ Como se observa, los verbos *suscitar* y *traducir* están en pasado. Polibio habla como si se tratase de una ciudad que en verdad existió. Cfr. Polibio, *Historias*. Gredos. VI 8, 6

²⁴¹ En el texto de Polibio encontramos que Estado se escribe con minúscula inicial (estado), pero nosotros hemos preferido adoptar la forma *Estado*.

importancia a la igualdad ni a la libertad de expresión. Hay también quienes pretenden recibir más honores que otros y en este vicio caen quienes son más ricos que otros. Cuando se experimenta la ambición del poder y no logran satisfacerla, dilapidan su patrimonio en corruptelas contra el pueblo. Una vez que el pueblo está convencido y poseído por esa sed insensata de gloria, se disuelve la democracia y aquello se convierte en el gobierno de la fuerza y la violencia²⁴². La masa se agrupa en torno de aquel hombre y promueve degollinas y huidas. Tras redistribuir tierras, en su ferocidad vuelve a caer en un régimen monárquico y tiránico²⁴³. Veamos cómo Polibio resume la teoría de la anaciclosis:

*Este es el ciclo de las constituciones y su orden natural, según se cambian y transforman para retornar a su punto de origen. Quien domine el tema con profundidad puede que se equivoque en cuanto al tiempo que durará un régimen político, pero en cuanto al crecimiento de cada uno, a sus transformaciones y a su desaparición es difícil que yerre, a no ser que su juicio resulte viciado por la envidia o por la animosidad.*²⁴⁴

Tras haber expuesto esto Polibio continúa con una breve anotación acerca de Roma y su gran constitución para, posteriormente, hablar acerca de Licurgo y su legislación.

Polibio sostiene que Licurgo comprendió también que todas las evoluciones enumeradas se cumplen natural y fatalmente. Así consideró que cada variedad de constitución simple y basada en un principio único resulta caduca; degenera muy pronto en la forma viciosa inferior que le sigue.

En este punto [VI 10, 2] hay una nota a pie de página en la traducción de Balasch, que indica que Polibio supone anacrónicamente que Licurgo conocía ya el tipo de constitución mixta. Nosotros no encontramos anacronismo alguno, aunque la época de

²⁴² Sea oclocracia o demagogia

²⁴³ Polibio, *Op. Cit.*, VI 9, 9

²⁴⁴ *Ibíd.*, VI 9, 10-12

Licurgo sea anterior a la de Polibio. Este señala que Licurgo conocía las variaciones de las formas de gobierno y, por ese conocimiento y para evitar catástrofes, decide mezclarlas y hacer un gobierno mixto.

Al igual que los factores internos, los congénitos pueden dañar la madera o el hierro; también dañan las constituciones hay algo en su naturaleza que las corrompe aún sin la intervención de factores externos:

*Con la realeza nace el desmejoramiento llamado tiranía; con la aristocracia, el mal llamado oligarquía, y con la democracia germina el salvajismo de la fuerza bruta.*²⁴⁵

Y añade:

*Es inevitable apuntar que con el tiempo todos los regímenes políticos citados anteriormente no degeneren en sus inferiores, según el razonamiento que acabo de apuntar.*²⁴⁶

Continuemos con Licurgo. El legislador lacedemonio promulgó una institución no simple ni homogénea, sino que juntó en una las peculiaridades y las virtudes de las constituciones mejores. Así evitaba que alguna se desarrollara más de lo necesario y derivara en su congénito desmejoramiento. A esto se le llama *gobierno mixto*.

La potencia de cada una de esas constituciones sería neutralizada por los demás. Ninguna prevalecería demasiado o tendría sobrepeso, sino que, equilibrada, se conservaría en ese estado el mayor tiempo posible orzando en rumbo opuesto para facilitar el balance y evitar un Estado monóstrofe. Polibio nos lo explica con las siguientes palabras:

La realeza no podía ensoberbecerse por temor al pueblo, porque a éste se le había concedido competencia suficiente en la constitución; el pueblo, por su parte, no podía aventurarse a desprestigiar a los reyes por el miedo que le infundían los ancianos,

²⁴⁵ *Ibíd.*, VI 10, 4

²⁴⁶ *Ibíd.*, VI 10, 5

*quienes, elegidos por votación, según sus méritos, se aprestaban siempre a decidir con justicia. Así la parte venida a menos debido a que se mantuvo fiel a sus normas, acabó por convertirse en superior y más fuerte por el soporte que recibía de los ancianos.*²⁴⁷

Después de este párrafo, Polibio alaba a Licurgo en los siguientes términos:

*Licurgo, pues, estructuró así la constitución espartana y la aseguró entre los espartanos el tiempo más largo que conocemos.*²⁴⁸

Licurgo formuló estas leyes de modo pacífico pues previó el origen de los diversos cambios; lo mismo hicieron -señala Polibio- los romanos, pero no por ser prevenidos como los lacedemonios, sino tras diversas grescas y tras reflexionar sobre esas peripecias escogieron lo mejor y llegaron al mismo resultado que Licurgo: al mejor sistema y al mejor modo de gobierno: el gobierno mixto.²⁴⁹

Por lo que respecta a las constituciones cabría señalar la nota 50 de la traducción de Balasch, la cual nos señala que Polibio distingue entre origen [συστασις], situación en un tiempo determinado [συστημα] y καταστασις o estabilidad.

Continuando con el texto de Polibio y tras hacer una breve digresión donde realza la veracidad de sus escritos, nos indica que las tres clases de gobierno [realeza, aristocracia y democracia] dominaban la constitución y los tres estaban ordenados; todo era tan equitativo que ni siquiera los nativos podían decir si se trataba de una aristocracia o una monarquía o una democracia, pues estaban muy bien mezcladas.

Cosa muy natural, [se refiere al hecho de no poderse dar cuenta de qué régimen se trata por estar muy bien hecha la mezcla] pues si nos fijáramos en la potestad de los cónsules, nos parecería una constitución perfectamente monárquica y real, si atendiéramos a la del senado, aristocrática, y si consideráramos el poder del pueblo,

²⁴⁷ *Ibíd.*, VI 10, 8-10

²⁴⁸ *Ibíd.*, VI 10, 11

²⁴⁹ *Ibíd.*, VI 10, 12-14

*nos daría la impresión de encontrarnos, sin ambages, ante una democracia.*²⁵⁰

Norberto Bobbio rescata este mismo párrafo, sin embargo, le da otra interpretación. Cuando Polibio expone los principios en lo que se inspira la constitución romana, Bobbio considera confirmada la unión gobierno mixto-división tripartita del Estado²⁵¹, con la cual estamos en desacuerdo. Bobbio más adelante se desdice de esto, cuestión que más adelante discutiremos; mientras tanto, veamos qué nos dice el filósofo turinés respecto al párrafo VI 11, 12: *Polibio enuncia la tesis de la excelencia del gobierno mixto porque considera como un ejemplo admirable de tal especie de gobierno la constitución romana en la cual “los órganos [...] que participan en el gobierno de la cosa pública eran tres” (los cónsules, el senado y los comicios del pueblo) con la siguiente consecuencia: [...]*²⁵²

Después del citado párrafo 11, 12, Polibio hace una descripción de las cualidades y potestades del senado, de los cónsules y del pueblo; cada uno viene con sendas explicaciones.

Cuando Bobbio habla en el punto donde Polibio aborda las formas corruptas, al llegar a la forma viciada del gobierno de muchos, como ya se había utilizado la palabra democracia en un sentido bueno, la forma mala se denomina “oclocracia” (οκλοκρατια); *okhlos* es multitud, masa, chusma.

Cuando Bobbio nos da la definición de constitución, se orienta por la definición aristotélica, veamos cómo: *¿Cuál es el objetivo de una constitución? Si se repite la*

²⁵⁰ *Ibíd.*, VI 11, 12. V. nuestra p. 73

²⁵¹ Por *división tripartita del Estado* debemos entender, en términos breves los Poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial. Esta es una muy pobre definición que será ampliada más adelante

²⁵² Bobbio, *Op. Cit.*, p. 51. La consecuencia es lo descrito en Polibio, *Op. Cit.*, VI 11, 12

*definición aristotélica, se puede decir que su objetivo es poner orden en las magistraturas, o sea, establecer quién debe gobernar y quien debe ser gobernado, y permitir un desenvolvimiento regular y ordenado de la vida civil. Ahora bien, el desarrollo regular y ordenado de la vida civil no puede llevarse a cabo si el sistema político de una ciudad es sometido a cambios continuos.*²⁵³

Otra cuestión que Bobbio señala, es que el criterio que Polibio usa para distinguir una constitución de otra es propio de Platón y no de Aristóteles, pues el criterio aristotélico es la diferencia entre lo público y lo privado y ésta no aparece en Polibio y a pesar de ser muy clara la distinción, Bobbio nos dice algo que conviene citar: *Los criterios esbozados son dos: por un lado la contraposición entre el gobierno fundamentado en la fuerza y el basado en el consenso; por otro, la semejante pero no idéntica contraposición entre gobierno ilegal, y en consecuencia arbitrario, y gobierno de las leyes. Son dos criterios que ya encontramos en el Político de Platón.*²⁵⁴

Bobbio indica que la tesis principal aportada por Polibio es la referente al gobierno mixto, pues la falta de estabilidad hace que todas las forma de gobierno simples, incluso las tradicionalmente denominadas como buenas, sean de breve duración porque están destinadas, por su misma naturaleza a transformarse en una forma diferente. Esto significa, continúa Bobbio, que todas las constituciones sufren de falta de estabilidad: un vicio grave porque una constitución se aprecia más mientras más estable es.²⁵⁵

Este punto de equilibrio o *balance of power*, vuelve al tema de las teorías constitucionalistas, el cual es un tema, señala Bobbio, dominante en toda la tradición del pensamiento político occidental, sin embargo, aclara que la teoría polibiana del gobierno

²⁵³ *Ibíd.*, p. 49

²⁵⁴ *Ibídem.*

²⁵⁵ *Ibídem.*

mixto no debe ser confundida con la moderna separación y equilibrio de poderes que será enunciada por Montesquieu, pero resalta que ambas teorías [la de Polibio y la de Montesquieu] *caminan paralelamente*.²⁵⁶

Con respecto a este punto, hemos revisado dos textos, uno de Francisco Porrúa Pérez y otro de Agustín Mackinlay que nos dicen lo siguiente.

En una pequeña alusión que hace Porrúa Pérez en su *Teoría del Estado*, leemos que Polibio considera que el bienestar y el poderío romano derivaban de su forma mixta de gobierno y del control que, por un sistema de *frenos y balanzas*, ejercían unos órganos sobre otros. *La constitución asegura la existencia de ese gobierno mixto, por integrarse a base de diversos elementos; los Cónsules representan el principio monárquico; el Senado la aristocracia; los comicios o asambleas populares, la democracia. Por tener distintos intereses derivados de los diferentes sectores sociales de donde provenían esos elementos, ejercían entre sí un control que aseguraba el equilibrio en el desarrollo de la actividad del gobierno*.²⁵⁷

Hasta aquí podemos coincidir en gran medida con el autor, sin embargo, veamos cómo concluye este apartado: *Esta doctrina del Polibio, basada en la observación de la realidad romana, puede considerarse como un antecedente de la doctrina de la división de poderes de Montesquieu*.²⁵⁸

Nos hemos encontrado con que Polibio y su teoría de las formas de gobierno es un antecedente de la división tripartita del Estado. Estamos completamente en desacuerdo con quienes hacen esta afirmación. Si bien es cierto que la división tripartita del Estado significa teóricamente que hay un balance entre los cotos de poder [equilibrio, *balance of*

²⁵⁶ *Ídem.*, p. 51

²⁵⁷ *Ibíd.*, Porrúa Pérez, Francisco. *Teoría del Estado*. Ed. Porrúa. México, 1962, p. 56

²⁵⁸ *Ibíd.*

power, frenos y balanzas, como se le quiera llamar] y que ninguno de estas tres partes [Ejecutivo, Legislativo, Judicial] sobrepasará a alguna de las restantes, en la teoría de las seis formas de gobierno y su conversión en gobierno mixto, lo que vemos es un monarca frenado por la aristocracia y los populares, un lugar donde la aristocracia ve frenada su avaricia por la intervención tanto del monarca como del pueblo y un pueblo que, por su parte, ve mermados sus deseos de apropiación por una infranqueable aristocracia y un rey que no presta el poder más allá de lo que la ley le indica.

Por otra parte, Agustín Mackinlay²⁵⁹ nos dice que *Polibio fue el primero en proponer una teoría para resolver el aparente misterio de la estabilidad institucional de los países exitosos.*

Y afirma también que *El secreto de Roma era según Polibio, su constitución mixta, lo que hoy llamamos separación o división de poderes. Gracias a la separación de poderes, los romanos contaron con instituciones estables durante siglos. Esto les permitió evitar la constante repetición de ciclos de gobiernos despóticos, oligárquicos y anárquicos que tanto debilitaban a sus adversarios.*

Posteriormente Mackinlay afirma lo dicho señalando que esta tradición polibiana fue continuada por Cicerón, Maquiavelo, Locke y por quien *transformó la doctrina del gobierno mixto en una teoría coherente de la separación de poderes: Montesquieu.*

Esta aportación de Mackinlay podrá parecer un tanto errática, pues la interpretación menos viciada con la cual contamos y desde la cual partimos es la dada por Bobbio²⁶⁰. Recordemos que Polibio nos habla de aglomerar las tres menos malas formas de gobierno para hacer un gobierno mixto. El autor griego nunca nos dice que *el Estado se haya que*

²⁵⁹ Mackinlay, A. *Las Historias de Polibio y los Ciclos Políticos de la Argentina*. En línea en www.nuestromar.com/politica/book_review.htm

²⁶⁰ V. *supra*, p. 105

dividir en senado, reino y pueblo y que deben estar bien definidos o que cada uno tenga una jurisdicción a la cual se le denomine *poder*²⁶¹ y que deben estar equilibrados.

Conviene destacar lo que señala Bobbio en el sentido de que uno de los temas recurrentes de la filosofía política es el orden, incluso, más recurrido que el de la libertad; la teoría de los ciclos nos indica la inestabilidad de las seis formas de gobierno. Esto se debe a que son constituciones simples [más allá de si son buenas o malas, pues al final se verá que las seis son malas por ser inestables y, por supuesto, simples], pues o gobierna el rey, o el tirano, o los mejores, o los más ricos, o el pueblo, o la plebe.

Para remediar esta inestabilidad se requiere el gobierno mixto; esto es, *una constitución que sea producto de un arreglo entre las tres mejores formas clásicas*.²⁶²

Y como Polibio mismo nos dice: *En efecto, es evidente que debemos considerar óptima la constitución que se integre de las características de las tres formas citadas*.²⁶³

Ese ejemplo de Polibio nos vuelve a llevar a Licurgo; para Polibio la constitución de Esparta es excelente porque es mixta y por la relación entre gobierno mixto y estabilidad. Bobbio destaca también que Polibio, junto a Aristóteles y amparado en Licurgo, puesto que quien más mezcla obtiene mejores resultados, que *el arreglo de las tres formas de gobierno consiste en que el rey es frenado por el pueblo que tiene una adecuada participación en el gobierno, y el pueblo a su vez lo es por el senado. Al representar el rey el principio monárquico, el pueblo al democrático y el senado al aristocrático, resulta una nueva forma de gobierno que no coincide con las tres formas corruptas porque es recta. Polibio*

²⁶¹ Poder Ejecutivo, Legislativo, Judicial

²⁶² Bobbio, *Op. Cit.*, p. 50

²⁶³ Polibio, *Historias* VI 3, 7 *apud.* Bobbio, *Op. Cit.*

*encuentra la razón de la excelencia del gobierno mixto en el mecanismo de control recíproco de los poderes, o sea en el principio del “equilibrio”.*²⁶⁴

Al final de la exposición sobre Polibio, Bobbio considera que éste vuelve a mostrar que la primera causa del éxito o fracaso de un pueblo se debe buscar en su constitución, sin embargo, en la actualidad dicha constitución no funciona de ese modo. Dejemos que Bobbio nos lo explique. *A bien entender, hoy no estamos igualmente dispuestos a considerar que la primer causa del éxito o fracaso de un pueblo sea su constitución; ahora tendemos a trasladar el análisis del sistema político al sistema social subyacente, de la anatomía de las instituciones políticas a la anatomía, como diría Marx, de la sociedad civil, de las relaciones de poder a las relaciones de producción.*²⁶⁵

Para Bobbio es conveniente hacer una comparación entre la *politia* aristotélica y el gobierno mixto de Polibio, pues la *politia* es considerada por Bobbio como una forma arcaica del gobierno mixto. Este tema ya lo hemos abordado unas líneas más arriba, pero consideramos necesario transcribir estos párrafos de Bobbio: *Según Aristóteles la superación del conflicto entre las dos partes antagónicas, no sobreviene, como para Polibio, a nivel institucional, sino que se presenta en la sociedad, cuando es la ocasión, mediante la formación de una fuerte clase media que tiene un interés propio, de clase, por la estabilidad.*²⁶⁶

Y enfatiza con lo siguiente: *El equilibrio aristotélico antes de ser institucional es social, y solamente es institucional si primero es social. En este sentido la teoría*

²⁶⁴ Bobbio, *Op. Cit.*, pp. 50-51

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 52

²⁶⁶ *Ibídem.*

*aristotélica de la política más que una teoría del gobierno mixto es la concepción de una sociedad sin grandes desequilibrios de riqueza.*²⁶⁷

Bobbio se pregunta cómo se concilia la estabilidad de los gobiernos mixtos con la teoría de los ciclos y si hay alguna contradicción entre la afirmación categórica de que el ciclo de las constituciones es natural e impostergable y la afirmación -también categórica- de que los gobiernos mixtos son estables. Antes de responder estas cuestiones, Bobbio nos dice que *La presencia simultánea de los tres poderes [el regio, el aristocrático y el popular] y su mutuo control preserva a las constituciones mixtas de la degeneración a la que están expuestos los gobiernos simples, porque impide los excesos que por reacción provocan la oposición y llevan al cambio.*²⁶⁸

Sin embargo, Bobbio señala que el gobierno mixto significa mayor estabilidad, aunque no perpetuidad, pues si bien el cambio y la degeneración del gobierno mixto es más lento que el de las constituciones simples, igual va a llegar, lo que no dice ni Bobbio ni Polibio, es hacia dónde degenera el gobierno mixto.

El cambio en un gobierno mixto es más lento porque mediante el mecanismo de la contemporización de las tres partes, los conflictos se dirimen dentro del mismo sistema, los cuales son graduales y no violentos; tampoco producen el desequilibrio propio de una revolución. La razón por la que las constituciones mixtas decaen es debido a que *se presenta un desplazamiento tal del equilibrio entre las partes a favor de una sola que la constitución cesa de ser mixta y se vuelve simple.* Bobbio indica que el gobierno mixto se puede dividir en gobierno mixto de corte monárquico, aristocrático o democrático; *el ciclo en el ciclo.*

²⁶⁷ *Ibidem.*

²⁶⁸ *Ibidem.*

En este sentido, Polibio -señala Bobbio- había visto que Cartago, a pesar de tener un gobierno mixto, estaba destinada a perecer porque había caído en un gobierno democrático. Por otra parte, Roma, al tener en equilibrio los tres poderes²⁶⁹ estaba destinada a la victoria, pues no se había roto a favor de ninguno, pero dejemos que el politólogo italiano nos lo diga: *se podría decir que existe una especie de ciclo dentro de las constituciones mixtas, que da lugar a un ciclo en el ciclo, con la consecuencia de que no todas las constituciones mixtas pueden ubicarse en el mismo plano, sino que deben distinguirse, según prevalezca una u otra parte de la ciudad, en constituciones mixtas con carácter monárquico, aristocrático o democrático. Quizá se pueda aventurar la hipótesis, aunque no manifestada del todo, de que también este “ciclo en el ciclo” Polibio haga un uso además de descriptivo también axiológico, al establecer una ponderación entre los diversos tipos de constituciones mixtas, y al dar su preferencia a la constitución mixta de carácter aristocrático, como la romana de sus tiempos, y al considerar la constitución mixta de carácter democrático como el principio del fin. De acuerdo con esta hipótesis, la mejor constitución mixta sería aquella en la cual, de las tres partes que la componen, prevaleciera la que está en medio (o sea la parte aristocrática): un buen ejemplo de la primacía de la “medianía”.*²⁷⁰

Conviene ahora hacer una recolección de opiniones de diversos artículos que tratan esta cuestión.

Mackinlay²⁷¹ nos dice que Polibio investiga, interroga y participa, que es testigo contemporáneo y especialista de los hitos de las campañas de Escipión. Al hablar de la

²⁶⁹ Los tres *poderes* son el monárquico, el aristocrático y el democrático

²⁷⁰ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 54. Consideramos que esta idea polibiana del “ciclo dentro del ciclo” pudo ser derivada de Aristóteles; v. el inicio del libro V de la *Política*

²⁷¹ Mackinlay, A., *Op. Cit.* www.nuestromar.com/politic/book_review.htm

teoría de la anaciclosis, nos dice, tras señalar las tres formas buenas de gobierno que con el correr del tiempo, estas tres constituciones degeneran en tiranía, oligarquía y anarquía. Como acabamos de ver, el autor argentino dice *anarquía*, no *oclocracia*. Recordemos que *anarquía* es un término introducido por Platón, mientras que *oclocracia* es el término que utiliza Polibio.

En el esquema de Polibio, señala nuestro autor, los ciclos son evitables gracias a una constitución mixta la cual combina elementos de monarquía [cónsules], de aristocracia [el senado] y la asamblea popular y los tribunales del pueblo por la democracia.

Cabe señalar que *cónsul* era quien, por un periodo de un año, compartía con otro la máxima magistratura, lo cual equivaldría, hasta cierto punto, a la actual jefatura de Estado, pero insistimos, la división tripartita del Estado y la mezcla de la cual resulta el gobierno mixto tengan como principio el equilibrio, no significa que sean lo mismo; todo exceso de un elemento en el gobierno mixto es contrarrestado por la vigilancia de los demás.

Por lo que respecta exclusivamente a la división de poderes, nuestro autor califica la interpretación popular de insuficiente, pues esto nos lleva al absurdo de pensar que cualquier país que tenga esa división institucional, tenga un gobierno mixto. La separación efectiva de poderes existe, considera, cuando *ninguna voluntad -aunque sea mayoritaria- está en condiciones de alterar los derechos de propiedad a su favor*. En este tenor, dicha separación puede verse como un mecanismo deliberadamente diseñado para poner trabas a la ambición política.

Tras decir esto, Mackinlay comenta a propósito, un artículo de Antonio Scalia, miembro de la Corte Suprema de Estados Unidos, donde se habla de esas *trabas* en la legislación estadounidense. Después nos habla de la situación de los ciclos en la política argentina desde 1810 hasta 2001. Este artículo concluye preguntándose si es posible

superar los ciclos políticos y poner en marcha al país²⁷²; a lo cual responde: *Sí, pero se necesita un liderazgo político capacitado para entender que el 50% o el 75% de una gran cuota de poder -resultante de la prosperidad que nace de un régimen institucional mixto- vale mucho más que el 100% de un cuota de poder prácticamente inexistente (resultante de una economía deprimida).*

Por último, citaremos un texto extraído de Internet que ya mencionamos al inicio de este capítulo²⁷³ que afirma que el tema de la anaciclosis es algo que Platón ya había dicho en la *República*; nosotros ya lo hemos señalado también; las constituciones se transforman degenerando y entre estas constituciones se halla la mixta. Con el tiempo todas las constituciones degeneran y a la par de éstas, los propios Estados.

Con la anaciclosis, continúa el texto, Polibio parece querer decir a los poderosos que eviten caer en la tentación del orgullo, pues la fortuna es quien ha dado a los romanos estos beneficios y, puesto que se obtienen por medio de la fortuna, dichos beneficios son provisionales.

Al final de este artículo, es significativo encontrar la parte donde Polibio narra que al caer Cartago, Escipión llora la suerte del enemigo, sin embargo, lo que Polibio señala es que Escipión capta que la suerte de los Estados cambia con el tiempo y que su llanto en esa destruida Cartago obedece al pensar en el momento en que esa misma suerte correría Roma. Ante esta afirmación, se ve que Polibio poseía una concepción de la historia mucho más universal que la que él mismo, con su narración de los acontecimientos en Roma, nos había hecho creer.

²⁷² Mackinlay se refiere al caso argentino, pero la pregunta es viable para cualquier latitud

²⁷³ Nos referimos al extracto de www.ulpianet.it

En Polibio podemos ver diversos rasgos platónicos y aristotélicos; Polibio le dio nombre y cohesión a una idea platónico-aristotélica, *i.e.*, la del gobierno mixto.

Tras diversos sucesos históricos, Europa se sumerge en un periodo oscuro llamado Edad Media, mientras que en Asia, florecen las ideas de todo tipo.

Descubrir cuáles son esas trascendentes ideas en Asia, así como el pensamiento surgido en Europa en dicho periodo, es lo que nos proponemos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO IV

El gran paso de la antigüedad al renacimiento: las diversas concepciones sobre las formas de gobierno

*Cuando los dioses ya no existían y
Cristo no había aparecido aún, hubo un momento único, entre
Cicerón y Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre.*

Marguerite Yourcenar
Cuadernos de Notas a las 'Memorias de Adriano'

Entre el capítulo dedicado a Polibio y el capítulo de Maquiavelo, buscamos tender un puente en este amplísimo periodo de tiempo llamado Edad Media. La idea de hacer este capítulo se basa en lo hecho por Norberto Bobbio en *La teoría de las formas de gobierno*, sin embargo el autor italiano pone un *Apéndice* inmediatamente después del capítulo polibiano en el cual nos habla de Marco Tulio Cicerón, mientras que nosotros encapsulamos en el presente capítulo desde el citado Cicerón (106-43 a.C.) hasta Bartolo (1314-1357 d.C.), quien es el último autor citado por Bobbio en su *Intermedio*.

En este amplísimo periodo, se habló muy poco acerca de las formas de gobierno como concepto en Europa, básicamente el tema se reducía a lo referente a las monarquías, su justificación y lo bien que les resultaba a los Estados cuando la llevaban a cabo, aunque también había quienes no compartían esa opinión. Este periodo se hablaba también acerca del poder eclesiástico.

Cuando Occidente se encontraba en sus “siglos oscuros”, los pensadores árabes y musulmanes rescataron la filosofía de Persia, India, China y Grecia siendo el pensamiento

aristotélico decisivo en esta época que conocemos como Edad Media desarrollándose una escuela helenística islámica²⁷⁴.

1.- Marco Tulio Cicerón

Marco Tulio Cicerón plasma básicamente en tres obras su pensamiento político: *De re publica*, *De natura Deorum*, el *De legibus* y el *De divinatione*; nosotros nos centraremos en el primero.

Para introducirnos en la cuestión del mejor régimen, James E. Holton nos dice que la discusión que trata de las formas de gobierno *corre a lo largo de dos lineamientos: 1) un intento por zanjar la cuestión en el discurso, es decir, investigar la naturaleza de las cosas políticas y por ello, la naturaleza del régimen mejor en un nivel teórico, y 2) un intento por ilustrar en acción, utilizando como ejemplo empírico la república romana tal como existió algunos años antes de su propia época, lo que el discurso, es decir, la razón, ha estado tratando de aclarar.*²⁷⁵

Con respecto al *De legibus*, Holton rescata unas palabras de Quinto, hermano de Cicerón en donde dice que no están simplemente ensayando las leyes de Roma, sino restaurando viejas leyes perdidas o bien, originando unas nuevas.²⁷⁶

El *De re publica* de Cicerón se empieza a escribir en mayo del 54, pero es publicado hasta el 51 y según consta en una carta dirigida a Quinto, estos escritos políticos *han de tratar de la mejor constitución del estado y del mejor ciudadano.*²⁷⁷ Este diálogo

²⁷⁴ Zeraoui, Zinedine, *Crítica al pensamiento eurocentrista: Los aportes de la ciencia islámica*. En *Reflexiones teórico-metodológicas en la ciencia política*, *Iztapalapa 57*, Julio-Diciembre, 2004, p. 28

²⁷⁵ Holton, James E. "Marco Tulio Cicerón" en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 164

²⁷⁶ Cicerón, *De legibus*, III, 37 *apud* Holton, *Ibidem*.

²⁷⁷ Fontán, Antonio. *Introducción General* en Marco Tulio Cicerón. *Sobre la República*. Tr. Álvaro D'ors. Ed. Gredos. Madrid, 2000. p. XXV

ciceroniano se conserva fragmentado exceptuando el libro VI, con el que concluye la obra y el cual también es conocido como *Sueño de Escipión*.²⁷⁸

Al hablársenos en la introducción del tema de la obra (*sc.*, la *res publica*), Antonio Fontán nos da una serie de explicaciones que conviene citar: *Nuestro diálogo trata expresamente de teoría política, pero el uso de la palabra “política” falsea ya el genuino pensamiento romano, y también el de Cicerón precisamente porque “política” es un término griego, que presupone la polis, en tanto que la realidad de la “ciudad” de Roma (ciuitas) es cosa muy distinta. [...] El título de nuestro diálogo -De re publica- ha sido traducido frecuentemente por El Estado (o Sobre el Estado), pero hemos preferido conservar el término más próximo al original de “república”*.²⁷⁹

Según la lectura de Álvaro D’ors, el gobierno del pueblo no es siempre igual y no debe decirse que hay verdadera “república” cuando el gobierno es perfecto; por otro lado, teorizando sobre la anaciclosis, D’ors también resalta la nula importancia de Cicerón en este tema, con la cual estamos en contra aunque reconocemos que Cicerón no está descubriendo algo nuevo, sino que está siguiendo a alguien, que en este caso es Platón. *Porque son posibles distintas formas de gobierno, cuya perfección no es absoluta, si no relativa a cada pueblo y cada momento histórico. Y aquí produce Cicerón la teoría común de los tipos de república en sus formas puras -monarquía, aristocracia y democracia- y degeneradas -tiranía, oligarquía y anarquía- con el tópico de la inevitable degeneración cíclica -anaciclosis- de las forma puras en las correspondientes degeneradas, sea*

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 14 y 15

*directamente, sea por mutación del tipo; una idea ésta que, de todos modos, no se presenta en Cicerón con mayor claridad que en sus predecesores.*²⁸⁰

De entre las formas puras, la monarquía es la mejor, pero el hecho de ser proclive a volverse una tiranía, la hace sospechosa, pero aún así, en teoría, Cicerón la prefiere.

Por el lado de las formas degeneradas, la peor es la anarquía, la cual viene de la democracia, por lo cual, la democracia tampoco es segura.

Por otro lado, tenemos la aristocracia, la cual suele presentarse como puente entre la monarquía (sea pura o degenerada) y la democracia.²⁸¹

Ninguna de estas formas puras resulta perfecta, de ahí que Cicerón se adhiera a *la teoría que ve la mayor perfección en una forma mixta y armónica en la que exista un gobierno fuerte, como el de la monarquía, pero se respete la libertad de los mejores, como en la aristocracia, y se atiendan los intereses de todo el pueblo, como debería ocurrir en una buena democracia*; sin embargo, como se dice unas líneas más abajo: *Cicerón parece consciente de que, sobre todo a partir de la revolución gracana -un momento de especial gravedad para él-, esa misma constitución mixta tradicional parece haberse frustrado, y de ahí que, de aquel monarquismo puramente teórico, emerja todavía como un impulso para buscar la salvación de la república en la erección de un poder personal fuerte capaz de defenderla: un princeps ciuitatis.*²⁸²

Antes de entrar directamente al *De re publica*, quisiéramos señalar las probables fuentes de inspiración de Cicerón. Dice Fontán en su *Introducción*, al hacer referencia al párrafo I, 34 (que es uno de los que más nos ocupa) que pudo Cicerón haberse inspirado

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 18

²⁸¹ Todas estas formas de gobierno son revisadas por Marco Tulio Cicerón en el libro I de *Sobre la república*; conforme avance el texto se harán las citas directas y las especificaciones correspondientes

²⁸² Fontán, *Op. Cit.*, p 19

en Polibio, lo cual nos parece muy apropiado si le agregamos también a Platón, Aristóteles y el conocimiento que Cicerón tenía de la lengua griega.

También se señala a otros autores como Heraclides Póntico, Demetrio Falero, Teofrasto, Dicearco, Posidonio y Antíoco de Ascalona.

Muy a la usanza platónica de que primero se defina qué es exactamente eso de lo que se pretende hablar, para después desarrollar el tema, Marco Tulio Cicerón, en boca de Publio Emilio Escipión Africano Numantino²⁸³, en I 24, 38 señala que si queremos tratar de la república, primero tenemos que entender qué es; en 25, 39 se da la explicación que a continuación transcribimos.

*Así, pues, la cosa pública (república) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunidos de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual. La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios.*²⁸⁴

Una vez que la ciudad ha sido fincada [*i.e.*, que tiene casas particulares y sitios públicos] tiene tres opciones para poder ser gobernada; Cicerón dice:

*Así, pues, todo pueblo que es tal conjunción de multitud, como he dicho, toda ciudad, que es el establecimiento de un pueblo, toda república, que, como he dicho, es lo que pertenece al pueblo, debe regirse, para poder perdurar, por un gobierno.*²⁸⁵

Como señala nuestro autor, dicho gobierno, que debe servir al pueblo, puede atribuírsele a una sola persona, a unos cuantos escogidos o a la *muchedumbre de todos*.²⁸⁶

²⁸³ Publio Emilio Escipión Africano Numantino, quien es el principal interlocutor del diálogo [Escipión] fue adoptado por el otro Escipión, quien venció a Aníbal. Nuestro Escipión conoció la fama tras destruir Cartago y Numancia así como por la cultura que poseía. V. la n. 38 de la traducción de Álvaro D'Ors

²⁸⁴ Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la república*. Tr. Álvaro D'Ors. Ed. Gredos. Madrid, 2000; I 25, 39

²⁸⁵ *Ibid.*, I 26, 41

²⁸⁶ *Ibid.*, I 26, 42

A estas líneas le sigue la clasificación de las formas de gobierno.

Así, cuando tiene uno solo el gobierno de todas las cosas, llamamos rey a esa persona única y reino a la forma de tal república; cuando lo tienen unos pocos selectos, se dice que tal ciudad se rige por el arbitrio de los nobles; y, por último, es ciudad popular -así la llaman- aquella en la que todo lo puede el pueblo.²⁸⁷

Según se lee en la traducción de Álvaro D'Ors, Cicerón dice *llamamos rey a esa persona única y reino a la forma de tal república*. De primera impresión suena un poco contrastante, pues si volteamos a la tradición, observaremos que, por definición, tanto en Platón como en Aristóteles y en Polibio, *república* y *reino* son dos formas de gobierno que, en tanto formas simples, no tienen nada que ver.²⁸⁸

Ahora bien, si dejamos a un lado todo anacronismo y nos centramos en la definición ciceroniana de *república*, veremos que *res publica* es todo aquello que concierne al pueblo, toda cosa (*res*) pública (*publica*). Ahora tenemos una lectura muy distinta con respecto a la *república* de la que se ha hablado en los tres capítulos anteriores, pues república se predica de toda forma de gobierno sea ésta como fuere.

Empero, cualquiera de estas tres formas, aunque continúe con el vínculo que unió al hombre como *sociedad pública*, no es perfecta.

Cicerón también indica que, aparte de no ser perfectas, tampoco son lo mejor, pero les reconoce que son *tolerables* y que cada una puede tener ventaja sobre las otras.

Recordemos que, como dice la nota 105 de la traducción de D'Ors, Cicerón distingue las formas tolerables de las que no lo son; se llaman tolerables aquellas que velan por el interés y el bien común y no al del gobernante.

²⁸⁷ *Ibíd.*, I 26, 42

²⁸⁸ Si se quiere profundizar en esta disertación, v. la p. 14 de la *Introducción* de Fontán

Estas tres formas puras [*i.e.*, sin ser mezcladas] tienen defectos que las harán degenerar en una resbaladiza pendiente.²⁸⁹

Aquí vemos, junto a D'Ors, que Cicerón sigue a Polibio, el cual siguió a Aristóteles en el sentido de distinguir formas puras de formas degeneradas las cuales, por su corrupción, se irán eniciando. Ese vicio se verá neutralizado por el gobierno mixto.

Sin embargo, James Holton en su citado *Marco Tulio Cicerón*, no parece estar seguro de que un estadista pueda interrumpir el *movimiento natural y curso circular* de las formas de gobierno, pero sí reconoce que se pueda retrasar el movimiento. Esto lo observa basándose en el parágrafo 11, 11 del libro VI de las *Historias* de Polibio; también señala que en este punto, el pensamiento ciceroniano está antecedido por Platón y Aristóteles, aunque es Polibio la guía inmediata en la cuestión del régimen mixto.²⁹⁰

Cuando los pueblos conservan el derecho de gobernar, niegan que pueda haber algo mejor, más liberal y más feliz, pues se han convertido en señores de las leyes, juicios, guerras, paz, dinero y vida de todo ciudadano. Sólo a este modo de gobierno podrá llamársele república.

La república puede surgir tras poner la libertad contra el dominio del rey o del senado, en tanto el pueblo libre no reclama ni la presencia del rey o el senado.

Cuando un pueblo está en paz no hay inconveniencia en que se establezca una república, pero cuando hay contraposición de intereses, nace la discordia, pues no todos tienen los mismos intereses. Cuando los nobles se apoderan del gobierno, no perdura la

²⁸⁹ Cicerón, *Op. Cit.*, I 28, 44

²⁹⁰ Holton, *Op. Cit.*, p. 166

estabilidad de la ciudad y peor si se trata de un reino. Por otro lado, las repúblicas se llaman de ese modo porque la gestión corresponde al pueblo, pues a él le pertenece.²⁹¹

Con respecto a la nominación “rey” contrapuesta a “tirano”, Cicerón señala lo siguiente:

*¿Cómo voy a llamar “rey”, con el nombre del óptimo Júpiter, a un hombre ambicioso de dominio y de poder personal, que se impone oprimiendo al pueblo, y no mejor “tirano”? Tanta probabilidad hay de que un tirano sea clemente como de que un verdadero rey sea cruel, pues lo que los pueblos distinguen es entre estar sometidos a un señor liberal o a uno irritable, ya que no es posible que no estén sometidos a alguien.*²⁹²

Obsérvese que en la cita anterior lo que se defiende es la democracia.

Siguiendo el ejemplo platónico de la nave y el mejor timonel para guiarla, cuando ejemplifica la aristocracia en la *República*, Cicerón señala que no es lo mismo “nobleza” que “opulencia”, pues

*A consecuencia de este error del vulgo, [el error es confundir ambas palabras] una vez que las riquezas de unos pocos, y no sus virtudes se hacen con el gobierno, tales personajes retienen pertinazmente el nombre de nobles, sin merecerlo realmente; porque la riqueza, el apellido, los caudales carentes de prudencia y de medida para saber vivir y gobernar a los demás, son causa de oprobio y de insolente soberbia, y no hay más degenerada forma de gobierno que aquella en la que se considera más nobles a los más opulentos.*²⁹³

²⁹¹ Cicerón, *Op. Cit.*, I 32, 48

²⁹² *Ibíd.*, I 33, 50

²⁹³ *Ibíd.*, I 34, 51

Por otra parte, si el que manda a los demás no es presa de su ambición, sino que observa las mismas leyes y hace de su conducta una ley²⁹⁴, entonces, al verse en la realidad, nadie buscaría otros jefes.

La dificultad de la toma de decisiones condujo a que el gobierno de un rey se trasladara a varias personas. La ignorancia y temeridad del pueblo trasladó el poder a la muchedumbre. A esto, Cicerón le agrega:

*[...] de este modo, entre la insuficiencia de uno y la temeridad de muchos, los más nobles vinieron a ocupar un lugar intermedio, y eso es lo mejor.*²⁹⁵

Como veremos más adelante, el mejor modo de gobierno es el gobierno mixto y más arriba leímos y lo repetirá después, que de las tres formas clásicas, la mejor es la monarquía. Entonces, ¿a qué se referirá Cicerón cuando, en la cita que antecede este párrafo dice “y eso es lo mejor”?, consideramos que aquí le da una razón positiva de ser a la aristocracia.

El *lugar intermedio* puede interpretarse de dos maneras. Por un lado, un gobierno intermedio, *i.e.*, mezclado, [no mixto]²⁹⁶, el cual es la solución a todos los malestares e inestabilidades que acarrea la fatalidad de la anaciclosis. Por otro lado, *lugar intermedio* quizá se refiera a la aristocracia, pero esta interpretación puede resultar errática si partimos del hecho de que Cicerón primeramente se inclina por la monarquía aunque después la desdeña en pro del gobierno mixto, pero cuando el pueblo confíe a los aristócratas la defensa de la república, vivirán libres de toda pena y problema.

²⁹⁴ No dudamos que esta parte hubiera también servido de inspiración a Kant en la elaboración del *imperativo categórico* que se encuentra en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

²⁹⁵ Cicerón, *Op. Cit.*, I 34, 52

²⁹⁶ Para aclarar más esto, v. las pp. 67-69

Cabe señalar que para Cicerón la igualdad no existe, pues ésta se rompe cuando alguien asciende y ocupa un cargo.

Tras estas disertaciones, Lelio pregunta a Escipión²⁹⁷ cuál es la forma de gobierno que considera mejor. Veamos cómo responde.

*Con razón preguntas cuál de las tres en especial, porque no apruebo ninguna de ellas por separado, y doy preferencia a aquella otra en la que se refunden todas. Pero si hay que elegir una de ellas en su forma simple, preferiría el reino.*²⁹⁸

A pesar de esta cita, en la que se muestra una preferencia con cierta resignación hacia la monarquía y al mismo tiempo una adhesión al gobierno mixto, nos ofrece la siguiente reflexión con respecto a las dificultades propias del gobierno mezclado:

*En fin, tenéis al pueblo que clama a voces que no quiere obedecer a una sola persona ni a una sola, alegando que incluso para los animales nada hay más agradable que la libertad, y que carecen de ella todos los que aclaman un rey o a unos nobles. Así, los reyes nos seducen por su amor, los nobles por su prudencia, los pueblos por su libertad, de modo que es difícil comparar entre ellos para elegir con cuál te quedas.*²⁹⁹

Sin embargo, nuestro autor nos da una apología de la monarquía en la cual, en primer lugar, se destaca la misma analogía alma-Estado utilizada por Platón en el libro VIII de la *República*, pues así como las almas de los hombres se someten al mando de un rey el cual se llama *prudencia*, también el Estado lo hace; la ira -considera Cicerón- es una alteración del alma contra la razón y sin prudencia y con innumerables concupiscencias, la ira lo dominaría todo. En el diálogo, Escipión lleva a Lelio a formular un silogismo llamado *Modus Ponendo Ponens* expresándose de este modo:

²⁹⁷ No olvidemos que *Sobre la república* es un diálogo

²⁹⁸ Cicerón, *Op. Cit.*, I 35, 54

²⁹⁹ *Ibíd.*, I 35, 55

Escipión.- *Entonces, ¿te gusta que todas las partes del alma estén gobernadas por un rey y se rijan por la prudencia?*

[Lelio.-] *Sí.*

[Escipión.-] *Así, pues, ¿por qué dudas acerca de lo que debes pensar sobre la república? En ella, si el gobierno se deja a varias personas, ya puede entenderse que no habrá poder supremo que gobierne, pues, ciertamente, no puede haber poder si no es único.*³⁰⁰

Pero Lelio, tras este argumento, pregunta dónde estibaría la diferencia entre que gobierne una sola persona o varios, tratándose en ambos casos, de personas justas.

En la misma tónica que recuerda a Platón, Escipión contra argumenta y lleva a Lelio a concordar en que, si en una casa solo manda uno y manda bien, en el Estado también puede mandar uno y hacerlo bien.

Aunque reconoce [I 42, 62] que cuando el pueblo se deshizo del rey Tarquino, le sucedió una revolución; veamos cómo lo plantea Cicerón:

*[...] al ser expulsado Tarquino, se exaltó el pueblo con increíble abuso de la libertad; hombres inocentes fueron entonces desterrados y las haciendas de muchos fueron robadas; los cónsules se hicieron anuales, los haces se humillaron ante el pueblo; empezaron las apelaciones contra todo, y las secesiones de la plebe; en fin, se hicieron las cosas para que todo estuviera en poder del pueblo.*³⁰¹

Como acabamos de ver, este caos que surgió tras la caída del rey, es más o menos el mismo planteamiento que da Platón en la citada *República*.

En tiempos de paz, señala Cicerón, el pueblo se impone a sus magistrados; amenaza, apela, se inconforma, pero cuando son tiempos de guerra, sigue a la autoridad

³⁰⁰ *Ibíd.*, I 38, 60. En negritas están los interlocutores, entre corchetes están los nombres que, como señala la traducción que manejamos, no aparecen en el palimpsesto y sólo se han supuesto

³⁰¹ *Ibíd.*, I 40, 62. Al hablar de las humillación de los haces o fascas, significa que los lictores [ministros de justicia] ya no precedían a los magistrados

como si se tratase de un rey. Esa autoridad es el llamado gobierno democrático; en I 40, 63 nos presenta la figura del dictador.

*Y en las guerras más graves, quisieron nuestros antepasados que todo nuestro imperio estuviese en manos de magistrados únicos, sin colega, cuyo nombre demuestra ya el poder que tenían, pues se le llamaba dictador porque es impuesto, aunque en nuestros archivos ves tú, Lelio, que se le llamaba maestro del pueblo.*³⁰²

El palimpsesto nos muestra un Escipión que no quita el dedo del renglón al culpar a Tarquino de que la mejor forma de gobierno haya desaparecido. En este caso, la mejor forma de gobierno se predica de la monarquía³⁰³.

Tras presentar la monarquía como la mejor forma simple, Cicerón nos señala que cuando el rey se hace injusto, la forma de gobierno regia perece y da paso a la tiranía, *forma pésima próxima a la mejor.*³⁰⁴

Cuando los nobles suprimen al rey [cosa que en general sucede], la república pasa a la segunda de las tres formas de gobierno: la que más se acerca al gobierno de reyes, o sea *el gobierno paternal de unos jefes que dirigen bien a su pueblo.*³⁰⁵

Ahora bien, si el pueblo mata o expulsa al tirano, el pueblo se torna moderado mientras valora su hazaña y se alegra de ella *deseando conservar la república por él constituida*, pues, como dijera Polibio, la confianza propia es la única tienen intacta.³⁰⁶

Pero cuando el pueblo mata un rey justo, o le toma gusto a la sangre de los nobles y la república es sometida al capricho popular, entonces *no hay mar ni fuego que sea más*

³⁰² Estos archivos son los del colegio augural al que pertenecían tanto Lelio como Escipión. Por otro lado, *magister populi* es el título que tienen los magistrados con poderes absolutos (siglos V y IV a.C.), mientras que el *dictator* es un magistrado de emergencia por tiempo limitado

³⁰³ Cicerón, *Op. Cit.*, I 41, 64

³⁰⁴ *Ibíd.* I 42, 65. Dado que la monarquía es proclive a convertirse en tiranía, resulta preferible el gobierno mixto

³⁰⁵ *Ibíd.*

³⁰⁶ *Ibíd.*; Polibio, *Historias* VI, 9, 3

difícil de aplacar que la muchedumbre desenfrenada por su insolencia. Esto último es comprobado por Cicerón tras hacer una traducción libre del fragmento 562d y posteriores del libro VIII de la *República* de Platón, en donde se muestran los excesos de la libertad a los que el hombre puede llegar.

De este libertinaje -continúa Cicerón siguiendo a Platón- nace el tirano,

*Porque del mismo modo que del poder excesivo de los gobernantes nace su ruina, así también la misma libertad somete a servidumbre a tal pueblo excesivamente libre.*³⁰⁷

Cicerón también nos dice que todos los excesos, cuando resultan más propicios, se mudan a sus contrarios, tal como lo señala Aristóteles en su *Política*, a pesar de que pudo no haber conocido la obra del estagirita. Esto no solo sucede en la salud [que de la sanidad se pase a la enfermedad y viceversa] o en el clima [de calor a frío o lluvia y a la inversa] sino también en las repúblicas; la excesiva libertad se muda en excesiva servidumbre, de ahí que de ese libertinaje se engendre al tirano.

En un pueblo en esas condiciones, aparece un caudillo contra los jefes no respetados y desplazados; dejemos que Cicerón nos explique a qué se refiere:

*[...] un caudillo audaz, deshonesto, que persigue con saña a personas beneméritas de la república y premia al pueblo con bienes propios y ajenos; un caudillo al que, a causa del miedo que siente de convertirse en simple particular, se confiere todo el poder, y un poder que se hace permanente, amparándose incluso con la fuerza militar, como hizo Pisístrato en Atenas; y caudillos que se convierten en tiranos de los mismos que les elevaron al poder.*³⁰⁸

Cuando las personas de bien los superan, se restablece la ciudad, pero si lo hacen hombres audaces, surge una facción; *una forma de tiranía, en que degenera también*

³⁰⁷ Cicerón, *Op. Cit.*, I 44, 68

³⁰⁸ Cicerón, *Ibíd*

algunas veces la mejor forma de gobierno de los nobles cuando el vicio los desvía del camino recto.

Cuando leemos *una forma de tiranía, en que degenera también*, surgen dos posibles interpretaciones. Una que nos invita a intercalar las palabras *en la cual* para que diga *una forma de tiranía, en la cual degenera también...* para poder entender que se refiere a la aristocracia como *la mejor forma de gobierno de los nobles* y así que quede claro que, en el ciclo, de la tiranía sigue la aristocracia.

La otra vía de interpretación nos hace pensar que la aristocracia es una forma de tiranía, pero nosotros preferimos la primera. Veamos cómo concluye este parágrafo 44, 68:

De este modo vienen a quitarse entre sí la pelota de la república, los tiranos a los reyes, y a aquéllos los jefes o los pueblos, y a éstos las facciones o los tiranos, y nunca dura mucho el mismo tipo de república.

Cicerón, sin usar el término anaciclosis, nos muestra ese ir y venir de las diversas formas de gobierno. Ahora bien, ¿cómo se evita esa inestabilidad? Cicerón, al igual que Polibio, ve en la idea de gobierno mixto la solución; veamos cómo lo interpreta Bobbio desde el fragmento 45, 69. *Una y otra [la constitución romana y el gobierno mixto] se refuerzan mutuamente: la constitución romana es la mejor de las constituciones porque es un gobierno mixto; pero al mismo tiempo el gobierno mixto es el mejor de los gobiernos porque es el producto secular de Roma.*³⁰⁹

Como hemos visto, para Cicerón es preferible la monarquía, pero reconoce que es superior a ella la forma compuesta equilibradamente (*aequatum et temperatum*), literalmente, *de las igualaciones y las moderaciones*. En la traducción que estamos manejando dice:

³⁰⁹ Bobbio, Norberto. *Op. Cit.*, p. 55

*Siendo así, es con mucho la mejor forma de gobierno de aquellas tres primeras a mi juicio, la de los reyes, pero mejor que ésta será aquella formada **combinada y moderada** que se compone de los tres primeros tipos de república.*³¹⁰

Bobbio nos invita a poner énfasis en el *aequatum et temperatum*, [combinada y moderada] pues al parecer da la idea del equilibrio polibiano.

En esta tónica, el politólogo italiano se pregunta y le pregunta a Cicerón cuál es la excelencia de esta forma de gobierno; recordemos que *régimen mixto* se predica de aquella forma de gobierno que consiste en unificar las mejores cosas de las tres buenas formas simples, *sc.*, monarquía, aristocracia y democracia.

Bobbio ofrece el siguiente fragmento; pertenece al citado I, 45, único sitio donde él considera se halla el mayor aporte ciceroniano a nuestro tema: *En efecto, conviene que haya en la república algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes, y otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre.*³¹¹

Después de estas citas, Bobbio subraya la importancia de la idea de estabilidad, pues ésta le asigna un valor positivo a una constitución y le da a Cicerón la ventaja de corroborar directamente la excelencia del gobierno mixto, pues garantiza la estabilidad que las otras formas de gobierno no pueden ofrecer. Veamos el siguiente fragmento donde Bobbio considera que se reproduce sintéticamente el ciclo polibiano: *Esta constitución tiene, en primer lugar, cierta igualdad de la que no pueden carecer los hombres libres por mucho tiempo; luego estabilidad, puesto que una forma pura fácilmente degenera en el defecto opuesto, de modo que del rey salga un déspota, de los nobles, una facción, del pueblo, una*

³¹⁰ Cicerón, *Op. Cit.*, I 45, 69

³¹¹ Esta cita y las siguientes dos se hallan en Bobbio, *Loc. Cit.*, pero nosotros hemos preferido transcribir el texto que aparece en Cicerón, *Loc. Cit.*; recordemos que el texto ciceroniano del libro de Bobbio se tradujo del italiano mientras que el de Cicerón viene del latín directo

turba y la revolución, puesto que aquellas formas generalmente se mudan en otras nuevas, lo que no sucede en esta otra constitución mixta y moderada de república, si no es por grandes defectos de los gobernantes, pues no hay motivo para el cambio cuando cada uno se halla seguro en su puesto, y no hay lugar para caídas precipitadas.

Todas estas dificultades se solucionan, como acabamos de ver, con una constitución mixta y moderada de república, excepto los casos donde, como también señala Polibio, graves defectos de los gobernantes lleven a caídas precipitadas.

Coincidimos con Bobbio cuando dice que el ciclo de Polibio es reproducido por Cicerón, sin embargo, consideramos que valdría la pena matizar ciertos detalles absolutamente nominales.

Polibio no utiliza palabras como *notables, facciones, turba* o *desorden* los cuales son términos platónicos o aristotélicos.

Cabe señalar que cuando Cicerón nos habla de *causa conversionis* [motivo para el cambio] no nos está transmitiendo el μεταβολή [cambio o movimiento, como si se tratara de un ser vivo] del que habla Polibio.

Retomando un poco a Aristóteles, podemos observar cuán preferible es una buena ley antes que el mejor hombre, pues en el caso del gobierno mixto la ley es buena y si volteamos a ver a Platón, habría que escoger al mejor hombre para que, dentro de lo que es mejor en un gobierno mixto, lleve las riendas de la región y no se merme esta forma de gobierno.

Bobbio destaca -y coincidimos plenamente con él- la relación estrecha que hay entre gobierno mixto y estabilidad, pues al tratarse de un gobierno compuesto, o sea, no simple y que *cada parte cumple su función dentro del todo, no hay **causa conversionis**, es decir, no*

*hay una razón por la cual el gobierno degenera y de la degeneración nazca una forma de gobierno completamente nueva.*³¹²

Cicerón, indica que ha dicho lo anterior no con la intención de adoctrinar, sino de reflexionar e indica que no hay mejor república que la romana antes de la revolución gracana [129 a.C.] y de este modo da por concluido el primer libro.

Siguiendo con la interpretación de Holton, tenemos que el régimen mixto resulta, en términos generales, una aristocracia. Citando al *De legibus* nos señala:

*Las disposiciones están tomadas para asegurar que la aristocracia -y por tanto, el elemento de sabiduría del consejo- desempeñe el papel decisivo.*³¹³

El pueblo, continúa, ha de ceder de manera inducida a la autoridad de los nobles. Observando detenidamente, y para concluir, no hay mayor diferencia entre lo dicho por Holton sobre Cicerón y lo que Polibio plasma en su *Historia*; a final de cuentas, en ambos casos se lee que el gobierno mixto es el mejor. El *quid* es la llamada *parte media* o gobierno mixto. En términos aristotélicos puede interpretarse como *mejor mezclada* o bien que, de una secuencia de tres elementos, [monarquía, aristocracia, democracia/república] se refiera a la parte que ocupa el segundo puesto, *sc.*, la aristocracia. Nosotros preferimos la primera, pues Cicerón nunca da una abierta e incondicional preferencia a la aristocracia.

2.- La época cristiana

Por lo que respecta a la época cristiana, medieval, escolástica o patristica [depende de dónde nos situemos], casi no hay información acerca del devenir de las formas de gobierno.

³¹² Bobbio, *Op. Cit.*, p. 56

³¹³ Holton, *Op. Cit.*, p. 167

Bobbio, en su *Intermedio* nos ofrece algunas razones. Partimos de que la *Política* de Aristóteles se descubre hasta el siglo XIII y la *República* de Cicerón hasta el XIX. A esto hay que sumarle la concepción negativa del Estado, pues era visto como una dura necesidad, su carácter es represor y su símbolo era la espada; la naturaleza malvada del hombre tras la caída [el pecado original] hace que el hombre no funcione sino tras infringirle terror.

La salvación del hombre en la época clásica era menester del Estado, en el medioevo era una institución diferente, para algunos, superior a él y, a veces, antitética; una institución cuya tarea es llevar al hombre al reino de Dios. Esa institución es la Iglesia, pero para ir guiando al lector paulatinamente, veamos en primer lugar qué nos dice Rubén Salazar Mallén con respecto a la época de Jesús.

Mientras Jesús predica *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*, Tertuliano (150-240), no sin exagerar, nos dice que el poder terreno es hostil, según la visión de Jesús y de ahí que rechazara ese poder.³¹⁴

Veamos a Tertuliano; se trata de una cita que Salazar Mallén rescata de *Cristianismo y cultura clásica* de Charles Norris Cochrane: *No cabe reconciliación entre el juramento de lealtad rendido a Dios y el rendido a un hombre, entre el estandarte de Cristo y el del demonio, entre el campo de la luz y el de las tinieblas... es imposible servir a dos señores, a Dios y al César.*³¹⁵

Y ahora viene la parte más escabrosa: *Para nosotros no hay cosa más ajena que la república. No reconocemos sino una comunidad universal, esto es, el mundo.*³¹⁶

³¹⁴ Existen dos tipos de poderes, el poder terreno, temporal y finito y el poder divino, infinito y atemporal. Más adelante se profundizará en esto

³¹⁵ Salazar Mallén, Rubén. *Desarrollo histórico del pensamiento político*, p. 64

³¹⁶ *Ibidem*.

Como el mismo Salazar lo indica en otras líneas, el cosmopolitismo, *i.e.*, la idea de ciudadano del mundo, se encuentra en la cita recién transcrita. Por lo que respecta al abandono de la república, tenemos en esta época una adopción férrea a la monarquía, como se verá más adelante a lo largo del capítulo.

Del *Concilio de Nicea* (325) sobresalen dos puntos: la intolerancia del clero [quemado de libros y pena de muerte a quien tuviera libros herejes y no los quemare, entre otros] y la unión de la Iglesia como Iglesia Universal, los dogmas y la Cristiandad Trinitaria.

El emperador Constantino (272-337), tras haberse cristianizado en 312, convocó al Concilio antes mencionado; entre los participantes se encontraba Eusebio de Cesárea quien decía: *El Dios de todos los que existen, gobernador cimero del universo todo, por su propia voluntad designó a Constantino, descendiente de padre tan renombrado, para que fuera príncipe y soberano; de suerte que, mientras otros habían sido elevados a esa distinción elegidos por sus compañeros, él es el único, como solo hombre a cuya elevación ningún mortal puede jactarse de haber contribuido.*³¹⁷

Aquí podemos ver quizá otra forma de gobierno, *sc.*, el gobierno eclesiástico en donde el Papa funge como rey y los obispos como sus ministros, se trata de un reino que no conoce fronteras y del cual se creía emanaba el poder real, el poder civil.

Como prueba de esto, podemos revisar la historia y darnos cuenta que los reyes eran coronados por los papas y que hubo papas que, aparte de la tiara, mitra o solideo, también recibían una corona como Sumos Pontífices.

Todos estos acontecimientos en la vida del cristianismo estuvieron llenos de ideas políticas [sean reales o simuladas], sin embargo, no se trataba de un sistema de ideas políticas. Esas ideas políticas cobraron cierta unidad y daban elementos para formular un

³¹⁷ *Ibíd.*, pp. 66-67

sistema y, pese a no estar sistematizadas, daban elementos para enunciar un método el cual estuvo cerca de concretarse con San Agustín de Hipona.

3.- San Agustín de Hipona

Anselmo Agustín (354-430), mejor conocido como San Agustín de Hipona o simplemente San Agustín, consideró a Platón como el filósofo pagano más grande y el que más se aproxima al cristianismo, según se lee en la *Ciudad de Dios* VIII 4, 5 y 9, que es la obra donde se centran sus ideas políticas, sin embargo, San Agustín no leyó directamente a Platón, sino a través de Cicerón.³¹⁸

No encontramos mejor ubicación histórica de San Agustín que la proporcionada por Salazar Mallén en el capítulo VIII de su *Desarrollo histórico del pensamiento político*, veamos: *El pensamiento de San Agustín fue de enorme importancia en el desarrollo del cristianismo, tanto que con él terminó la historia antigua de esa religión y se inició la medieval. Él dio una mística a la Edad Media.*³¹⁹

La doctrina política de San Agustín no menciona nada acerca de las formas de gobierno; se centra básicamente en la república. Agustín trata básicamente de su enseñanza con respecto a la virtud, la cual viene de dos líneas diversas: la tradición filosófica y la bíblica.

Por un lado, Salazar Mallén nos cita una carta de Agustín a Marcelino en el año 412 donde pregunta: *¿Qué es una república sino la cosa del pueblo, la cosa común, la cosa de la ciudad? ¿Y qué es una ciudad sino una multitud de hombres reunidos por el lazo de la*

³¹⁸ Fortín, Ernest L. "San Agustín" en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 180-181

³¹⁹ Salazar Mallén, *Op. Cit.*, p. 69

concordia? La respuesta la da en la *Ciudad de Dios*, obra cuyo fin es la exposición de sus ideas políticas. *Un pueblo*, dice San Agustín, *es un grupo de seres racionales, unidos entre sí porque aman las mismas cosas.*³²⁰

Por otro lado, se sostiene que el hombre es un animal social [en el sentido aristotélico], el único dotado del habla y con posibilidades de comunicarse con sus congéneres, establecer relaciones con otros hombres y unirse entre sí, pues *al regular las relaciones que hay entre los hombres conserva la paz, bien común intrínseco de la sociedad y requisito de todos los demás beneficios que la sociedad procura.*³²¹

En este párrafo podemos ver claramente la idea de bien común, la cual sigue vigente en la actualidad, así como su utilidad, la cual es conservar una sociedad cuya construcción vaya con miras a la conservación de la paz y la unidad nacional tal como lo predicaban los gobiernos de derecha en nuestros tiempos. Para Fortin esta unión es definida por San Agustín, quien parece citar a Cicerón así: *San Agustín define a la sociedad civil o la república como “una reunión (de hombres) asociada por un reconocimiento común del derecho y por una comunidad de intereses”.*³²²

Por otro lado, *explica el “derecho” por “justicia” y no por “ley”, e insiste en que no es posible administrar ninguna república sin justicia, pues donde no hay justicia derecho, y viceversa.*³²³

Continuando con el texto de Fortin, tenemos que San Agustín señala que los filósofos [recordemos que él se identifica más como teólogo] ven a la ciudad mejor y más deseable en el discurso, pero no en la práctica y señala al respecto que *no puede negarse*

³²⁰ *Ibíd.*, p. 71

³²¹ Fortin, *Op. Cit.*, p. 181

³²² *Ibíd.*

³²³ *Ibíd.*

*que las propuestas que los filósofos hacen en interés de la sociedad y para mejorarla merecen los mayores elogios; pero sus propuestas, como medidas prácticas, fallan manifiestamente, ya que la obvia e inevitable maldad de la mayoría de los hombres impide que tales propuestas puedan aplicarse en la comunidad política en general.*³²⁴

San Agustín, según refiere Fortin, pide que la república [el Estado] proporcione al cristianismo hombres y mujeres de modo que actúen y hagan *como la religión cristiana ha enseñado que deben ser los hombres; y después que se atrevan a decir que son contrarios al bienestar de la república. Antes bien, que ya no vacilen en confesar que esta doctrina, si fuese obedecida, sería la salvación de la república.*³²⁵

Aquí vemos que el Estado, con todo su poder y su fuerza, debe proporcional al clero su gente de valía, así como que, si la religión fuese practicada debidamente, el Estado vería subsanadas todas sus dificultades.

Como se verá más adelante, el pensamiento posterior a San Agustín, indica que no es la iglesia la que, con entidades como *infierno, castigo*, etc., obliga al pueblo no a “portarse bien” sino a hacer lo que el clero diga; la idea agustiniana se ve tergiversada y, evidentemente, llevada a cabo de manera totalmente opuesta.

Como hemos visto, San Agustín de Hipona nunca habla de formas de gobierno, menos aún de anaclicosis o gobierno mixto. Para él, hombre de su tiempo, no hay más que monarquía clerical o república civil, pero ambas existen por necesidad de frenar los ímpetus humanos propios de su maldad natural derivada también de su caída. Ahí entra la religión, el otro gobierno, el cual es superior a todo gobierno humano; vayamos aún más lejos, rescatemos el largo y último párrafo del texto de Fortin.

³²⁴ *Ibíd.*, p. 182

³²⁵ Agustín, San. *Epístolas* 138.2, 15, *apud*. Fortin, *Op. Cit.*, p. 201

*Más allá del simple hecho, registrado por las Sagradas Escrituras, de que la historia sigue su curso no en ciclos sino en línea recta, que avanza a través de sucesivas etapas hacia una meta, y que con la llegada de Cristo ha entrado en su fase final, queda poco o nada por revelar del significado interno o propósito de los acontecimientos humanos. Para el observador terrenal, estos acontecimientos conservan su fundamental oscuridad aún después de ocurrir. Considerada en su totalidad, la vida de las sociedades terrenales no aparece como una progresión ordenada (**procursus**) hacia un fin determinado, sino como un simple proceso (**excursus**) por el cual las dos ciudades van agotando su existencia terrenal, con su característica mezcla de triunfos y de fracasos, pero sin garantía de salvación de este mundo; pues “sólo en el cielo se ha prometido lo que buscamos en la tierra”.*

Si en el caso de Platón se trata de una serie concatenada que va inevitablemente a topar con pared y que el ideal sólo será conocido *post mortem*, tenemos en San Agustín que sigue creyendo lo lineal que planteó Platón, pero le agrega que esa inevitable caída hacia el barranco se evitará siguiendo las enseñanzas de Cristo, pues sólo en el cielo [*i.e., post mortem*] se ha prometido lo que buscamos en la tierra.

San Agustín hizo un retrato del príncipe cristiano quien, en pocas palabras, debe ser alguien cuyo objetivo primordial de ser y vivir sea la virtud y el bien común antes que el propio; dicho príncipe también deberá saber expiar sus culpas y pecados, pero es preferible que no pecara.³²⁶

4.- Alfarabi

³²⁶ Cfr. Salazar Mallén. *Op. Cit.*, pp. 74-75

De los autores musulmanes se habla poco o casi nada sin embargo, Zinedine Zeraoui señala que dentro de quienes sí lo hacen encontramos a Fernando Vallespín, quien menciona –entre otros- a Al Ghazali (muerto en 1111), *quien llega a la teoría política a través de la teología dogmática, su verdadera preocupación y que, ante la existencia de numerosos réculos locales ejerciendo el poder efectivo ante la importancia califal, busca armonizar el califato y el sultanato que según su sistema deben coexistir en colaboración.*³²⁷

Tanto Zeraoui como Vallespín dan cuenta de Ibn Hazm (994-1064) y su *Tratado de política*, Ibn Qutayba y el *Tratado del poder*, Ibn al-Muqafa y un texto sobre la buena conducta política así como Ibn Sina o Avicena, Avempace y Averroes o Ibn Rusd, quien sirvió de base al desarrollo de las ideas políticas de Santo Tomás de Aquino³²⁸.

A los pensadores islámicos se les atribuye un pensamiento localista el cual no serviría a los intereses de otras regiones y su aportación no puede ser tomada mucho en cuenta, a diferencia de la de los griegos cuyo pensamiento era universal³²⁹.

Rafael Román Guerrero³³⁰, quien es citado por Zinedine Zeraoui, señala que los filósofos islámicos, tras conocer a Platón y a Aristóteles, replantearon su pensamiento *llegando a la creencia de que los principios rectores del mejor régimen político habrían de proceder única y exclusivamente de la razón humana.*³³¹

Abu al-Farabi, Alfarabi o Al Farabi es un filósofo de origen turco nacido en Wasil en 872, en el actual Turkmenistán y muerto en 950 en Damasco. Maestro de Avicena, estudió todas las ciencias y las artes de su tiempo. Avicena, Averroes y Maimónides,

³²⁷ Zeraoui, Z., *Op. Cit.*, p. 19

³²⁸ *Ibidem.*

³²⁹ *Ibidem.*

³³⁰ Traductor de Alfarabi, señala Zeraoui

³³¹ Zeraoui, Z. *Op. Cit.*, p. 20

quienes lo admiraban, le llamaban *Segundo profesor de inteligencia* seguido sólo de Aristóteles. Estudió en Bagdad y a él se deben un comentario a la *República* de Platón y un *Sumario de las Leyes de Platón*. Damos esta pequeña referencia monográfica para que el lector sepa de quién estamos hablando, pues Alfarabi es un autor poco conocido.³³²

Alfarabi fue el primer filósofo que trató de confrontar, relacionar e inclusive, armonizar la filosofía política clásica con el islam,³³³ viéndose a sí mismo como quien debía rescatar la sabiduría que nació en Mesopotamia y Caldea, transitó por Egipto, pasó por Grecia y debía volver a su tierra natal³³⁴.

Su posición en la filosofía islámica, según se lee en el texto de Mahdi,³³⁵ corresponde a la de Platón o Sócrates en la filosofía griega; fue el fundador de una tradición que buscó en Platón y Aristóteles un enfoque filosófico al estudio y comprensión de los fenómenos políticos y religiosos. Fue *el único pensador posclásico cuya autoridad obtuvo su respeto junto con la de los antiguos*.³³⁶

Las obras políticas importantes de Alfarabi son *La ciudad ideal*, *La religión virtuosa* y *El régimen político*, los cuales son inconseguibles, sin embargo, sabemos que el tema central de sus escritos es el régimen virtuoso y el orden político, cuyo principio guía es la obtención de la excelencia o virtud humana.

[La filosofía política] *estudia también los modos y las habilidades de gobernar, y los medios que es preciso poner en práctica cuando se han convertido en ignorantes las ciudades, para que vuelvan a la primera situación. Demuestra, además, cuántas cosas integran la fuerza real buena, pues unas son las ciencias especulativas y prácticas, y ellas tienen una fuerza adjunta, resultante de la práctica tenida durante la repetición de los actos en las ciudades y*

³³² V. <http://es.wikipedia.org/wiki/Al-Farabi>

³³³ Mahdi, Mushin. "Alfarabi" en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Op. Cit.*, p. 205

³³⁴ Zeraoui, *Op. Cit.*, p. 31-32

³³⁵ Mahdi, *Op. Cit.*, p. 205

³³⁶ *Ibidem*.

colectividades, y ellas es la fuerza por cuyo respecto se invierten las leyes con las cuales son posibles las acciones, hábitos y costumbres según cada tribu, o cada ciudad, o cada pueblo, y según cada condición o accidente [...]

Enseña qué es lo que conviene hacer para que no se interrumpa el gobierno de los reyes. Muestra qué condiciones y caracteres naturales conviene buscar e los hijos de los reyes y en otras persona de esta clase, de modo que por ellos sea digno de ser elegido uno rey, después que falte el que gobierne; enseña qué conducta debe seguir aquel en que se hallan estas condiciones naturales y cómo conviene educarlo para que consiga adquirir la fuerza real y llegue a ser un rey completo; y junto con esto conviene que no sean nombrados reyes de manera alguna aquellos cuya autoridad sea ignorante.³³⁷

Zeraoui considera que el tema central de la ciencia política en Alfarabi es *el gobierno virtuoso*; en otras palabras, *el arte del soberano que gobierna y preserva la ciudad o la nación virtuosa y donde el fin es la verdadera felicidad obtenida por actos buenos, nobles y virtuosos que difieren de los gobernantes ignorantes, quienes crean ciudades en donde la búsqueda de la riqueza y de la vanagloria es declarada, falsamente, como principio de felicidad.*³³⁸

Para Alfarabi el régimen virtuoso puede definirse como *el régimen en que los hombres se unen y cooperan con el fin de llegar a ser virtuosos, de realizar actividades nobles y de alcanzar la felicidad.*

Pero ¿qué es lo virtuoso en Alfarabi? La virtud es la forma y el estado del carácter del que surgen las actividades nobles y se hacen buenas si buscan la felicidad, pues éstas no son buenas en sí mismas.

Para Alfarabi, la perfección es algo que el hombre no elige; ha nacido con eso. Es tras esa perfección como se llega a la felicidad, la cual es el mejor bien³³⁹. Recordemos que

³³⁷ Zeraoui, *Op. Cit.*, p. 34

³³⁸ *Ibíd.*, p. 35

³³⁹ Mahdi, *Op. Cit.*, p. 208

para Aristóteles, también la felicidad era el mejor bien y de ésta viene la virtud, igual que en Alfarabi; Mahdi señala que *el alcance de la felicidad significa la perfección de ese poder del alma humana que es específico del hombre, de su razón.*³⁴⁰

Esto, continúa Mahdi, exige una disciplina y la adquisición de artes y ciencias superiores, pero no dice cuáles son.

La disciplina y el aprendizaje sólo lo poseen quienes tengan las mejores dotes naturales y quienes viven en condiciones que les permitan desarrollar las virtudes necesarias.

El resto de los hombres, continúa el autor, sólo alcanza cierto grado de esa perfección; la medida en que lo obtienen es influida por el tipo de régimen político en que viven así como por la educación recibida, sin embargo, todos los habitantes de dicho régimen virtuosos deben tener nociones acerca del mundo, el hombre y la vida política.

Pero deben diferir con respecto al carácter de este conocimiento y por ello con respecto a su parte de perfección o de felicidad. Al hablar del hombre nos dice: *Se les puede dividir en las tres clases siguientes: 1) El sabio o los filósofos que conocen la naturaleza de las cosas por medio de pruebas demostrativas y por su propia visión. 2) Los seguidores de éstos, que conocen la naturaleza de las cosas por medio de las demostraciones presentadas por los filósofos, y que confían en la visión y aceptan el juicio de los filósofos. 3) El resto de los ciudadanos, los más, que conocen las cosas por medio de similitudes, algunos más y otros menos adecuadas, dependiendo de su rango como ciudadanos.*³⁴¹

Continúa explicando que *estas clases o rangos deben ser ordenados por un gobernante que también debe organizar la educación de los ciudadanos, asignarles sus*

³⁴⁰ *Ibidem.*

³⁴¹ *Ibid.*, p. 209

*deberes especializados, darles leyes y ordenarlos en la guerra. Por medio de la persuasión o de la constrictión debe tratar de desarrollar en los ciudadanos las virtudes de que son capaces y ordenar jerárquicamente a los ciudadanos, de modo que cada clase pueda alcanzar la perfección de que sea capaz y sin embargo servir a la clase que se encuentre por encima de ella.*³⁴²

Congruentes con el tema de la presente investigación, veremos cuál es el mejor régimen que, en Alfarabi se llama *régimen virtuoso*. *El régimen virtuoso es una monarquía no hereditaria o un régimen aristocrático en que los mejores gobiernan, estando el resto de los ciudadanos dividido en grupos que (dependiendo de su rango) son gobernados y, a su vez, gobiernan hasta que se llega al grupo inferior de todos, que sólo es gobernado.*³⁴³

En este caso, vemos que, como en Aristóteles, hay dos posibles *mejores regímenes*, a saber, monarquía y aristocracia, sólo que Alfarabi especifica que la monarquía no debe ser hereditaria. Esto se hace para evitar los ciclos que gastan a los Estados, pero no con la misma solución que hemos visto antes [la instauración de un gobierno mixto] sino con dos posibles vías de solución.

Así como el régimen es virtuoso, así lo es el ciudadano, esgrimamos las razones: *como el régimen mismo, sus ciudadanos son virtuosos, primero porque poseen o siguen a quienes poseen correctas similitudes del conocimiento de los seres divinos y los seres naturales, la perfección humana o felicidad, y los principios del régimen destinados a ayudar al hombre a alcanzar esta felicidad; en segundo lugar, porque actúan de acuerdo*

³⁴² *Ibídem.*

³⁴³ *Ibídem.*

*con este conocimiento en que su carácter está formado con vistas a desempeñar las actividades que conducen a la felicidad.*³⁴⁴

Como todo tratadista de teoría y filosofía política, Alfarabi ofrece una clasificación de los regímenes divididos en tres grupos generales.

*1) Los regímenes cuyos ciudadanos no han tenido ocasión de adquirir ningún conocimiento acerca de los seres divinos y los seres naturales o acerca de la perfección y la felicidad. Éstos son los regímenes **ignorantes**. Sus ciudadanos persiguen fines bajos, sean buenos o malos, olvidando por completo la auténtica felicidad. 2) Los regímenes cuyos ciudadanos poseen el conocimiento de estas cosas pero no actúan de acuerdo con sus exigencias. Estos son los regímenes **malvados o inmorales**. Sus ciudadanos tienen las mismas opiniones que los del régimen virtuoso y sin embargo, sus deseos no sirven a la parte racional que hay en ellos sino que buscan los bajos fines que se persiguen en los regímenes ignorantes. 3) Los regímenes cuyos ciudadanos se han formado ciertas opiniones acerca de estas cosas, pero son opiniones falsas o corrompidas, es decir que pretenden ser opiniones acerca de los seres divinos y los seres naturales y acerca de la auténtica felicidad, lo que en realidad no son. Las semejanzas presentadas a tales ciudadanos son, por consiguiente, falsas y corrompidas, y así lo son también las actividades prescritas a ellos. Estos son los regímenes que se han descarriado o regímenes **erróneos**. Los ciudadanos de tales regímenes no poseen un auténtico conocimiento o unas similitudes correctas y también ellos persiguen los bajos fines de los regímenes ignorantes.*³⁴⁵

Se destaca que hay regímenes que pudieron haberse fundado de manera equivocada o regímenes bien fundados que, a causa de factores diversos, se descompusieron.

*Esto es lo que ocurre a los regímenes “cuyo gobernante supremo fue alguien que tenía la ilusión de haber recibido la revelación sin que hubiera sido así, y con respecto a la cual ha empleado representaciones falsas, engaños y falsedades”. Pero también pudieron ser regímenes originalmente virtuosos que se han cambiado mediante la introducción de opiniones y prácticas falsas o corrompidas.*³⁴⁶

³⁴⁴ *Ibidem.*

³⁴⁵ *Ibid.*, pp. 209-210

³⁴⁶ Alfarabi, *La ciudad ideal y El régimen político*, apud. Mahdi, *Op. Cit.*, p. 210

Los regímenes arriba descritos son opuestos al régimen virtuoso ya que carecen de la virtud y el conocimiento auténtico, las cuales son el principio guía de un régimen.

También carecen de la formación de un carácter que conduzca a actividades que lleven a la auténtica felicidad.

En cambio, continúa Mahdi, el carácter de los ciudadanos está formado con vistas a alcanzar uno o más de los fines más bajos.

Estos fines son seis y cada uno de los tipos generales antes mencionados puede subdividirse de acuerdo con el fin que predomine en él.

I.- *El régimen de la **necesidad** o **indispensable**. Aquí el objetivo de los ciudadanos se limita a las simples necesidades de la vida.*

II.- *El régimen **vil** (oligarquía). Aquí el objetivo último de los ciudadanos es la riqueza y la prosperidad por sí mismas.*

III.- *El régimen **bajo**. El propósito de esto ciudadanos es el goce de placeres sensuales o imaginarios.*

IV.- *El régimen de **honor** (timocracia). Los ciudadanos aspiran a recibir de los demás ciudadanos honores, elogios y gloria.*

V.- *El régimen de la **dominación** (tiranía). Aquí los ciudadanos aspiran a dominar y someter a los demás.*

VI.- *El régimen de la **asociación corporativa** (democracia). Aquí los ciudadanos son libres de hacer lo que les plazca.³⁴⁷*

Al igual que en Platón, Alfarabi nos presenta al rey-filósofo, solo que aquí se le denomina indistintamente filósofo-gobernante o profeta-gobernante sin que sean lo mismo; Mahoma es quien llegó con los musulmanes con un mensaje salvador, pero nunca dice Alfarabi o Mahdi si también adopta el título de filósofo o únicamente se le dice profeta.

Recojamos las palabras de Mahdi al hablar de ese gobernante: *Es el maestro y guía “que hace conocer” a los ciudadanos lo que es felicidad, que “hace surgir en ellos la determinación” de hacer las cosas necesarias para alcanzarla, y que “no necesita ser*

³⁴⁷ Mahdi, *Op. Cit.*, p. 210

governado por un hombre absolutamente en nada”. Debe poseer conocimiento, no necesita de ningún otro hombre que lo guíe, tener una excelente comprensión de todo lo que hay que hacer, saber guiar bien a todos los demás en lo que sabe, tener la capacidad de hacer que otros desempeñen las funciones para las cuales son aptos, y tener la capacidad de determinar y definir el trabajo que debe ser hecho por los demás, y de dirigir tal labor hacia la felicidad. Estas cualidades requieren evidentemente los más grandes talentos naturales, pero también el desarrollo más completo de la facultad racional. [...] El gobernante supremo debe ser un hombre que aplique su facultad racional o que esté en unión con el Intelecto Activo.³⁴⁸

Mahdi también proporciona una cita de Alfarabi que trata sobre ese gobernante; es menos extensa que las demás, pero conviene transcribirla.

Este hombre es el príncipe auténtico, según los antiguos; es aquel de quien debe decirse que ha recibido la revelación. Pues el hombre sólo recibe la revelación cuando alcanza este rango, es decir, cuando ya no hay intermediario entre él y el Intelecto Activo (...). Ahora bien, dado que el Intelecto Activo emana del ser de la Causa Primera (Dios), por esta razón puede decirse que es la Causa Primera la que lleva la revelación a este hombre por mediación del Intelecto Activo. El gobierno de este hombre es el gobierno supremo; todos los demás gobiernos humanos son inferiores a él y derivados de él.³⁴⁹

Este gobernante supremo es la fuente de todo poder y conocimiento del régimen; a través de él los ciudadanos aprenden lo que deben hacer y conocer. La Causa Primera nos recuerda al motor inmóvil aristotélico y al Dios cristiano, creador de todo lo que existe, sin embargo, Alfarabi no era cristiano, sino musulmán. Ahora la cuestión es por qué Alfarabi

³⁴⁸ *Ibíd.*, p. 211

³⁴⁹ *Ibíd.*

habla de Dios y no de Mahoma; es muy difícil que hubiera dicho Dios, así que creemos en una errónea interpretación de Mahdi o en un equívoco al traducir.

A continuación se hace una descripción de este jefe. Se trata de alguien virtuoso y todos deben seguir sus pasos, posee poder ilimitado y no puede someterse, tiene el poder de confirmar o abrogar leyes divinas, poner otras en vigor y cambiar una ley, sólo él tiene el poder de ordenar las personas de su régimen y agregarlas a sus filas. También él les ofrecerá el conocimiento que necesitan tener. No vamos a comentar estos puntos porque nos alejaríamos del tema de la tesis y porque este capítulo únicamente funciona como puente entre Atenas y Florencia, pero tampoco podemos ignorar que no puede estar el régimen virtuoso gobernado por un profeta que no posea una facultad racional; Alfarabi destaca que *el mejor gobernante para la ciudad virtuosa debe ser un profeta-filósofo-gobernante*.³⁵⁰

El gobernante del régimen virtuoso, como dijimos, puede quitar, poner y modificar la legislación; sin embargo, Alfarabi piensa en cómo un régimen puede sobrevivir sin su gobernante virtuoso. Sólo sobrevivirá el régimen si hay una buena legislación que lo respalde; este gobernante será un legislador-jurista más que un legislador-profeta, pero también poseerá las demás cualidades, como la filosofía, la cual le servirá para discernir y para promover el bien común durante su gobierno.

En caso de que no hubiera esa posibilidad, entonces un filósofo y un no filósofo gobernarán conjuntamente. Si tampoco se pudiera, Mahdi, comentando a Alfarabi, da otra opción: *Cuando esto aún resulte imposible, sugiere por último un gobierno conjunto de cierto número de hombres que posean, entre varios, estas cualidades. Sin embargo, este gobierno conjunto no afecta la existencia de las cualidades requeridas sino solo su*

³⁵⁰ V. Mahdi, *Op. Cit.*, p. 214

*presencia en un mismo hombre. [...] Para promover el bien común y conservar el régimen en las nuevas condiciones que vayan surgiendo, no es condición indispensable la coincidencia de filosofía y profecía en el mismo hombre ni la coincidencia de filosofía y jurisprudencia. Basta contar con filosofía en la persona de un filósofo que gobierna junto con otro hombre o un grupo de hombres que poseen, entre otras cosas, la capacidad de dar nuevos usos a las leyes antiguas.*³⁵¹

E inmediatamente añade que *no es posible prescindir de la filosofía, en contraste con la profecía, y nada puede ocupar su lugar. En contraste con la ausencia de la profecía, la ausencia de filosofía es fatal para la existencia del régimen virtuoso.*³⁵²

Alfarabi muestra -a la usanza platónica- que un Estado es como el organismo humano, pues si los órganos del cuerpo cooperan para un fin común, las instituciones del régimen habrán también de hacerlo en miras al bien común de dicha comunidad.³⁵³

La teoría de Alfarabi de la ciudad ideal tiene –señala Zeraoui- un toque griego por inspirarse en Platón, *pero responde a las aspiraciones filosóficas y místicas de un pensador del islam. Su ciudad abarca el conjunto de la humanidad y no solamente una porción de ella. Esta ciudad tiene al profeta-Imam como guía supremo, teoría que fue retomada por la escolástica judía, en particular en Maimónides. La Ciudad Virtuosa no es un fin en sí, sino el medio para llegar a la felicidad final de los hombres.*³⁵⁴

Para terminar con nuestro comentario acerca de Alfarabi, quisiéramos agregar un par de citas:

³⁵¹ *Ibíd.*, p. 217

³⁵² *Ibíd.*

³⁵³ *Ibíd.*, p. 220

³⁵⁴ Zeraoui, *Op. Cit.*, p. 32. El *Imam* es el guía de los hombres, el cual en Alfarabi tiene todas las virtudes humanas y filosóficas; un *Platón revestido de Mahoma* según se lee en la nota 19 del texto de Zeraoui

*De los seis regímenes opuestos al virtuoso, el primero y el último, es decir, los regímenes de necesidad y de democracia, ocupan la posición privilegiada de aportar el más sólido y el mejor punto de partida para el establecimiento del régimen virtuoso y para el gobierno de hombres virtuosos.*³⁵⁵

Con su abigarrado arsenal de infinita diversidad y lujo, el régimen democrático es el más cercano al régimen virtuoso, pero veamos cómo lo señala Alfarabi:

*Eso significa que, de todos los regímenes opuestos al régimen virtuoso, el régimen democrático contiene la mayor cantidad y variedad de cosas buenas y malas; y cuanto más se extiende y se perfecciona, más cantidad de mal y de bien contiene. Por tanto, también contendrá cierto número de las partes de la ciudad virtuosa.*³⁵⁶

Para dar por concluido lo dicho por nosotros acerca de este interesantísimo escritor musulmán, decimos junto a Zidane Zeraoui que Alfarabi representa la síntesis del pensamiento platónico y aristotélico diferenciando los aportes de cada uno y cediendo el paso al racionalismo en el islam [de ahí lo de *Segundo Maestro*] y que su obra marcó tanto al pensamiento europeo como al islámico.

Otros autores que de una manera u otra abordan nuestro tema y que Zeraoui nos transmite son Al-Kindi, Averroes e Ibn Jaldún quienes junto a Alfarabi representan la culminación del pensamiento político, filosófico y sociológico del islam. A esa lista debemos agregar a Avicena, Avempace, Al-Ghazali e Ibn Tofayl, pero aún así, señala Zeraoui y coincidimos, la lista estaría incompleta.

³⁵⁵ Mahdi, *Op. Cit.*, p 222

³⁵⁶ *Ibíd.*, p. 223

5.- Ibn Jaldún

Zeraoui nos transmite el pensamiento de Ibn Jaldún de una manera bastante condensada acerca del devenir de lo que nosotros llamamos formas de gobierno³⁵⁷. Por su importancia y trascendencia, lo reproducimos.

*Ibn Jaldún analiza las dinámicas de las relaciones tribales y los sentimientos intergrupales que denomina **Al-Asabiya**. La existencia de esta **asabiya** (fuerza de unión, de cohesión sanguínea, de identidad de interés y de comportamiento, que es la piedra fundacional de un grupo) permite entender porqué un grupo étnico o tribal puede llegar al poder (cuando tiene la **asabiya**) y caer de éste (cuando la pierde). La civilización humana es una repetición rítmica de este hecho, pero en el caso del Magreb estudiado por Ibn Jaldún estos cambios se dan cada 120 años (tres generaciones). Es a partir de la experiencia del Magreb (que conoce desde dentro) que Ibn Jaldún busca entender la lógica árabe-musulmana.*³⁵⁸

Como acabamos de ver, la asabiya puede interpretarse como la virtud para gobernar de la cual depende lo que sucede en los 120 años que tardan los cambios en realizarse. Esta cifra nos recuerda el Gran Año que Platón propone en el libro VIII de la *República*; cierto es que el fin que Platón persigue es distinto del que encontramos aquí, sin embargo, resulta interesante que no sólo en la *polis* los cambios se den por que suceden cosas en momentos no propicios, sino que la *asabiya* [la fortuna, dirían Polibio y Maquiavelo] mute y junto a ella, la clase gobernante.

³⁵⁷ Como se verá, Ibn Jaldún no utiliza el término *formas de gobierno*

³⁵⁸ Zeraoui, *Op. Cit.*, p. 44

*La primera generación tiene la **asabiya**, la solidaridad tribal que es un sentimiento de los beduinos o de la gente de campo, por el cual el grupo busca subir al poder para imponer el **mulk**, su soberanía. En este momento entra en juego un factor civilizatorio, la religión que es un elemento de la superestructura dependiente de los determinantes geográficos y sociohistóricos. La religión es parte de la **asabiya**, de esta cohesión social, sobre todo como práctica ascética.*³⁵⁹

Aquí descubrimos una idea que revolucionó, tanto para bien como para mal, el medioevo europeo: la religión como parte esencial del Estado, y no sólo eso, sino que Ibn Jaldún lo califica de *factor civilizatorio*, como si, al escindirse el Estado y la religión, la *asabiya* corriese el riesgo de desvanecerse y el *mulk* se perdiese.

*La segunda generación es la administradora del imperio y por ende la encargada de hacer respetar la ley religiosa en su encuadre urbano y administrativo más que místico.*³⁶⁰

Esta segunda generación, que también posee *asabiya*, equivaldría según nuestra lectura, a la aristocracia, sin embargo, al añadirsele el tema religioso, no solo reafirmamos nuestra interpretación sino que podemos ejemplificarla desde Roma³⁶¹. ¿No es acaso el clero quien, con su poder aristócrata [que debería ser monárquico], guarda de sus arcas como si se tratase [aunque a veces parece que sí lo es] de una riquísima potencia? Continuemos con Ibn Jaldún.

*La tercera es la que disfruta de las riquezas acumuladas por lo cual abandona la práctica ascética de la religión y pierde la **asabiya** por convertirse en una élite urbana y*

³⁵⁹ *Ibidem.*

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 45

³⁶¹ Es evidente que estamos hablando de dos religiones diferentes [la musulmana y la católica], pero permítasenos el ejemplo

*mundana. El abandono de la asabiya permite que otra tribu que la tiene tome el poder y se repita el ciclo.*³⁶²

He aquí el *quid*. El ciclo se reinicia debido a cómo se trate la fortuna, se posea la virtud o, en términos de Ibn Jaldún, sepamos mantener la *asabiya* con nosotros³⁶³.

En Ibn Jaldún, señala Zeraoui, a cada ciclo, corresponde una faz religiosa [la religión es, para Ibn Jaldún, un instrumento de poder] que, según avance, decae hasta ver perdida la *asabiya* y el *mulk*; una vez llegando al fondo, se rehace el camino.

Para nuestro autor, un Estado existe si reúne estos tres factores: una base de fuerza, o sea, el monopolio legítimo de la violencia; capacidad de organización o lo que es lo mismo, una estructura política y una ideología aglutinante, o sea, los aparatos ideológicos del Estado³⁶⁴.

Con Ibn Jaldún estamos en tiempos de la decadencia del islam, según nos dice Zeraoui³⁶⁵, sin embargo, dicha época nos legó una figura sobresaliente; su monumental obra titulada *Introducción a la Historia Universal*; este es uno de los textos más importantes del pensamiento universal y es del cual hemos extraído nuestras citas.

6.- Averroes

Averroes o Ibn Rusd (1126-1198) estructura su *Exposición a la República de Platón* del siguiente modo: el tratado I corresponde a la segunda parte del libro II de la *República*, en el segundo tratado toca partes de los libros VI y VII, el tercero, aborda los libros VIII y IX.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ Esto nos recuerda también a Polibio y a Nicolás Maquiavelo, autor que será estudiado en el siguiente capítulo

³⁶⁴ Zeraoui, *Op. Cit.*, p. 48

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 50

Para Averroes, el hombre es un animal ciudadano, según leemos en el *Estudio preliminar* de Miguel Cruz Hernández. Para adquirir su perfección, un individuo concreto necesita de la ayuda de otras personas, de ahí que el hombre sea político por naturaleza. A veces, esa ayuda no solo es necesaria para la perfección humana, sino también para aspectos imprescindibles de la vida, condición que el hombre comparte con otros animales³⁶⁶.

Para Averroes, según leemos en la página LXIV, *la constitución política no tiene demasiada importancia, lo que importa es el ejercicio recto del poder, que se justifica cuando sus acciones se corresponden con su fin último: realizar el orden necesario. La realización del bien social tiene lugar del modo más perfecto en la **sociedad ideal**, le siguen en orden decreciente: timocracia, oligarquía, demagogia y tiranía. Como al régimen de la **sociedad modelo** lo divide [en] dos: gobierno de uno solo (monarquía) y gobierno de los mejores (aristocracia), tenemos en principio seis formas de gobierno a las que agrega dos más: gobierno del que busca el placer y gobierno originado por la necesidad. Por tanto, ocho formas de gobierno.*³⁶⁷

Tras decirnos que Platón hubo hablado de las sociedades virtuosas³⁶⁸, ahora hablará de las formas que se alejan de la virtud.

Poniendo el ejemplo de la degradación de color³⁶⁹, también en las formas de gobierno hay modos intermedios respecto de los extremos³⁷⁰.

Así como los colores van evolucionando³⁷¹, también las formas de gobierno lo hacen; démosle la palabra al filósofo cordobés:

³⁶⁶ Cruz Hernández, Miguel. *Estudio preliminar* en Averroes. *Exposición de la “República” de Platón*, p. XLIV y LIII

³⁶⁷ V. también Averroes, *Op. Cit.*, III, 2

³⁶⁸ Platón y Alfarabi lo dicen en singular, no en plural, como acabamos de ver

³⁶⁹ Entre el blanco y el negro hay varios colores

³⁷⁰ Averroes, *Op. Cit.*, III, 1

³⁷¹ No decreciendo, como en el caso de Platón

*Sabemos que Platón considera que las formas simples de gobierno que pueden regir las sociedades son por lo general de cinco tipos: el primer tipo es el gobierno virtuoso [...]; el segundo es el de la primacía del honor; el tercero, el del predominio de unos cuantos que fundan su liderazgo en la riqueza y que es también conocido como plutocrático; el cuarto el del poder conjunto de las masas; el quinto, el del dominio de un tirano. Si se divide el gobierno virtuoso en monarquía y aristocracia, entonces las formas de gobierno serán seis.*³⁷²

Obsérvese cómo cambian los nombres de los regímenes, pero conserva el orden que Platón proporciona en la *República*.

Averroes no debate con Platón, tan solo lo transcribe:

*Si alguien se hace cargo del gobierno, dándose en él combinadas las cinco condiciones de aptitud, a saber: sabiduría, conocimiento perfecto, buen arte suasorio, excelente imaginación, capacidad para dirigir la guerra, no teniendo impedimento físico para combatir, será por ello rey y su gobierno es efectivamente el propio de la monarquía. Pero si dichas cualidades existen tan solo separadamente dentro de un grupo social, de tal modo que uno contribuye al fin de la sociedad por medio de su sabiduría, un segundo participa en dicho fin gracias a sus conocimientos, un tercero por su buen arte suasorio en el discurso, u cuarto por su excelente imaginación y el quinto por su capacidad para el combate, ayudándose entre sí para realizar y mantener el gobierno, entonces serán llamados gobernantes selectos y su política se denominará gobierno aristocrático.*³⁷³

Puede suceder, continúa el andalusí, que en una persona no se hallen juntas la jurispericia y el ser buen guerrero. Siendo entonces que ambas pertenezcan a dos individuos diversos, ambos tienen que gobernar.

*Opinamos que en este caso se trata de otro tipo de gobierno que es el del bienestar social, o sea, aquella forma cuyo fin es que los ciudadanos alcancen tan solo el bienestar social. Si agregáis a esto el gobierno de la satisfacción de las estrictas necesidades materiales, entonces las formas de gobierno serían ocho.*³⁷⁴

³⁷² Averroes, *Op. Cit.*, III, 2

³⁷³ *Ibidem*.

³⁷⁴ *Ibidem*.

Timocracia es invariable, plutocracia es oligarquía [en III, 10 utiliza éste término en vez de aquél], por sociedad demagógica identificamos la democracia cuya base es la libertad. Tras estar sumidos en tan excesiva libertad, que no dista mucho de la anarquía y lo libertino, surge la tiranía³⁷⁵.

Después de exponer esto, Averroes transcribe desde 548d hasta 550b de la *República* donde aparece el tránsito de la oligarquía a la timocracia, de ésta a la plutocracia para concluir con la llegada de los tiranos,³⁷⁶ tal como aparece en la obra platónica

7.- Moisés Maimónides

Moisés ben Maimón (1135-1204), mejor conocido como Moisés Maimónides se desenvuelve a la luz un tópico llamado *filosofía política judía medieval*, del cual se duda su existencia, sin embargo tenemos en Maimónides la prueba de que tal tema consta dentro del campo filosófico, según aparece en el *Moisés Maimónides* de Ralph Lerner

Maimónides no habla explícitamente de las formas de gobierno, tan sólo se limita, como varios otros autores, a alabar el modo de gobierno que más les atrae, en este caso se trata de la monarquía. Sin embargo, este autor tiene algunas páginas sobre teoría política que conviene traer a la mesa de discusión.

Al considerar la enseñanza política de Maimónides, es necesario recordar que la filosofía no forma parte del núcleo de la religión judía y que la filosofía apareció

³⁷⁵ *Ibíd.*, III, 7

³⁷⁶ *Ibíd.*, III, 11, *supra e infra*.

tardíamente dentro del judaísmo y que jamás alcanzó una categoría que la hiciera incondicionalmente aceptable.³⁷⁷

Las circunstancias hacen que sea necesaria una ley; considerando los posibles objetos de legislación, Maimónides llegó a diversas conclusiones. El hombre es perfectible por vía doble, perfección del cuerpo y perfección del alma; una ley puede interesarse únicamente en establecer el buen orden dentro de la ciudad; la ley tratará de prevenir delitos por parte de los ciudadanos restringiendo y dirigiendo sus acciones; buscará abolir la injusticia y garantizar la seguridad pública; intentaría capacitar al hombre para que alcanzase la felicidad o, mejor aún, que se alcance aquello que el legislador supone que es la felicidad. Cabe señalar que el objeto único de esta ley es el bienestar del cuerpo³⁷⁸.

Al terminar de enunciar esto, Lerner señala: *Su completa preocupación por el buen orden de la ciudad es paralela a su total indiferencia por el tipo de opiniones que prevalece en tal ciudad (mientras sean compatibles con la vida civil pacífica).*³⁷⁹

Siguiendo a Maimónides, Lerner ofrece una cita algo amplia; la transcribiremos y comentaremos a continuación. *En contraste con Alfarabi, a quien consideró inferior sólo a Aristóteles entre los filósofos, Maimónides no analiza explícitamente la posibilidad del gobierno de la sabiduría viva en lugar de leyes escritas fijas. Donde las circunstancias lo requieran, el Gran Tribunal de la Ley adoptará regulaciones precautorias, encarnando el juicio de los hombres de conocimiento de un periodo determinado. Tales regulaciones toman la forma de adiciones permanentes a la ley divina. En caso extremo, el Gran Tribunal de la Ley podrá suspender temporalmente las prescripciones o prohibiciones de*

³⁷⁷ V. Lerner, Ralph. "Moisés Maimónides" en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Op. Cit.*, p. 226

³⁷⁸ Cfr. Lerner, *Op. Cit.*, p. 227-228

³⁷⁹ Lerner, *Op. Cit.*, p. 228

la ley divina. Pero dejando aparte esta excepción, nadie puede hacer ningún cambio a la ley divina; esta ley permanece intacta e inalterable, ejemplo único y perfecto de su clase.³⁸⁰

En el *Pequeño tratado de lógica*, Maimónides asevera:

*En estos tiempos, todo esto -quiero decir, los regímenes y los **nomoi**- se ha pasado por alto, y los hombres son gobernados por órdenes divinas.*³⁸¹

La cuestión es la siguiente: cómo puede Maimónides decir -yendo en contra de lo que hemos visto acerca de la ley divina- que ésta pueda ser mutable. ¿Acaso no era la ley divina, por definición, algo que no se podía cambiar, algo sobre lo cual nada se podía poner? ¿Acaso no estaba supeditado el poder terrenal a la ley divina? No podemos ahondar en este punto por alejarse de los fines de este trabajo.

Para Lerner, el análisis que hace Maimónides de la monarquía como institución política y militar está considerablemente condicionado por Isaac Abarbanel (1437-1508) según se lee en la página 237.

Abarbanel rechaza la opinión Maimónides del profeta como estadista-filósofo y basándose en la *Epístola XIX* de Lucio Anneo Séneca señala, bajo argumentos antipolíticos que la sociedad política es una artificialidad. *La fundación de ciudades, la institución de la propiedad privada, la subdivisión de la especie humana en naciones: todos estos son productos de la rebelión contra el orden natural y divino. En el principio, los hombres vivían en estado de inocencia en los campos; todos gozaban en común de los bienes de la naturaleza; los hombres vivían en estado de libertad y de igualdad.*³⁸²

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 230

³⁸¹ Maimónides, Moisés. *Pequeño tratado de lógica*, apud. Lerner, *Op. Cit.*, p. 234-235. El profeta es un mensajero portador del *nomos* [νομος ley, norma]; *nomoi* [νομοι] es el plural

³⁸² Lerner, *Op. Cit.*, p. 237

Sin embargo, tras leer dicha *Epístola*, no encontramos algo parecido. Abarbanel niega que la Biblia hiciese que la monarquía fuese obligatoria en Israel con lo cual concordamos tras revisar *Deut. 17:14*, cita que proporciona Lerner, quien, al seguir recopilando información sobre Abarbanel, nos dice: *Abarbanel sostiene que el gobierno no apropiado de la nación judía culmina en el régimen monárquico. Considera que ese gobierno está compuesto de lo que en la doctrina cristiana se conoce como las dos espadas, la temporal y la espiritual; cada uno de estos gobiernos contenía, a la vez, elementos democráticos, aristocráticos y monárquicos. A la cabeza del régimen mixto temporal se halla un hombre como Moisés; “Moisés (...) fue el primer rey que gobernó Israel”. A la cabeza del gobierno espiritual se encuentra un profeta. Según la versión de Abarbanel, los elementos predominantes del Estado judío son los sacerdotes y los profetas.*³⁸³

Cabe señalar que, al contrario de la idea de gobierno que asume Maimónides [*sc.*, un jefe que encarna las características de rey y filósofo], Abarbanel considera que el gobernante ideal es el rey-sacerdote. *A pesar de todo, el triunfo político no es un fin en sí mismo: está al servicio de algo superior. En la proporción en que Maimónides considera los medios hacia el fin superior como naturales o al alcance de poderes humanos, en esa proporción da importancia a la razón y a la política.*³⁸⁴

Aquí vemos el primer atisbo de un tema fundamental que causará revuelo durante todo el Renacimiento e inclusive, hasta nuestros días: el binomio fines-medios; cuál vale más y cómo deben ser esos medios, los fines que persiga y qué tanto deben sobreponerse los medios a los fines, o si no se deben sobreponer.

³⁸³ *Ibidem.*

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 239

Creemos que esto es suficiente en lo tocante a Maimónides, Abarbanel y los judíos. Ahora daremos un pequeño repaso histórico que nos introduzca a Santo Tomás de Aquino.

8.- Carlomagno, Isidoro de Sevilla y la *Donación de Constantino*

Durante el gobierno de Carlomagno, el Estado se unió a la Iglesia por mutua conveniencia, pues la iglesia necesitaba el poder de Carlomagno quien fue investido por ellos como Emperador en el año 800 para poder catequizar y hacer la Iglesia Universal.

Como resultado de esta unión, el obispo de Roma (el papa) se convirtió, como indicamos con antelación, en un verdadero príncipe, pues Carlomagno dio por válida una falsificada *Donación de Constantino* según la cual Constantino, al trasladar a Constantinopla la sede imperial, había hecho la donación del Imperio de Occidente al papa Silvestre.

La alianza y el reconocimiento no impidieron que Carlomagno ejerciera autoridad sobre Roma, pues formaba parte de sus dominios, por lo que el poder soberano papal se redujo a teoría, sin embargo, se estableció un virtual equilibrio entre la Iglesia y el Estado.

*Muerto Carlomagno, la Iglesia se arrojó sobre sus sucesores para reclamar una autoridad eclesiástica efectiva, invocando unas decretales falsificadas que habían aparecido en la primera mitad del siglo IX. Estas decretales eran cartas apócrifas atribuidas a los primeros papas, desde Clemente I, sucesor de Pedro, hasta Gregorio I (540-604). Como la recopilación de estas cartas se atribuyó a Isidoro de Sevilla, fueron llamadas con posterioridad **Pseudo Isidorus**.*³⁸⁵

³⁸⁵ Salazar Mallén, *Op. Cit.*, p. 79. Todo este recuento histórico se extrajo de aquí

Salazar Mallén nos proporciona un párrafo atribuido a Clemente I quien cita a Pedro: *Vuestro oficio [el del clero] es instruirles (a los príncipes) en sus deberes y en que os obedezcan como a Dios.*

En el *Pseudo Isidorus* también se postula la superioridad de la Iglesia de Roma y del papa, sin embargo, también hubo detractores, entre quienes se encuentran San Jerónimo y San Gregorio.

A pesar de considerarse falsos esos escritos, el papa Gregorio VII, (1073-1085), escudándose en la suposición de que la iglesia fue instituida por Dios, concluyó que toda decisión de la iglesia tiene carácter divino y que el papa, como representante de Dios en la tierra, encarna esa divina voluntad.

Surgió la natural ambición humana y Enrique IV, emperador de Alemania y rey de Italia, tuvo diferencias con el papa al oponerse a esa intromisión clerical.

Con respecto a Isidoro de Sevilla, Norberto Bobbio nos ofrece las siguientes digresiones dada la naturaleza malvada del hombre tras la caída: *Cuando Dios nota que a algunos hombres no les viene bien la libertad, misericordiosamente les impone la esclavitud. Y aunque el pecado original es absuelto a todos los fieles gracias al bautismo, sin embargo Dios, en su equidad, ha diferenciado la vida de los hombres, **estableciendo que algunos fuesen siervos y otros amos**, de manera que el arbitrio de actuar mal de los siervos sea detenido y limitado por la potestad de quien domina. ¿Si nadie tuviese temor, quién impediría el mal? Por esto son elegidos príncipes y reyes, para que **con el terror salven del mal a sus pueblos y en virtud de las leyes los obliguen a vivir con rectitud.***³⁸⁶

³⁸⁶ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 58. Las negritas obedecen a las cursivas en el original tanto en esta como en las demás citas donde aparezcan

A la luz del fragmento anterior, recordemos junto a Bobbio que en el capítulo dedicado a Aristóteles, el régimen en el cual la relación entre gobernados y gobernantes es comparada con la relación existente entre amos y esclavos se llama *monarquía despótica*; ¿no es precisamente esa relación la descrita por Isidoro?

En los otros tres capítulos hemos visto que las formas de gobierno son diversas; las hay buenas, malas e incluso mezcladas, pero aquí estamos ante una situación donde, por necesidad, la única forma de gobierno que existe es mala, *donde todas las constituciones son despóticas, donde el Estado, por el solo hecho de serlo, no puede dejar de ser despótico, donde, en otras palabras, Estado y despotismo son uno y el mismo, no hay lugar para distinciones sutiles de las formas de gobierno en género, especies y subespecies.*³⁸⁷

Continuando con Isidoro de Sevilla, vemos que no se contraponen el Estado bueno y el Estado malo; el tema de la política medieval es, como se ha visto a lo largo del capítulo, salvo algunas excepciones, la dicotomía Estado-Iglesia, no de la variedad histórica de los Estados.

Siguió pasando el tiempo y los conflictos por la supremacía y el poder continuaron. Inclusive, durante el papado de Inocencio III (1198-1216), continuó la pugna entre la Iglesia y el Estado; los primeros, arguyendo superioridad, pues se trata de una Iglesia Universal; el Estado, por su parte, defendiendo su territorio y no permitiendo intromisión alguna.

Cuando la Iglesia había llegado a tan alto grado de autoridad, cuando el apogeo feudal debilitaba el poderío de los príncipes, surgió Tomás de Aquino.

³⁸⁷ *Ibíd.*, p. 59

9.- Santo Tomás de Aquino

*Desde los días de Agustín las ideas políticas se habían estancado y en el curso de un largo periodo de siglos sólo habían surgido pensadores aislados que no llegaron a postular un pensamiento político sólido y fuerte. Entre ellos cabe señalar como los más importantes a Bernardo de Claraval (San Bernardo), Hugo de Saint Víctor, Tomás de Becket y Juan de Salisbury en el siglo XII, y a Alejandro de Hales y San Buenaventura en el XIII.*³⁸⁸

Entonces, si como nos acaba de decir Salazar, desde San Agustín (siglo V) hasta el siglo XIII no hubo quien postulara un pensamiento sólido, preguntamos, dónde quedan algunos autores que hemos visto como Alfarabi y sus coterráneos en el siglo X *et seq.*, o Maimónides, quien debería estar en el selecto grupo de San Buenaventura y Alejandro de Hales en el siglo XIII. Entremos de lleno con Santo Tomás.

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) no escribió un tratado sobre política, sus ideas se hallan desperdigadas entre *Suma Teológica*, ciertos pasajes de la *Suma contra Gentiles* y en el *De Monarchia*.

Laureano Robles y Ángel Chueca en su *Estudio preliminar al De Monarquía* nos dicen que Santo Tomás está inspirado en Aristóteles y en San Agustín, que la síntesis de ambos forma su pensamiento e ideología³⁸⁹.

Es evidente que en la obra tomista no hay un tratado cuyo fin sea la teoría política, sin embargo nosotros encontramos en *De Monarquía* un pensamiento bastante politizado; por otra parte, las obras que Robles y Chueca ofrecen para rastrear las ideas políticas del

³⁸⁸ Salazar M., *Op. Cit.*, p. 83

³⁸⁹ Robles, Laureano y Chueca, Ángel. *Estudio preliminar en Santo Tomás de Aquino, La Monarquía*, p. XXXV

santo son distintas de las ofrecidas por Fortin. Acá se nos señala *Comentarios a las Sentencias, Comentario a los diez libros éticos de Aristóteles a Nicómaco, Comentarios a los ocho libros políticos de Aristóteles* y la *Suma Teológica*, único libro en común.

En la *Suma Teológica* cada artículo lleva por título una pregunta, después está seguida por una enumeración de las objeciones más importantes o más pertinentes a la tesis defendida en el artículo. El artículo termina con una puntual respuesta a las objeciones del principio³⁹⁰.

Santo Tomás, quien plantea su propia posición con el apoyo de las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia, Aristóteles o Cicerón, fue visto como el más ilustre de todos los aristotélicos cristianos y trató de establecer a Aristóteles como la primera autoridad filosófica en el occidente cristiano.

El esfuerzo tomista de reinterpretar a Aristóteles a la luz del cristianismo es comparable al esfuerzo de los árabes y los judíos de la Edad Media, pues como se ha dicho, Aristóteles es el filósofo pagano más grande.

Santo Tomás de Aquino es, tanto para Fortin como para nosotros el Aristóteles latinizado; la noción aristotélica de naturaleza, que habíamos visto en San Agustín, la repite Santo Tomás (el hombre como animal social), mientras que la sociedad primera (familia) y las demás asociaciones (varón-mujer, padres-hijos, amo-esclavo) así como la comparación del cuerpo con la ciudad son sólo reproducidas por Santo Tomás tanto en *Sobre la Monarquía, Suma Teológica, Comentario sobre la política* y en *Comentario sobre la Ética*.³⁹¹

³⁹⁰ Fortin, E. I., "Santo Tomás de Aquino" en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Op. Cit.*, p. 266

³⁹¹ *Ibíd.*, pp. 248-250

Para Tomás una ciudad sin régimen es como un cuerpo sin alma y el bien común de la ciudad es el bien propio, pero no el privado del ciudadano individual, sino propio de la ciudad.

Al igual que en Aristóteles, tenemos en Santo Tomás que el tema central de la filosofía política es quién debe gobernar y el tema del régimen mejor. Cuál es el *régimen mejor* nos lo señala Fortin en los párrafos que a continuación reproducimos. *En sí mismo y por sí mismo, el régimen más deseable, tanto por motivos de unidad como de la nobleza del fin al que está dedicado, es la monarquía o el gobierno incondicional de un solo hombre sabio, con vistas a la virtud.*³⁹²

Hasta aquí no hay grandes variantes con lo que hemos estado viendo, tanto en este capítulo como en los anteriores, salvo algunas excepciones; la monarquía se plantea como el mejor modo de gobierno, pues si el hombre tiene un solo gobierno [alma, inteligencia], ¿porqué habrá de ser otro tipo de régimen en el Estado si el cuerpo y el Estado no difieren gran cosa? *Pero si teóricamente la monarquía absoluta es el mejor de los regímenes justos, también es el que entraña los mayores peligros. Por los vastos poderes de que está investido el rey. A menos que sea hombre insólitamente virtuoso, puede corromperse y su gobierno degenerar con facilidad en tiranía que, siendo iguales en otras cosas, es el peor de todos los gobiernos ya que por su naturaleza misma es el que más se aleja del bien común.*³⁹³

Cierto es que la monarquía, como los demás regímenes, lleva consigo la semilla que le hará degenerar y si a esto le aunamos que lo mejor se puede tornar en lo peor, entonces, el cáncer del Estado es la tiranía y, evidentemente, en ese régimen no se vela por el bien

³⁹² *Ibíd.*, p. 251

³⁹³ *Ibíd.*

común; la virtud no es reconocida por la mayoría tan fácilmente como otras cualidades más obvias aunque menos auténticas, como la riqueza o la noble cuna. Es cosa de observación común que los hombres políticamente sabios y virtuosos no siempre y tal vez ni siquiera en general son reconocidos como tales por otros hombres, la mayoría de los cuales tiene poco conocimiento real de la sabiduría o de la virtud. Tampoco es lícito suponer que la indocta multitud fácilmente sería persuadida de aceptar a un hombre de perfecta virtud como su único gobernante, pues, como puede esperarse, los intereses por los que gobernaría irían en contra de los intereses menos nobles de aquella.³⁹⁴

Completamente cierto, pero ¿qué opciones quedan? Tomando en cuenta que la buena cuna ni basta para gobernar ni es sinónimo de virtud. Mucho menos la multitud ya que es ignorante. *Esto significa que para fines concretos, el mejor régimen es el llamado régimen mixto o régimen que mezcla, en forma armoniosa, los mejores rasgos de la monarquía, la aristocracia y la constitución.*³⁹⁵

Por último, señala Fortin que la estabilidad y eficacia de este y de cualquier otro régimen es el imperio de la ley, *que casi todo el tiempo se vuelve una necesidad práctica por la habitual escasez de hombres sabios y los abusos que, inherentemente, está expuesto el gobierno por decreto.*³⁹⁶

Después de este estudio de las formas de gobierno, se habla del *acto más importante del arte política*, a saber, la legislación, sin embargo, nos preguntamos, ¿no es precisamente el gobierno mixto tan grande y magnífico que, una vez instaurado, no necesita ser cambiado? Esto, considerando la importancia del mismo y la visión a futuro de quienes lo establecen y lo litigan en un principio. Creemos que una profunda posterior legislación

³⁹⁴ *Ibidem.*

³⁹⁵ *Ibidem.*

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 252

sobraría. Para hacer este juicio estamos basándonos en la Esparta de Licurgo, no en Polibio o Aristóteles. Recordemos que la ley divina no admite modificaciones humanas.

Hasta este punto, admite Fortin y coincidimos, todo o casi todo lo dicho por Santo Tomás es Aristóteles puro, pero hay algunas diferencias entre ambos autores; citemos la parte en la cual Fortin indica una diferencia la cual se centra en el *quid* de la presente tesis: *de ahí que el régimen simplemente mejor no sea, como lo era para Aristóteles, la obra del hombre o de la razón práctica guiada por la filosofía. Es sinónimo del reino de Dios y es real o alcanzable en todo momento por medio de la gracia salvadora de Dios.*³⁹⁷

Según se lee en la *Suma Teológica* [I-II q. 94, a. 2], así, como sustancia, desde el luego el hombre buscará su propia conservación; como animal, comparte con otros animales, un deseo natural de procreación y educación de los hijos; y como ser racional, por naturaleza se inclina hacia bienes tan específicamente humanos como la vida política y el conocimiento de la verdad.

Consideramos que esa deducción [que la vida política sea un bien y que se accede a él por vía natural] sea un poco exagerado, pues al calificar un acto como “bueno”, es subjetivo, aunque dicha bondad sea por naturaleza, postulado con el cual discrepamos.

Tras discutir ampliamente si la ley puede tener casos de excepción, cotejar esa idea tomista con Aristóteles y ejemplificar, Santo Tomás declara categóricamente que ciertas acciones deben ser condenadas por completo, según menciona Fortin. De esto se sigue que se elimina cualquier posibilidad de que el bien común o la conservación de la sociedad, pudiese a veces obligarnos a actuar de manera contraria a estos principios.

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 253

De la ley natural se dice *que las acciones que manda o prohíbe son intrínsecamente buenas o malas; no son buenas sólo como resultado de haber sido ordenadas o prohibidas por Dios.*³⁹⁸

Santo Tomás de Aquino, quizá por un eclecticismo mal interpretado o una audacia mal comprendida, fue “condenado” -señala Fortin- por los dos grupos más poderosos de Occidente.

Por un lado, provocó el antagonismo de los teólogos tradicionales, resentidos por la intrusión de un irredento pagano en la grey cristiana³⁹⁹, que reprocharon a Santo Tomás haber escindido la unidad de la sabiduría cristiana. Incurrió en la ira de los filósofos recién emancipados (los llamados averroístas latinos), que objetaron la esclavitud de la filosofía⁴⁰⁰ misma a la que ellos acreditaban haberlos hecho libres.⁴⁰¹

Para concluir su artículo, Fortin señala que *el delicado equilibrio que Santo Tomás pudo establecer entre los extremos de la fe y de la razón fue roto menos de tres siglos después por dos acontecimientos revolucionarios que él hubiera desaprobado pero que, remotamente, preparó o facilitó. Uno de ellos es el rechazo de la “Iglesia aristotélica” por Lutero, en nombre de una forma, se supone que más pura y menos mundana, de cristianismo. El otro es el rechazo de Aristóteles y de la Iglesia por Maquiavelo, en nombre de un ideal que no era clásico ni cristiano sino, categóricamente, moderno.*⁴⁰²

Nos vamos a permitir hacer un exhaustivo análisis de este párrafo. Coincidimos plenamente con la parte donde se señala que la “Iglesia aristotélica” o luterana haya roto

³⁹⁸ *Ibíd.*, p 263

³⁹⁹ Se refiere a Aristóteles

⁴⁰⁰ Cfr. Fortin, *Op. Cit.*, p. 265; Fortin dice que, al poner la filosofía de Aristóteles en el papel de sirvienta, lo convirtió en esclavo o servidor de la Ciudad de Dios

⁴⁰¹ Fortin, *Op. Cit.*, p. 265-266

⁴⁰² *Ibíd.*, p. 266

con todo lo que sonara a Roma; tan grande fue la ruptura y el encono que aún son irreconciliables.

Pero *el otro rechazo* nos parece equivocado. Se dice que es poco probable que Maquiavelo haya leído a Aristóteles, así que por lo que respecta al rechazo maquiaveliano a la Iglesia, hay que ser muy precisos; mientras que en *Discursos* admite de buena manera la unión Iglesia-Estado, [algo aberrante en nuestros siglos XX y XXI, pero que aún se estila], en *El príncipe*, rechaza que la Iglesia como institución sea magna y buena como la religión, pues no es lo mismo la religión católica [practicada por Maquiavelo] y la iglesia católica, cuya historia está plagada de magnicidios, hurtos y fechorías al por mayor. Se ahondará sobre estos puntos en el siguiente capítulo dedicado a Maquiavelo, pero queremos dejar claro esto desde ahora.

Por otro lado, en el *De regno*, conocido también como *De regimine principum* y vertido al español como *La Monarquía*, forma parte junto con otros textos de distinta temática, a los *Opuscula fratris Thomae*.

En el libro IV de esa obra, al hablar de las formas de gobierno, se da preferencia a la república sobre la monarquía y a la monarquía electiva sobre la hereditaria, lo cual está en contradicción con lo presentado en los dos primeros libros del opúsculo; veamos qué se dice al respecto en la *Suma Teológica*:

*El Estado es una sociedad perfecta capaz de satisfacer todas las necesidades del hombre [...] La razón de Estado no es otra que ésta: facilitar a los ciudadanos el bien vivir temporal.*⁴⁰³

⁴⁰³ Santo Tomás, *Suma Teológica*, apud. Robles, Laureano y Chueca, Ángel. *Op Cit.*, p. XLII

Para Tomás, un hombre asocial es un genio, un ser sobrehumano o un animal; la vida social o aestatual es un signo de naturaleza beluina e infrahumanidad. Por debajo del hombre está, como ser no social, sino gregario, el animal y por encima del hombre, Dios⁴⁰⁴.

En el proemio al tratado, Tomás dice que va a escribir sobre el origen de la monarquía y sobre cuanto pertenece al hacer de los reyes.

Con respecto a la obra, Robles y Chueca nos dicen que este tratado, al igual de muchos de la época, *hay que situarlo entre los tratados utópicos y moralizantes. Se trata más bien de una obra pedagógica y moral, a través de la cual se quiere ayudar a formar unos criterios éticos en la persona de quien un día tendrá que ocupar el trono y gobernar la isla de Chipre, tierra de paso entre Europa y el Oriente Medio.*⁴⁰⁵

Más allá de esta cita, recordemos que el subtítulo de la obra es *ad regne Cypri*, lo cual nos lleva a preguntar quién ese rey chipriota. Hay diversas posibilidades, pero la más plausible es la que apunta a Hugo II de Lusignan, quien vivió entre 1253 y 1267⁴⁰⁶.

En 1266, Chipre estaba sumida en la total anarquía, según nos refieren Chueca y Laureano y este hecho explica porqué Tomás de Aquino no exponga aquí su preferencia al gobierno mixto y sí a la monarquía pura⁴⁰⁷.

Cuando Santo Tomás habla de las formas de ejercicio del poder [formas de gobierno o de Estado] ocupa un doble criterio: quién ejerce el poder y si dicho poder se ejerce con miras al bien común; una coincidencia más con Aristóteles.

⁴⁰⁴ Robles, Laureano y Chueca, Ángel., *Op. Cit.*, p. XLI.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. XXXIII

⁴⁰⁶ Para profundizar acerca de la historia de los Lusignan, véase <http://www.encyclopediacatolica.com/r/reinolatinodejerusal%E9n.htm>

⁴⁰⁷ Robles, Laureano y Chueca, Ángel., *Op. Cit.*, p. XXVIII

Si es uno quien gobierna y tiende al bien común, adopta el nombre de monarquía o *regnum*; se predica la aristocracia si el gobierno es una selecta minoría, mientras que si manda el pueblo en general, se le llamará *politia*, *democratia* o democracia⁴⁰⁸.

Ahora bien, si no se atiende al bien común sino al particular, se predicará tiranía [*tyrannis*], oligarquía [*oligarchia*] o demagogia según sean uno, pocos o la multitud imponga sus criterios, respectivamente⁴⁰⁹.

La terminología que usa Tomás no es uniforme; unas veces la forma recta del régimen popular es llamada “politia”, y la corrupta, democracia, otras, a la forma recta del régimen popular se le llama democracia, y a la corrupta tiranía; otras, al régimen del pueblo en general, se le llama politia subdividida en timocracia (forma recta) y democracia como forma corrupta; otras, politia designa toda forma de gobierno o la mejor resultante de combinar las tres mejores. Otras más, el régimen popular, en su forma recta, es el denominado *status popularis*, mientras que *status plebeius* designa la forma corrupta⁴¹⁰.

En otras ocasiones, con estas mismas palabras, se predica la forma corrupta del régimen popular. Hay veces en las que el régimen popular en su forma recta se llama *respublica* o república y en otras, este mismo vocablo se refiere a la toda la comunidad, sin importar la forma de gobierno⁴¹¹.

La monarquía es también llamada monarchia, regnum o regia potestas. A la aristocracia: aristocratia o status optimatum. A la oligarquía, oligarchia, o también status

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, p. XLV

⁴⁰⁹ *Ibíd.*

⁴¹⁰ *Ibíd.*

⁴¹¹ *Ibíd.*, p. XLVI

paucorum. *Tiranía* (tyrannis) designa, a veces, la forma corrupta de la monarquía y en otras ocasiones, toda forma corrupta de gobierno en general.⁴¹²

Sin embargo, no es eso lo que define un modo de ejercer el poder. Si todos pueden ser designados a ocupar el poder, se trata de una democracia, si se trata de una cualidad que se predique de cierto sector es aristocrático, pero si dicha cualidad o virtud fuese característica de un solo individuo, entonces estamos hablando de una monarquía.

Cabe señalar que ninguno de estos apuntes de Robles y Chueca encontramos la fuente de donde hicieron los extractos tomistas, salvo los que puntualmente nosotros indicamos.

En *De Monarquía* I, c. 1, Tomás habla de la contraposición entre los pares monarquía-tiranía, aristocracia-oligarquía y política-democracia, mientras que en los *Comentarios a los Ocho libros de la Política de Aristóteles*, [II, lect. VII] la distinción se efectúa entre *rex* y *tyrannus*, *principatum optimatum* y *principatum paucorum* y entre *politia* y *status plebeius*, pero en III, lect. IV, se contraponen *regia potestas* o *monarchia* y *tyrannis*, *status optimatum* y *status paucorum*, *respublica* y *status popularis*.⁴¹³

En la *Suma Teológica*, la clasificación de las formas de gobierno es puesta en relación con una tipología de las leyes positivas, *i.e.*, las leyes que en una monarquía da el rey son constituciones reales, si las da la minoría gobernante en la aristocracia, son senadoconsultos y si en el régimen popular, son plebiscitos. Esto por las formas rectas, pues las degeneradas se engloban todas como tiranías y no hay verdaderas leyes⁴¹⁴.

⁴¹² *Ibidem*.

⁴¹³ *Ibid.*, p. XLVI

⁴¹⁴ Santo Tomas, *Suma Teológica*. 1-2, q. 95, a. 4 *apud*. Robles y Chueca, *Op. Cit.*, p. XLVII

En los *Comentarios a los diez libros éticos* [VIII, lect. X], a las formas rectas se les denomina régimen, aristocracia y democracia siendo lo desviados tiranía, oligarquía y democracia.

Aunque en Santo Tomás todo régimen está orientado al bien común y prefiera la monarquía, todo régimen también está supeditado a lo que diga la ley divina, pues de no ser así, se señala en 1-2 q. 96, a.4, sería lícito desobedecerlos.

La preferencia de las formas rectas va de mayor a menor bondad, al igual que en Platón y Aristóteles: monarquía, aristocracia, democracia, democracia corrupta, oligarquía y por último y como peor de todas, la tiranía. Si bien es cierto que esta última forma es la menos preferible, la monarquía [cuya poder es unipersonal, como en la tiranía], no degenera de manera fácil hacia una tiranía, como sí sucede en el caso de la democracia, pues *monarquía es para Santo Tomás de Aquino aquella forma de gobierno en al cual el poder total del Estado, la plenaria potestas, se encuentra en las manos de un solo hombre que ejerce como gerens vicem totius multitudinis, como representante de toda la comunidad. Se llama rex simpliciter cuando quien gobierna lo hace en bien de toda la comunidad y concentra en su mano la plenitud de poder. Esta monarquía puede ser electiva o sucesoria.*⁴¹⁵

También Tomas habla del gobierno mixto; permítasenos transcribir este extenso párrafo tal como nos lo muestran Chueca y Robles.

Para la buena ordenación de los gobernantes en una ciudad o nación, dice, hay que atender a dos cosas. Primero, que todos tengan una parte en el gobierno, pues por ello se conserva la paz del pueblo y todos aman una tal ordenación y se hacen sus defensores, como se dice en el libro segundo de la Política. En segundo término, hay que atender a la

⁴¹⁵ Robles y Chueca, *Op. Cit.*, p. XLIX; nuestras negritas obedecen a las cursivas en el original

*forma del régimen, es decir, al modo de organización del poder. Existen diversas especies de gobierno, según enseña Aristóteles en el libro tercero de la Política. Sin embargo, las principales son: el reinado, en que uno solo gobierna, según la virtud; la aristocracia, es decir, el régimen de los mejores, en donde gobierna una minoría, según la virtud. Por consiguiente, la mejor forma de gobierno en cualquier ciudad o reino será aquella en la cual uno sea puesto al frente del Estado e impere según la virtud, y subordinadamente a él colaboren otros magistrados principales, y, sin embargo, tal régimen sea de todos, en cuanto todos pueden ser elegidos y electores. Tal es, en verdad, todo régimen bien combinado de monarquía, en cuanto que uno rige o preside sobre todos; de aristocracia, en cuanto un crecido número participa en el régimen, según la virtud y de democracia, es decir, de gobierno popular, en cuanto los gobernantes pueden ser elegidos del seno del pueblo y al pueblo pertenece la elección.*⁴¹⁶

Más allá de lo importante que es tener este conocimiento condensado, nosotros, para terminar con la exposición de Santo Tomás, queremos poner el acento en el concepto tan avanzado que Santo Tomás tenía de democracia: es un gobierno popular donde los gobernantes pueden ser elegidos del pueblo y al pueblo pertenece la elección; aquí Tomás rompe –señalan Chueca y Laurencio y coincidimos- con la tradicional y negativa percepción que se tenía de la democracia como tiranía popular.

Seguido de esto, el *Estudio introductorio* ofrece una enumeración de los remedios y soluciones con respecto a la tiranía las cuales parecen estar inspiradas en la *Política* y que

⁴¹⁶ Santo Tomás de Aquino, *Op. Cit.*, 1-2, q. 105, a. 1 *apud*. Robles y Chueca, *Op. Cit.*, p. L

pueden verse en gran medida como base de las leyes de frenos y balanzas de Estados Unidos⁴¹⁷.

10.- Dante Alighieri

Según Salazar Mallén, Aristóteles sirvió a Dante para fundar su actitud contra el papado y a favor del Imperio.

Para Dante, la sociedad humana es un todo, fruto de la suma de sus partes: casa o familia [*domus*], aldea o vecindad [*vicus*], ciudad [*civitas*], reino [*regnum*] y monarquía temporal o *temporalis monarchia* la cual está gobernada y regida por un solo Monarca o Emperador por el bien del mundo.

En *De Monarchia*, obra de dudosa datación⁴¹⁸, es donde, en tres libros, Dante expone sus ideas políticas, nos dice:

*Es pues, la monarquía temporal llamada Imperio un principado único y sobre todos los demás en el tiempo o en aquellas cosas medidas por el tiempo.*⁴¹⁹

En este punto hay dos asuntos a tratar: por un lado, como acabamos de ver, a la monarquía temporal Dante la llama Imperio y el Imperio lo encabeza no un emperador [al menos no con ese nombre, al menos no por el momento], sino un príncipe cuyo gobierno, a pesar de ser temporal [temporal como “algo que lleva cierta duración y por ende, un término, un final” y como lo opuesto al poder atemporal o divino] está por encima del tiempo, y al estar más allá del tiempo, entonces debe estar escindido de la iglesia.

⁴¹⁷ Para profundizar en este tema, véase el artículo *Las Historias de Polibio y los Ciclos Políticos de la Argentina* de Agustín Mackinlay y *El Federalista* de Martin Diamond que se encuentra en *Historia de la filosofía política* de Strauss y Cropsey, ambos textos aparecen en la bibliografía que se halla al final del presente trabajo

⁴¹⁸ Robles, Laureano y Frayle, Luis. *Estudio preliminar* en Dante Alighieri *Monarquía*, p. IX. Los años de la posible elaboración del texto van desde 1300 hasta 1313 inclusive

⁴¹⁹ Alighieri, Dante, *Monarquía*, I, II; Salazar Mallén, *Op. Cit.*, p. 95 y Robles y Frayle, *Op. Cit.*, p. XVII

En el libro II se pretende demostrar que la paz perfecta se logró sólo bajo el dominio de los emperadores romanos y que la destrucción de la unidad del Imperio Romano precipitó la monarquía, por lo que hace falta restaurar un gobierno universal⁴²⁰.

En el libro III se dice que al papa nos le debemos como a Pedro, por ser su sucesor, no como a Cristo.

Todo un escándalo si tomamos en cuenta los partidarios de ver al papa como una especie de *Embajador del Cielo en la Tierra* y que se le debe obediencia ciega, pues Dios nos lo envía.

Dante tuvo muchos detractores, como era de esperarse. Entre éstos encontramos en primer lugar al papa, después, a sus seguidores, quienes por intereses personales defienden al papa y a *los decretalistas, o defensores legales de lo establecido, o ignorantes de la verdadera filosofía y ciencia teológica*.⁴²¹ Dante las coloca en condición de igualdad; *ambas corren paralelas y son recibidas directamente de Dios, sin pasar por intermediarios*.⁴²²

Para fortalecer esto, Dante se lanza contra los partidarios del predominio papal y también refuta la *Donación de Constantino*. No puede Constantino dividir o enajenar el Imperio ni la Iglesia puede recibirlo como propietaria. Recuerde el lector cuando hablábamos de que *A Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César*.⁴²³

Si la Iglesia no podía aceptar donaciones, aunque Constantino de suyo hubiera podido hacérselas, ese hecho no era posible por la incapacidad del paciente. Es evidente, pues, que ni la Iglesia hubiera podido recibir a título de propiedad, ni el Emperador conferir el título de enajenación. Podía, sí, el Emperador poner*

⁴²⁰ Aquí podemos ver el cosmopolitismo de Dante

⁴²¹ Robles y Frayle, *Op. Cit.*, p. XII

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ V. nuestra p. 137

* *Pasivo* [de *paciente*] es estar en actitud de asimilar, captando, percibiendo y dejándose influir. El *Agente* es el pensamiento activo, da luz, discurre y crece

*bajo el patrocinio de la Iglesia su patrimonio y otras cosas, manteniendo siempre su domino último, cuya unidad no permite división. Podía, el Vicario de Dios recibir algo no como propietario, sino como dispensador de las rentas a favor de la Iglesia y dispensador de los pobres de Cristo.*⁴²⁴

Dante, al moverse entre Santo Tomás de Aquino y Averroes, toma del primero los conceptos de pecado original, milagro, derecho, justicia, ley en general, ley natural, bien común y noción y aplicación de los conceptos de agente y paciente⁴²⁵.

Al hablar de la necesidad de paz, nos dice que el género humano tiene un fin propio y una operación propia que ni el individuo ni una comunidad son capaces por sí mismas de alcanzar. Nosotros preguntamos entonces, ¿dónde queda la autarquía que Aristóteles propone? Precisamente el fin último de la autarquía es que una sociedad se baste a sí misma y no necesite recurrir al extranjero para proveerse de bienes, y si lo hace, que sea el menor número de veces posible.

En síntesis, señalan Robles y Chueca en la página XXIII, *sólo la humanidad, en cuanto tal, puede asegurar a los hombres la felicidad más completa que pueda alcanzarse en la tierra; lo que no es posible sin la paz, conditio sine qua non para conseguir aquélla. De donde se concluye que la “paz universal” es el mejor medio para nuestra felicidad. Paz, a su vez, imposible de obtener sin un poder único que la garantice. De ahí que el orden del mundo requiera y exija la existencia de una **monarquía universal o Imperio.***⁴²⁶

En Dante podemos ver dos poderes iguales, el temporal y el espiritual. Mientras al Papa compete dirigir a los hombres hacia la vida eterna, al Emperador, buscar que la

⁴²⁴ Alighieri, Dante. *Monarquía*. III, X y Robles y Frayle, *Op. Cit.*, p. X

⁴²⁵ Robles y Frayle, *Op. Cit.*, p. XXII

⁴²⁶ Una vez más aflora su cosmopolitismo

población consiga la felicidad temporal guiándose por los principios de la razón y las leyes humanas⁴²⁷.

*Hay que ver, en primer lugar, qué se entiende por “Monarquía temporal”, es decir, cuál sea su modelo ideal. Pues la “Monarquía temporal”, llamada también “Imperio”, es aquel principado único que está sobre todos los demás en el tiempo o en las cosas medidas por el tiempo. Tres cuestiones principales se plantean al respecto. En primer lugar se pregunta si la Monarquía es necesaria para el bien del mundo; en segundo lugar, si el pueblo romano se atribuyó **de iure** a sí mismo el gobierno monárquico; y, en tercer lugar, si la autoridad del Monarca depende de Dios directamente o de un tercer, ministro o vicario suyo.⁴²⁸*

Iniciando la obra de Dante es esos términos, uno supondría fácilmente de qué lado se encuentra; Dante, sin dejar de ser religioso, pone en cuestión las verdaderas razones por las que el Estado y la iglesia se encuentran unidos y pugna por que cada una tenga su independencia, pues como se ha dicho en otras ocasiones, al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

El pensamiento de Dante puede, en palabras de Salazar, resumirse así: la unidad imperial es necesaria para conseguir el bienestar de los hombres; el Imperio o poder temporal no necesita la consagración eclesiástica; el emperador está en relación directa con Dios.⁴²⁹

En la forma discursiva, hay mucho de escolástico y teológico, pero esta obra de Dante no está colmada de esto como había ocurrido con otros autores como Santo Tomás, sino que hay espacio para lo clásico. Por las ideas, vemos que son opuestas a las que habían prevalecido en la Edad Media, las cuales se fundan ya no en la razón, sino en la gracia.

⁴²⁷ Robles y Frayle, *Op. Cit.*, p. XXX

⁴²⁸ Alighieri, Dante. *Monarquía*, I, II

⁴²⁹ V. Salazar M., *Op. Cit.*, p. 97

Por eso Salazar Mallén -y coincidimos- indica que Dante representa un progreso en el desarrollo del pensamiento político.

Sin embargo esta corriente, opuesta la ambición papal, encuentra su máximo exponente en Marsilio de Padua y su *Defensor Pacis*.

11.- Marsilio de Padua

Juan de Jandún, averroísta francés de quien se duda su fecha de nacimiento y muerte hacia 1328⁴³⁰, interpretó a Aristóteles siguiendo los comentarios de Averroes, fue quien ayudó a Marsilio, tras verse influido por los clásicos griegos y la idea romana de la soberanía popular, a escribir su *Defensor de la Paz* cuyo postulado, según indica Salazar, es la democracia.

Marsilio de Padua (1275-1342) como todo pensador medieval, ve en Aristóteles a un gran pensador; Marsilio lo califica como “el divino filósofo” o “el sabio pagano”. Marsilio coincide con el Estagirita en que la república existe con miras a la vida buena; que ésta consiste en dedicarse a la actividad que corresponde al hombre libre, *i.e.*, el ejercicio de las virtudes del alma práctica así como de la especulativa, según leemos en un artículo de Leo Strauss⁴³¹.

En el *Defensor Pacis*, señala Strauss, no podemos esperar una presentación completa de filosofía política, tan solo un apéndice de la parte de la *Política* de Aristóteles donde trata de las enfermedades de la sociedad civil. Veamos por qué. *Sólo tiene* [Marsilio] *una reserva contra Aristóteles: Aristóteles no conoció una enfermedad muy grave de la sociedad civil, una “cosa mala, el enemigo común de la especie humana”, que hay que*

⁴³⁰ http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Juan_de_Jand%FAn

⁴³¹ Strauss, Leo. “Marsilio de Padua” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Op. Cit.*, pp. 268-269

*erradicar. Esta ignorancia en nada reduce la suprema sabiduría de Aristóteles. Aristóteles no conoció la “pestilencia” en cuestión porque no pudo conocerla, porque fue la accidental consecuencia de un milagro y aun menos habría podido ser prevista por el más sabio de los hombres que el milagro mismo. El milagro fue la revelación cristiana, y la grave enfermedad surgió de las pretensiones, en nada sostenida por las Escrituras, de la jerarquía cristiana, pretensiones que culminaron en la idea de la plenitud del poder papal.*⁴³²

Marsilio sólo tratará de esa enfermedad política; las enfermedades que Aristóteles plantea ponen en peligro o imposibilitan el buen gobierno.

Para Marsilio, la enfermedad que trata en el *Defensor pacis* hace imposible cualquier gobierno, pues destruye la unidad entre el orden legal y el gobierno o causa una permanente anarquía, ya que consiste en la idea de que el cristiano está sometido a dos gobiernos, el espiritual y el temporal, los cuales tienen que entrar en conflicto.

Preguntamos por qué *tienen* que entrar en conflicto, como si se tratase de una obligación o algo inevitable. Si así fuere, entonces dónde queda el *Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César*. Evidente es que Marsilio no se hizo esa pregunta; veamos esta cita. *Esta enfermedad no sólo pone en peligro la vida buena o los frutos de la paz, por los cuales existe la república, sino la simple vida o la simple paz que es, tan solo, la condición [...] para alcanzar el verdadero fin de la república. Por eso vemos cuán apropiado es el título de la obra de Marsilio: la obra es defensora, no de la fe, sino de la paz y sólo de la paz: repitiendo, no porque la paz sea el bien supremo o el único bien*

⁴³² *Ibíd.*, p. 269

*político sino porque, siendo obra de la época, la obra trata principalmente de la enfermedad de la época.*⁴³³

De ahí se siguen dos cosas: que, para Marsilio, cualquier régimen en mejor que la anarquía y que es un autor que se preocupa simplemente por el gobierno, no por en mejor gobierno.

Cuando Marsilio se aparta de que la república está ordenada hacia la virtud, actúa en absoluto consenso con la observación aristotélica de que casi ninguna de las ciudades se preocupa por la virtud, sin embargo, esto no impide a Aristóteles llamar *ciudades* a esos regímenes.⁴³⁴

Para Aristóteles, el mejor gobierno es el gobierno de caballeros⁴³⁵, pero cómo hacer embonar esta idea con Marsilio. No olvidemos que Aristóteles era pagano y Marsilio un autor cristiano.

El problema es reconciliar el principio aristotélico de que los hombres dedicados al más noble hacer deben gobernar por derecho propio, pues en el principio cristiano, la actividad del sacerdote es más noble que la del caballero. Esto queda resuelto por la doctrina de la plenitud del poder papal. *Marsilio evita esta conclusión* [de la plenipotencia papal] *dentro de los confines de la filosofía política, enseñando que en cada república, la autoridad política fundamental no es el gobierno o la parte gobernante sino el legislador humano, y que el legislador humano es el pueblo, todo el cuerpo de los ciudadanos.*⁴³⁶

El único soberano legítimo es el pueblo, pero Marsilio no resuelve la dificultad aceptando las observaciones de Aristóteles según dice que la democracia o gobierno del

⁴³³ *Ibid.*, p. 271

⁴³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 271

⁴³⁵ Esta es la lectura que hace Strauss. Nuestra opinión se expuso en el capítulo II de la presente tesis

⁴³⁶ Strauss, *Op. Cit.*, p 272

vulgo es un régimen malo y que quienes constituyen el vulgo [*sc.*, campesinos, artesanos y gente dedicada al lucro] no son parte de la república, sin embargo, su argumentación es en pro del gobierno popular.

Marsilio atribuye el poder político fundamental [el del legislador humano] no solo al cuerpo ciudadano, sino a su parte más fuerte o superior. Con esto no se refiere a la mayoría indocta, sino en términos de cantidad y calidad, de modo que ni el vulgo esté a merced de los mejores ni a la inversa.

Veamos cómo lo interpreta Strauss. *La disposición esbozada por Marsilio podría llamarse “constitución” -un medio entre la oligarquía y la democracia- si no fuera por el hecho de que “constitución” es una forma de gobierno, aunque Marsilio habla del soberano, a distinción del gobierno. Además, mientras que en una democracia en el sentido aristotélico, el pueblo común participa plenamente en la deliberación y la jurisdicción, Marsilio reserva estas funciones al gobierno o parte gobernante, a distinción de todo el cuerpo ciudadano o su parte más fuerte o superior. Ante todo, como ya lo revela Marsilio en los capítulos dedicados explícitamente a la definición del legislador humano, éste puede delegar su poder legislativo en un hombre o en varios hombres. Marsilio permite así que la soberanía del pueblo permanezca latente por completo.*⁴³⁷

Cabe señalar que si la parte gobernante fuera el legislador, el gobernante no estaría sujeto a castigos en caso de mala conducta, pues nadie se castiga a sí mismo.

Para Marsilio el mejor modo de gobierno sea “tal vez”⁴³⁸ la monarquía electiva, no la hereditaria. La cualidad más importante de un gobernante es la prudencia y ésta resulta necesaria para hacer buenas leyes.

⁴³⁷ *Ibíd.*, pp. 274-275

⁴³⁸ *Ibíd.*, p 276

Veamos el siguiente párrafo con respecto a las dos monarquías: *La consideración anterior [se refiere a los puntos buenos y malos de ambas monarquías] no implica que la monarquía hereditaria sea ilegítima; simplemente significa que la monarquía hereditaria, como tal, es inferior a la monarquía electiva. Incluso, la monarquía hereditaria podría ser preferible a la monarquía electiva en la mayoría de los países en todos los tiempos y en todos los países al comienzo de su vida política, cuando todos los hombres aún eran incivilizados; pues en la mayoría de los países en todos los tiempos y en todos los países al comienzo o en su decadencia, la prudencia es, por decirlo así, coto exclusivo de una sola familia y, por tanto, no hay electores prudentes. La monarquía electiva es superior a la monarquía hereditaria porque la primera es apropiada para una república perfecta y civilizada, mientras que la última es apropiada para una sociedad imperfecta o irremediablemente incivilizada.*⁴³⁹

Por lo que respecta a la aristocracia, ésta es más apropiada que la monarquía electiva, pues si hay cierto número de hombres prudentes y todos, excepto uno, fuesen privados del más alto honor, entonces ellos [los carentes de dicho honor] se entregarían a la sedición. Marsilio también dedica un capítulo del *Defensor pacis* a decir que la unidad del gobierno no es menoscabada en absoluto si el gobierno consiste en cierto número de hombres y no en uno solo, pues la monarquía sólo es preferible en tiempos y lugares donde hay una extrema escasez de hombres capaces de gobernar una comunidad.

Norberto Bobbio resalta que en el capítulo VIII del *Defensor* Marsilio habla de las formas de gobierno; estas ideas *son una pura y simple repetición, por no decir traducción* de un fragmento aristotélico; lo reproducimos. *Existen dos géneros de partes gobernantes o gobiernos: una temperada y la otra viciada. Llamo junto con Aristóteles (...) bien*

⁴³⁹ *Ibíd.*, p. 277

*temperado el género en el que el gobernante gobierna para beneficio común, de acuerdo con la voluntad de sus súbditos; mientras el género viciado es el que no concuerda con esto. Cada uno de estos géneros se divide a su vez en tres especies: el temperado en monarquía real, aristocracia y politia, el viciado en las tres especies opuestas de la monarquía tiránica, oligarquía y democracia.*⁴⁴⁰

Siendo esto, no nos queda más que decir que hay ciertas diferencias entre Aristóteles y Marsilio de Padua. La primera es de orden nominal; Marsilio habla de formas bien temperadas y el estagirita dice formas buenas.

Por lo que respecta a la monarquía real, recordemos que Aristóteles sólo dice *monarquía*. Creemos que, a grandes rasgos quizá sea ésta la mayor diferencia entre ambos autores.

12.- Fin de la Edad Media

Según Norberto Bobbio, el tema de la tiranía fue, quizá, el más tratado en tiempos previos a Maquiavelo; el más célebre tratado medieval sobre la tiranía es el de Bartolo (1314-1357) llamado *De regimine civitatis*, en el cual [... se] *introduce la distinción [...]* *entre el tirano que lo es porque ejerce abusivamente el poder -llamado **tyrannus ex parte exercitii**- y el tirano que lo es porque adquirió el poder sin tener derecho a él -llamado **tyrannus defectu tituli**-.*⁴⁴¹

Sin embargo Bobbio señala que quizá el más completo de los tratados sobre el tirano sea el *Tractatus de tyranno*, de Coluccio Salutati, escrito a fines del siglo XV. *En este texto, Coluccio retoma una clasificación de las formas de gobierno o principatus que ya se*

⁴⁴⁰ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 57

⁴⁴¹ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 62

encuentra en Santo Tomás, Tolomeo da Lucca y Egidio Romano, y que deriva lejanamente de Aristóteles sin ser aristotélica en el pleno sentido de la palabra.⁴⁴²

Para Coluccio, como dice Bobbio, las tres formas de gobierno o *principatus* son el regio (*regius*), el político (*politicus*) y el despótico o *despoticus*.

En el criterio de distinción, que es tomado de las relaciones familiares de procedencia aristotélica, se sigue la división tripartita; el *principatus regius*, el rey gobierna como el padre a sus hijos; en el *politicus*, como el marido a su esposa, mientras que en el *despoticus*, es del modo en el cual el amo ejerce el poder sobre sus esclavos.

Coluccio vuelve a la distinción aristotélica entre quién ejerce el poder y a quien beneficia. El poder ejercido a favor de los súbditos es el poder paternal, el que favorece al gobernado es el conyugal, mientras que el poder ejercido a favor de quien gobierna es el poder patronal.

En lo concerniente a la tiranía, Coluccio retoma las distinciones que proporciona Bartolo, *sc.*, es tirano quien ejerce el poder con abuso, como un usurpador que adquiere el poder sin tener acceso él. Por otro lado, el príncipe legítimo y justo es quien tiene en justo título y gobierna justamente⁴⁴³.

No podemos cerrar este capítulo sin mencionar a Guillermo de Occam (1300-1349), quien mostró también ciertas reticencias a la autoridad papal en sus obras *Ocho cuestiones sobre la potestad del sumo pontífice* y *Diálogos*; cabe destacar que sus opiniones fueron más moderadas que las de Marsilio de Padua⁴⁴⁴.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ Cfr. Bobbio, *Op. Cit.*, pp. 62-63

⁴⁴⁴ V. Salazar Mallén, *Op. Cit.*, pp. 99-102

Hay autores, como Agustino Trionfo y Álvaro Pelayo, cuyo pensamiento parece débil y anacrónico, por tanto, con Guillermo de Occam, como señala Salazar Mallén, se extingue el pensamiento medieval.

Como hemos visto en este extenso capítulo, la Edad Media no es exclusivamente patristica, también se dieron cita en esa época los escritores árabes cuya importancia es mayor de lo que aparentan. Por el lado europeo, este periodo presenta una constante, sc., la monarquía como forma de gobierno más aceptada, más difundida y defendida desde diversos ángulos siendo su contraparte negativa por demás vituperada y no la tiranía, como señala Bobbio -consideramos- de manera equivocada.

Por el lado árabe⁴⁴⁵, la *Causa Primera* que maneja Alfarabi nos recuerda al motor inmóvil aristotélico y al Dios cristiano, creador de todo lo que existe, sin embargo, Alfarabi no era cristiano, sino musulmán. La cuestión que nunca pudimos aclarar es porqué Alfarabi habla de Dios y no de Mahoma⁴⁴⁶.

Por otro lado, tenemos que las diversas formas de gobierno son vistas por los autores árabes, al contrario de lo que se dio en Europa, pues tanto Alfarabi como Ibn Jaldún, de quien se dice ser el padre de la sociología y el cordobés Averroes las tratan de una manera que no queda lugar a dudas que sus maestros fueron los griegos.

A continuación, veremos a un autor renacentista florentino, como Dante y fogueado en las lenguas clásicas, como los medievales. Este autor, cuya aguda pluma aún levanta ásperos debates llamábase Nicolás Maquiavelo.

⁴⁴⁵ Se les dice árabes por el idioma en el que escribieron y musulmanes, por extensión; recuérdese que no todos los autores no europeos que manejamos son oriundos de Arabia.

⁴⁴⁶ Al menos así aparece en las fuentes que hemos consultado

CAPÍTULO V
Nicolás Maquiavelo:
la anaciclosis entre el principado y la república

*Suelen decir las personas entendidas, y no sin motivo,
que quien desee saber el porvenir consulte lo pasado,
porque todas las cosas del mundo, en todo tiempo,
se parecen a las precedentes.*

Nicolás Maquiavelo
Discursos sobre la primera década de Tito Livio
III, XLXXX.

Tres sucesos fundamentales marcaron el fin de la Edad Media en el siglo XV: la invención de la imprenta en 1436, la caída de Constantinopla a manos de Mahomet II en 1453 y el Descubrimiento de América en 1492.⁴⁴⁷

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) nació y murió en Florencia, ciudad en la cual tuvo el cargo de Secretario. La Italia de aquella época, es una Italia dividida en pequeños reinos y ducados a cuyas cabezas se encontraban personajes corruptos que mostraban desinterés por la unidad del país y sólo se preocupaban por el bienestar propio. Florencia, la de los Medici e Italia, la de los Borgia son dos entidades que por momentos parecen completamente escindidas y por otros, reflejan cierta unidad.

Nuestro autor escribió muchas obras con tópicos diversos entre los que sobresale la comedia *La mandrágora*, de la cual se hizo un film homónimo; *La vida de Castruccio Castracani da Lucca*, la cual es una biografía cuyo final está basado en diversos fragmentos de las *Vidas, opiniones y sentencia de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laercio. De política e historia descuellan la *Historia de Florencia*, el *Dictamen sobre la reforma de la constitución de Florencia hecho a instancias del papa León X*, el *Arte de la Guerra*, los

⁴⁴⁷ Salazar Mallén, *Op. Cit.*, p. 104

Discursos sobre la primera década de Tito Livio y su más famoso texto titulado *El príncipe*.

La lectura tradicional que se hace de Nicolás Maquiavelo, sobre todo de *El príncipe*, se ha visto viciada por ciertos párrafos mal interpretados los cuales no creemos reflejen el espíritu de nuestro autor, pues sólo se limita a observar y discurrir sobre los problemas de la historia italiana, aunque sus enseñanzas y reflexiones han rebasado cualquier frontera temporal o espacial.

Como acabamos de mencionar, las obras políticas de Maquiavelo fueron los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *El príncipe* [ambos escritos en 1513] y *El arte de la guerra* en 1519 destacándose los primeros dos, aunque en realidad en la primera está la sustancia de los otros dos⁴⁴⁸; cualquiera que lea los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, sabrá predecir que lo que leyó aparecerá en *El príncipe*.⁴⁴⁹ Es significativo -señala George Sabine- el distinto modo de considerar el gobierno en ambas obras, incluso, hay quienes las consideran contradictorias, pero *ello no parece ser cierto, en especial si se toman en cuenta las circunstancias que rodean la composición de El príncipe, pero es lamentable que la mayor parte de los lectores hayan conocido a Maquiavelo a través de esta última obra* [se refiere a *El príncipe*]. *Ambos libros presentan aspectos del mismo problema: las causas de auge y decadencia de los estados y los medios por los cuales puedan los estadistas hacer que perduren.*⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ V. Navarro, Luis. *Nicolás Maquiavelo* en Maquiavelo, Nicolás. *Obras Políticas*. Ed. de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro. La Habana, 1971, p. 22-23

⁴⁴⁹ Hay quienes prefieren el título *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* o *Discursos sobre los primeros diez años de Tito Livio* o *Discursos sobre los primeros diez libros de Tito Livio*, mientras que otros sólo dicen *Discursos sobre Tito Livio*. A partir de aquí nosotros sólo haremos referencia a esta obra como *Discursos*. Por el lado de *El príncipe*, hay quienes prefieren escribir el título de la obra en mayúsculas [*El Príncipe*]. Aquí adoptaremos la primera forma

⁴⁵⁰ Sabine, G. *Las ideas política de Maquiavelo* en Maquiavelo, *Op. Cit.*, p. 41

El antecedente de la separación entre la conveniencia política y la moralidad se encuentra en la *Política* de Aristóteles, como se dijo en el capítulo II cuando, al referirse a la conservación de los Estados, no se considera bondad o maldad, sólo los medios que permitan llegar a esos fines.

Maquiavelo, hombre cuyo pensamiento es todavía motivo de escándalo a casi quinientos años de su muerte, aborda en los *Discursos sobre el primer decenio de Tito Livio* el tema que aquí manejamos tal y como Platón, Aristóteles y Polibio inician sus textos. Veamos:

*Al hablar de su origen, diré que todas las ciudades son edificadas, o por hombres nacidos en las comarcas donde se construyen, o por extranjeros. Ocorre lo primero cuando dispersos los habitantes en varias y pequeñas localidades, ni les ofrecen éstas seguridad por el sitio o por el corto número de defensores contra los ataques del enemigo, ni siquiera pueden reunirse a tiempo cuando éste las invade, y, si lo consiguen, es abandonando muchas de sus viviendas, que son inmediata presa del invasor. A fin de evitar tales peligros, o movidos de propio impulso, o guiados por alguno de entre ellos goza de mayor autoridad, se unen para habitar juntos sitio elegido de antemano, donde la vida sea más cómoda y más fácil la defensa.*⁴⁵¹

Recordemos que Platón sugiere la misma razón para la fundación de los Estados, al igual que Aristóteles o Polibio, salvo, evidentemente, algunas diferencias.

A partir del capítulo II, al hablar Maquiavelo de los Estados que nacieron libres y nunca han estado sometidos a poder externo alguno, las formas de gobierno son dos (monarquía y república) las cuales, al ser diferente su origen, son diversas también sus leyes.

Algunas [repúblicas] desde el principio, o poco tiempo después, recibieron [las leyes] de un hombre y de una vez, como las que dio

⁴⁵¹ Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* en Maquiavelo, *Op Cit.* Tr. Luis Navarro, I, I

*Licurgo a los espartanos; otras, como Roma, las tuvieron en distintas ocasiones, al acaso y según los sucesos.*⁴⁵²

Maquiavelo, al tratar de la organización que tuvo la república romana, menciona que algunos⁴⁵³ de los que han escrito sobre las repúblicas, distinguen monarquía, aristocracia y democracia, pero que el legislador debe preferir la forma que vaya más acorde al propósito último, que es la duración del Estado.

*Otros autores, que en opinión de muchos son más sabios, clasifican las formas de gobierno en seis, tres de ellas pésimas y otras tres buenas en sí mismas; pero tan expuestas a corrupción, que llegan a ser perniciosas. Las tres buenas son las antes citadas [monarquía, aristocracia, democracia]; las tres malas son degradaciones de ellas, y cada cual es de tal modo semejante a aquella de que procede, que fácilmente se pasa de una a otra, porque la monarquía con facilidad se convierte en tiranía; el régimen aristocrático en oligarquía, y el democrático en licencia. De suerte que un legislador que organiza en el Estado una de estas tres formas de gobierno, la establece por poco tiempo, porque no hay precaución bastante a impedir que degenera en la que es consecuencia de ella.*⁴⁵⁴

En este punto, Maquiavelo empieza a tratar de las formas de gobierno al más puro estilo polibiano, tanto que podríamos decir que es una traducción del libro VI de las *Historias* de Polibio, exceptuando la parte donde se divide la monarquía en *electiva* y *hereditaria*. Fuera de este detalle, una buena parte de este I, II, corresponde a una transliteración del VI, 6-10 de Polibio.

En http://alipso.com/monografias/formas_de_gobierno/ encontramos que las formas de gobierno son básicamente consecuencia de dos factores: 1) en quienes se apoya el líder

⁴⁵² Maquiavelo, *Op. Cit.*, I, II

⁴⁵³ Maquiavelo no menciona nombres, pero el lector advertirá que se refiere a Platón, Aristóteles, Polibio y probablemente Heródoto

⁴⁵⁴ Maquiavelo, *Op. Cit.*, I, II

político para obtener el poder y conservarlo y 2), en la intensidad de las desigualdades sociales o económicas imperantes en la sociedad⁴⁵⁵.

Por su parte, Norberto Bobbio⁴⁵⁶ al hablarnos de los *Discursos* señala que a pesar de que este I, II puede ser considerado una traducción al texto polibiano, se pueden obtener nuevas ideas tras leer a Maquiavelo; sin embargo creemos que después de ver directamente a Polibio, no tiene mucho sentido leer el fragmento mencionado, pues las diferencias sólo son nominales.

Al igual que Polibio, Maquiavelo enuncia, como vimos unas líneas antes, las seis formas clásicas de gobierno cuyo ciclo se conforma así: principado-tiranía-los notables-los pocos-gobierno popular-Estado de licencia⁴⁵⁷.

*Todas estas formas de gobierno son perjudiciales; las tres que calificamos de buenas por su escasa duración, y las otras tres por la malignidad de su índole.*⁴⁵⁸

Dado que las tres formas comúnmente llamadas “buenas” duran poco y las tres llamadas malas lo son por definición, las seis formas quedan englobadas como malas.

Surge entonces el concepto de “gobierno mixto” el cual tiene como fin reunir en una sola forma de gobierno las mejores cosas de las llamadas formas buenas.

Para Maquiavelo, la sucesión es *ley natural de ciclos*, mientras que para Polibio era *anaciclosis*, es decir *círculos históricos*. Bobbio considera que a pesar de que parece una traducción lo que Maquiavelo señala de las formas de gobierno, tal como lo presenta el

⁴⁵⁵ V. http://alipso.com/monografias/formas_de_gobierno/ El artículo no está firmado

⁴⁵⁶ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 74

⁴⁵⁷ Maquiavelo los denomina *Popolare* y *Licenzioso*. Literalmente se traduciría por “popular” y “licencioso”, sin embargo hay traducciones que ponen *popolare* como democracia y hay quienes la hacen significar olocracia o república basándose, erróneamente, en el pensamiento platónico o aristotélico

⁴⁵⁸ Maquiavelo, *Op. Cit.*, I, II; Cfr. Bobbio, *Op. Cit.*, p. 73

florentino, indica, por un lado, que cree en la secuencia pero no considera que sea una reiterada e indiscriminada repetición.

Decimos junto a Bobbio que el punto débil de la teoría del ciclo es que no se sabe qué sucede al final de la primera secuencia, cuando la degradación llega a su peor momento.

Para Platón, recordemos que el peor momento es la tiranía y no se reinicia, pues es una teoría lineal. En Aristóteles, como se señaló en su momento, es un esquema en forma de “U” el cual tampoco inicia de nuevo. Por su parte, Polibio, al llegar a la olocracia, nos dice, sin titubeos, que el ciclo se reanuda, sólo que el rey será electo y no se impondrá en su calidad de persona más fuerte de la comunidad⁴⁵⁹.

Maquiavelo, haciendo uso de la prudencia, señala:

*Tal es el círculo en que giran todas las naciones, ya sean gobernadas, ya se gobiernen por sí; pero rara vez establecen la misma organización gubernativa, porque casi ningún Estado tiene tan larga vida que sufra muchas de estas mutaciones sin arruinarse, siendo frecuente que por tantos trabajos y por la falta de consejo y de fuerza quede sometido a otro Estado vecino cuya organización sea mejor. Si esto no sucede, se le verá sufrir perpetuamente los referidos cambios.*⁴⁶⁰

Ahora bien, puesto que ninguna de las seis formas mencionadas garantiza por sí sola estabilidad, orden, duración y crecimiento, ¿cómo se le podrá poner solución al caos? Según Bobbio⁴⁶¹, Maquiavelo inspirándose en Polibio sugiere el gobierno mixto, el cual es una constitución *donde coexisten el principado, los notables y el gobierno popular, cada uno de estos poderes vigila y contrarresta los abusos de los otros*. Veamos la cita completa:

⁴⁵⁹ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 73-74. Véanse también nuestros capítulos I, II y III

⁴⁶⁰ Maquiavelo, *Op. Cit.*, I, II. Cfr. Bobbio, *Op. Cit.*, p. 74

⁴⁶¹ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 76

*Un legislador prudente que conozca estos defectos, huirá de ellas, estableciendo un régimen mixto que de todas participe, el cual será más firme y estable; porque en una constitución donde coexistan la monarquía, la aristocracia y la democracia, cada uno de estos poderes vigila y contrarresta los abusos de los otros.*⁴⁶²

Al igual que Polibio, Maquiavelo elogia a Licurgo y a la república romana:

*Entre los legisladores más célebres por haber hecho constituciones de esta índole, descuella Licurgo, quien organizó de tal suerte la de Esparta, que, distribuyendo la autoridad entre el rey, los grandes y el pueblo, fundó un régimen de más de ochocientos años de duración con gran gloria suya y perfecta tranquilidad del Estado.*⁴⁶³

El objetivo de Maquiavelo -señala Bobbio y coincidimos con él- es exaltar como lo hizo Polibio la constitución romana la cual, a diferencia de la lacedemonia, no la creó un hombre, sino *rebus ipsis ac factis*, o sea, según las circunstancias⁴⁶⁴.

Ahora surgen dos preguntas: por un lado, cómo se funda una república a partir de una monarquía ya existente sin hacer una revolución y por otro, cómo se forma un gobierno mixto en el transcurrir del tiempo, *i.e.*, sin dar marcha atrás ni fundarlo todo de nuevo. Veamos cómo nos los explica Maquiavelo al tiempo que termina el capítulo II de este primer libro de los *Discursos*.

No tuvo [Roma] un Licurgo que la organizara al principio de tal modo que pudiera vivir libre tanto tiempo. [...] No consiguió al principio un régimen perfecto; pero túvole después, porque los defectos de la primera constitución no la desviaron del camino que podía conducirla a otra más perfecta.

Rómulo y todos los demás reyes hicieron muchas y buenas leyes apropiadas a la libertad; pero como su propósito era fundar un reino y no una república, cuando se estableció ésta, faltaban bastantes instituciones liberales que eran precisas y no habían dado los reyes. [...]

⁴⁶² Maquiavelo, *Op. Cit.*, I, II. Cfr. Bobbio, *Op. Cit.*, p. 76

⁴⁶³ Maquiavelo, *Op. Cit.*, I, II

⁴⁶⁴ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 77

Los cónsules y el senado hacían la constitución romana mixta de dos de los tres elementos que hemos referido, el monárquico y el aristocrático. Faltaba, pues, dar entrada al pueblo.

Llegó la nobleza romana a hacerse insolente [...] y el pueblo se sublevó contra ella. A fin de no perder todo su poder, tuvo que conceder parte al pueblo; pero el senado y los cónsules conservaron la necesaria autoridad para mantener su rango en el Estado. Así nació la institución de los tribunales de la plebe, que hizo más estable la constitución de aquella república por tener los tres elementos la autoridad que le correspondía.

Tan favorable le fue la fortuna, que aún cuando la autoridad pasó de los reyes y de los grandes al pueblo por los mismos grados y por las mismas causas antes referidas, sin embargo, no abolieron por completo el poder real para aumentar el de los nobles, ni se privó a éstos de toda su autoridad para darla al pueblo, sino que haciendo un poder mixto, se organizó una república perfecta.⁴⁶⁵

Por otra parte, Rubén Salazar Mallén se pregunta qué significa el fatal devenir eterno que provoca las revoluciones [anaciclosis, diríamos nosotros]; ¿porqué cuando la injusticia, o sea, la tiranía de unos contra otros se apodera de la convivencia, hay revoluciones? Maquiavelo ofrece una manera de evitar esas revoluciones; dado que el fin de las revoluciones es benéfico para el Estado, suele haber una séptima forma de gobierno *en cuyo equilibrio pueda encontrar acomodo la justicia*. Esa forma de llama *mixta*, la cual - señala Salazar- era concebida y elogiada por Cicerón.⁴⁶⁶

Bobbio también cita los últimos tres párrafos del fragmento de Maquiavelo que acabamos de reproducir y resalta la importancia de la unión entre “mixta” y “perfecta”. Nosotros no lo habríamos tomado en cuenta por parecernos repetitivo, pues desde Aristóteles sabíamos que mientras más mezclada estuviera una forma de gobierno, mejores resultados se obtendrían.

⁴⁶⁵ Maquiavelo, *Op. Cit.*, I, II. Los *tribunos de la plebe* fueron una institución creada para la seguridad de la plebe, la cual constituye entre el senado y el pueblo una institución capaz de contener la insolencia de los nobles

⁴⁶⁶ Salazar Mallén, R. *Op. Cit.*, p. 111-112. V. nuestra p. 133

La perfección de un gobierno mixto consiste en la capacidad de durar largo tiempo, pero siguiendo a Bobbio, esta no es la única aportación que Maquiavelo nos da, pues revisando *Discursos* I, IV, notamos que de una disputa antagónica nace el verdadero progreso del Estado, pues los desórdenes entre los dos partidos existentes [el partido del pueblo y el de la nobleza] en Roma, fue lo que hizo fuerte a la república.

¿Cómo es posible que a partir del desorden o del conflicto pueda surgir algo bueno? Esa quizá sea la pregunta que en primera instancia estamos obligados a hacernos. En la gran mayoría de los casos los tumultos se resuelven por mandato, por una paz forzada *paz social impuesta desde arriba*, como señala Bobbio, la cual viene de la suprema magistratura del Estado estableciéndose una falsa paz.

Hay otro modo de hacer la paz: dialogando, pero quizá nuestra tradición cultural no nos permita enlazar favorablemente que la política se hace por y a través del diálogo, que la política no se fuerza, sino que se construye en comunicación entre las diversas partes en pugna y que establecer diálogo no es sinónimo de declararse vencido.

No podemos imaginar un tumulto de desarrapados alterando el bien y la paz pública contra el Estado o contra la aristocracia⁴⁶⁷ y que surja un panel de cada una de las partes y dialogue. En un tumulto se pide “la intervención del Estado”, se pide “reinstaurar la paz y la tranquilidad” y eso no significa “tú, gobierno que fuiste electo por la mayoría, ve en nombre de todos, dialoga y asunto arreglado”. No. Entre líneas lo que expide es una violenta estampida de militares o policías [gente entrenada para guardar el orden] que, a

⁴⁶⁷ Es tan inimaginable esto como un grupo de aristócratas en protesta en contra de las políticas en pro de los populares, esto, sin tomar en cuenta las diversas maneras que hay para inconformarse y los medios que cada grupo tiene a su alcance

punta de golpes unas veces, otras con armamento, pero cuya misión es hacer que ese puñado sea encaminado de nuevo al orden para que “la paz” pueda reinstaurarse⁴⁶⁸.

Maquiavelo dice que un pueblo que está acostumbrado a ser dominado por un príncipe y llega a ser autónomo, difícilmente conserva esa independencia, pues no saben vivir en libertad; si a esto, continúa Maquiavelo, se le añaden tanto los enemigos propios [los del antiguo régimen] como los extranjeros, y si no quiere ver mermado su régimen, entonces deberá ganarse la amistad del pueblo.

*Quien toma a su cargo gobernar un pueblo con régimen monárquico o republicano, y no se asegura contra los enemigos del nuevo orden de cosas, organiza un Estado de corta vida. Juzgo, en verdad, infelices a los príncipes cuando para mantener su autoridad y luchar con la mayoría de sus súbditos necesitan apelar a vías extraordinarias; porque quien tiene pocos enemigos, fácilmente y sin gran escándalo se defiende de ellos; pero cuando la enemistad es de todo un pueblo, seguro vive mal, y cuanta mayor crueldad emplea, tanto más débil es su reinado. El mejor remedio en tal caso es procurarse la amistad del pueblo.*⁴⁶⁹

Maquiavelo sostiene que dentro de los cambios en las formas de gobierno, también hay cambios dentro de una determinada forma. Por un lado, un príncipe débil no belicoso subsistirá únicamente si antes que él estuvo un buen príncipe, pero si uno débil es sustituido por otro débil, que espere la ruina de su ciudad.

Quien quiera reformar la antigua organización de un Estado libre, ha de conservar al menos la sombra de *las antiguas instituciones, pues vale más una buena apariencia que una excesiva franqueza. Con esto nos está diciendo Maquiavelo cómo se puede cambiar de régimen de manera pacífica.*

⁴⁶⁸ Cuando algo se reinstaura es porque previamente estuvo instaurado y las instauraciones son, por definición, forzadas

⁴⁶⁹ Maquiavelo, *Op. Cit.*, I, XVI

Los romanos, que conocían esta necesidad, al recobrar sus libertades, sustituyendo al rey con dos cónsules, no quisieron que tuviesen éstos más de doce lictores, para no aumentar el número de los que servían al rey. Además, practicándose en Roma un sacrificio anual, que no podía hacerlo sino el rey en persona, y queriendo los romanos que no echara de menos el pueblo, por la falta de rey, ninguna de las antiguas ceremonias, crearon un jefe para dicho sacrificio. [...] Por tales medios disfrutó el pueblo de la ceremonia anual, sin que hubiera ocasión a que, por echarla de menos, deseara la vuelta de los reyes.⁴⁷⁰

Maquiavelo concluye su argumento en este tenor:

Esto deben hacer cuantos quieran cambiar el antiguo régimen de un Estado para establecer uno nuevo y libre porque las novedades alteran la imaginación de los hombres y conviene que, en lo posible, sean respetados los antiguos usos. Si en las magistraturas cambia el número, la autoridad o la duración del cargo, conserve al menos el nombre. Así deben proceder quienes quieran cambiar un poder absoluto, sea en la forma monárquica o en la republicana.⁴⁷¹

Pero cuando se ha conquistado un Estado y no se quiere implantar ni una monarquía ni una república, sino una tiranía, tendrá que reformarlo todo; nuevo gobernante, nuevas instituciones, nuevos nombres y nuevos hombres. Maquiavelo no dice cuál es el fin de implantar la tiranía; de hecho, la considera algo digno de vituperio según se lee en el capítulo X de este mismo libro.⁴⁷²

En un pueblo donde no se dé la honradez, no se puede esperar gran cosa y Maquiavelo lo prueba en el capítulo LV titulado *Cuán fácilmente se gobiernan las cosas en una ciudad donde la multitud no está corrompida. Donde hay igualdad no puede haber monarquía y donde no la hay, es imposible la república*. En una región cuya excesiva

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, I, XXV

⁴⁷¹ *Ibíd.*

⁴⁷² Cfr. Maquiavelo, *Op. Cit.*, I, LVIII; v. I, x

corrupción impida la formación de un gobierno bien ordenado y estable, no se puede fundar república alguna.

*Imposible sería fundar repúblicas en tales países que sólo cabe organizar con gobiernos monárquicos, porque donde la corrupción es tan grande que no bastan las leyes para contenerla, se necesita la mayor fuerza de una monarquía real, cuyo poder absoluto y excesivo ponga frente a las ambiciones y a la corrupción de los magnates.*⁴⁷³

En otros términos, si se quiere fundar una república, los nobles deben desaparecer; si se quiere construir una monarquía, a los ambiciosos se les debe proveer de propiedades y esclavos, de modo que crezca la desigualdad. Maquiavelo concluye este capítulo con las siguientes palabras.

*Fundad, pues, una república donde exista grande igualdad o donde se establezca, y, al contrario, fundad un reino donde la desigualdad sea también grande. De otro modo haréis un edificio desproporcionado y de corta vida.*⁴⁷⁴

Al comparar la constancia y la prudencia de un príncipe y la de la multitud, Maquiavelo considera que un pueblo es más prudente y más fácil de ordenar. Resalta su opinión opuesta a la de Tito Livio y nos señala:

*Sucede así porque es mejor el gobierno popular que el real, y aunque contradiga esta opinión mía lo que nuestro historiador dice en el citado texto y en algunos otros, afirmaré que, comparando los desórdenes de los pueblos con los de los príncipes y la gloria de aquéllos con la de éstos, se verá la gran superioridad del pueblo en todo lo que es bueno y glorioso.*⁴⁷⁵

Siguiendo con las comparaciones entre uno y otro, indica:

⁴⁷³ *Ibíd.*, I, LV

⁴⁷⁴ *Ibíd.*

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, I, LVIII

*En suma, [...] unas y otras [monarquías y repúblicas] han necesitado leyes a qué ajustar su vida; porque el príncipe que puede hacer lo que quiere es un insensato y el pueblo que se encuentra en igual caso no es prudente. Comparados un pueblo y un príncipe, sujetos ambos a las leyes, se verá mayor virtud en el pueblo que en el príncipe; si ambos no tienen freno, menos errores que el príncipe cometerá el pueblo y los de éste tendrán mejor remedio; porque un hombre honrado y respetable puede hablar a un pueblo licencioso y desordenado y atraerlo fácilmente con su elocuencia a buena vía, y la maldad de un príncipe no se corrige con palabras, sino con la fuerza.*⁴⁷⁶

A la luz de esto podemos hacer diversas lecturas. ¿Qué hacer -se pregunta Héctor Zamitiz en *Los principios de la política en el pensamiento de Nicolás Maquiavelo*- si el príncipe es un tirano?⁴⁷⁷ La maldad de un príncipe no se corrige con palabras sino, como acabamos de ver, con la fuerza. La respuesta es, hasta cierto punto, obvia. El tiranicidio, señala Zamitiz tras citar a Lourdes Quintanilla, ese antiguo derecho de resistencia, nos es sugerido⁴⁷⁸. Si hay distintas enfermedades hay distintas medicinas, pero la de los príncipes necesita hierro. Todos comprenderán que la mayor energía del remedio corresponde a mayores faltas y puesto que la tiranía es en sí misma aborrecible, necesita para su exterminio una mano firme que la extinga.

Dentro del grupo de comentaristas a las forma de gobierno en Maquiavelo no podemos pasar por alto una obra pionera dentro de la Teoría del Estado. Nos referimos a *Génesis y Teoría general del Estado moderno* de José López Portillo, donde señala que *de la tradicional manera de ver las distintas formas de gobierno, Maquiavelo no se declara por ninguna, pues a todas las desborda la realidad fascinante a cuyo rumbo hay que atender*, esto es, conservar el poder sin olvidarse -mientras se pueda- del bien común, sin

⁴⁷⁶ *Ibidem.*

⁴⁷⁷ O sea, que se vuelva tirano sin un fin bueno, como sería fundar de nuevo el Estado

⁴⁷⁸ Zamitiz Gamboa, Héctor. *Los principios de la política en el pensamiento de Nicolás Maquiavelo*. Ed. Universidad Autónoma del Estado de México. México, 1998, p. 119

embargo, hemos visto, junto a López Portillo⁴⁷⁹ que entre monarquía y república, es preferible la segunda aunque, como también señala el florentino, hay las veces en que la primera puede resultar benéfica.

En el libro II de los *Discursos*, nuestro autor toca temas referentes a la guerra, tópico interesante pero ajeno a nuestra investigación. Del libro III no tratan ni Bobbio ni Strauss ni algún otro comentarista, sin embargo, nosotros lo veremos únicamente en su parte inicial.

El libro III, que inicia con el capítulo llamado *Cuando se quiere que una religión o una república tengan larga vida, es preciso establecer con frecuencia su primitivo estado* del cual transcribimos el primer par de párrafos dada la polémica que desatarán:

Es evidente que la existencia de todas las cosas de este mundo tiene término inevitable; pero sólo cumplen toda la misión a que el cielo generalmente las destina las que no desorganizan su constitución, sino al contrario, la mantienen tan ordenada que no se altera, o si se altera, no es en su daño. Y refiriéndome a cuerpos mixtos, como son las repúblicas o las sectas religiosas, afirmo que son saludables las alteraciones encaminadas a restablecerlas en sus principios originales. Por eso están mejor constituidas y gozan más larga vida las que en sus propias instituciones tienen los medios de frecuente renovación o la consiguen por accidentes extraños al régimen habitual de su existencia.

También es una verdad más clara que la luz del día que de no renovarse estos cuerpos, perecen. La renovación sólo puede hacerse, como he dicho, volviendo a las primitivas instituciones, porque los principios de las religiones, repúblicas y reinos, por necesidad contienen en sí algo bueno en que fundan su primer prestigio y su primer engrandecimiento, y como con el transcurso del tiempo aquella bondad se corrompe, si no ocurre algo que la vivifique, por necesidad mata el organismo que animaba.⁴⁸⁰

Estos párrafos cuestionan la argumentación inicial del libro I donde se destaca la grandeza del gobierno mixto, pues en el seno de éste, se hallan los medios que le impedirían autodestruirse, como les sucede a los gobiernos simples que, parece, exalta en

⁴⁷⁹ López Portillo, José. *Génesis y Teoría general del Estado moderno*. Ed. IEPES-PRI. México, 1976, p. 114

⁴⁸⁰ Maquiavelo, *Op. Cit.*, III, I

estas líneas al predicar bondad del hecho de volver al principio de un ciclo. Como veremos más adelante,, volver a fundar un Estado no es rehacer el ciclo de las forma de gobierno.

No es únicamente en referencia a los gobiernos simples, sino a cualquier gobierno, incluyendo las formas mezcladas. Siguiendo las razones de Maquiavelo, veremos cómo la natural maldad humana necesita el freno que el Estado le ponga para no generar un caos; el hombre necesita detrás de sí una mano que le recuerde que carece de libertad de acción y que hay reglas de las cuales no debe salirse. Veamos el párrafo siguiente:

Decían, a este propósito, los que han gobernado a Florencia desde 1434 a 1494 que se necesitaba recoger cada cinco años el poder, pues de lo contrario, era muy difícil mantenerlo, y llamaban recoger el poder renovar en los hombres el terror y el miedo que, al apoderarse de la gobernación, les infundieron, castigando severamente a los que, según sus principios de gobierno, obraron mal. Pero como el recuerdo de estos castigos poco a poco se borra, los hombres se atreven a intentar cosas nuevas y a hablar mal del régimen establecido. Esto se evita restableciendo las bases primordiales de la gobernación.⁴⁸¹

Sea esto válido en los reinos, pues en las repúblicas, asevera Maquiavelo, no es una ley la que se impone, sino un hombre virtuoso *el cual, con el ejemplo de sus virtudes influye tanto, que los buenos desean imitarle y los malos se avergüenzan de llevar vida opuesta a la suya.*⁴⁸²

De la religión nos dice que, gracias a los ejemplos de San Francisco de Asís y de Santo Domingo, cuyo principio religioso fueron la humildad, la pobreza y el ejemplo de la vida de Cristo, impidieron la ruina de la religión y la rescataron en la mente de los hombres, pues con esos principios, tanto Santo Domingo como San Francisco, la hicieron retroceder hasta el principio. Cabe señalar que aquí se habla de volver a fundar, no de un retorno:

⁴⁸¹ *Ibídem.*

⁴⁸² *Ibídem.*

*En resumen: lo más necesario en la vida social para una religión, monarquía o república, es devolverle el crédito que tuvieron en su origen, procurando conseguirlo por medio de buenas leyes o de buenos hombres y no por una causa exterior [por ejemplo, las guerras]; pues aún cuando éste sea a veces óptimo remedio, como lo fue en Roma, es tan peligroso, que no se debe desear en modo alguno.*⁴⁸³

En el siguiente párrafo, Maquiavelo delimita el campo en el cual va a tratar en este libro III de los *Discursos*, a saber, de los ciudadanos particulares que contribuyeron a engrandecer Roma y de lo que hicieron en provecho propio dichos reyes. Por ser ese tema ajeno a la presente investigación, damos por concluida nuestra lectura de los *Discursos* para dar entrada a *El príncipe*.

El príncipe ha recibido a lo largo de la historia, como señala Luis Navarro, tanto alabanzas como vituperios, sin embargo, en su aparición gozó de beneplácito. En *El príncipe* se enseña cómo se forma una monarquía nueva y absoluta para lograr así la independencia de la patria.

Los primeros ataques vinieron de los jesuitas, *defensores éstos de la supremacía de la iglesia sobre el Estado*, [quienes] *tenían necesariamente que combatir una obra en la cual se pedía y defendía la independencia del Estado, ocupándose de la religión sólo como uno de los elementos de gobierno que el príncipe debe tener muy en cuenta, por su influencia social y política.*⁴⁸⁴

Se le atribuyeron frases que él nunca dijo, por ejemplo que es preciso mentir, engañar, ser cruel y fingir creer en una religión que se desprecia o cesar la posibilidad de debate, pero si se le juzgara al autor a la luz de frases como *En política y en diplomacia es lícito algunas veces mentir* o *Es digno de elogio quien en la guerra engaña al enemigo* o

⁴⁸³ *Ibidem.*

⁴⁸⁴ Navarro, Luis. *Op. Cit.*, p. 28

*En un Estado en desorden se debe usar la fuerza, la violencia y hasta en engaño para ponerlo en condiciones normales o, por último, El príncipe debe respetar y observar la religión de su pueblo, aunque no crea en ella, entonces la situación es distinta, pues como dice Navarro, el quid radica en los complementos circunstanciales de tiempo, modo y lugar de cada uno de las acciones, no sólo en el verbo*⁴⁸⁵.

Leo Strauss, por su parte, considera que primero se deben leer los *Discursos* y después *El príncipe*, pues si se hace de otro modo en busca de la solución a las dificultades no resueltas, *saltaremos de la sartén al fuego*, pues los *Discursos* son más difíciles que *El príncipe*. Posteriormente nos recuerda que *El príncipe* está dedicado a Lorenzo de Médicis, a quien recomienda su obra con la observación de que es *un pequeño volumen cuya dedicatoria podrá comprender en el más breve tiempo, aunque incluye todo lo que el autor ha llegado a saber y a comprender en muchos años y con grandes peligros*.⁴⁸⁶

De acuerdo con todo esto, continúa Strauss, en la dedicatoria de los *Discursos*, censura la costumbre que él mismo respetó en la Dedicatoria a *El príncipe*: la costumbre de dedicar las obras a príncipes: los *Discursos* no están dedicados a príncipes, sino a hombres que merecen ser príncipes⁴⁸⁷.

A la luz de estas líneas, quizá sobre resaltar las obvias diferencias, sin embargo, *las diferencias entre los dos libros pueden mostrarse por el hecho de que en El príncipe Maquiavelo evita términos que, en cambio, emplea en Discursos. El príncipe no menciona la conciencia, el bien común, los tiranos (es decir, la distinción entre reyes y tiranos), y el cielo; así mismo, en El príncipe, “nosotros” nunca significa “nosotros los cristianos”*.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Cfr. Navarro, Luis. *Op. Cit.*, p. 28-29

⁴⁸⁶ Strauss, Leo. *Nicolás Maquiavelo* en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph, *Op. Cit.*, p. 292

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

⁴⁸⁸ *Ibidem*

Ese *nosotros*, consideramos, hace referencia a los italianos ultrajados por la mano extranjera. Strauss destaca que en ninguna de las dos obras Maquiavelo hace referencia a la distinción entre este mundo y el otro, o entre esta vida y la otra; no menciona en alguna de estas obras al demonio o al infierno y tampoco menciona al alma⁴⁸⁹.

No podemos pedirle al autor más de lo que nos puede proporcionar. Maquiavelo no es filósofo, no hace ontología, metafísica o teología; ni siquiera ética en sentido estricto. Hace política y como tal hay que leerlo. Por otra parte, tampoco se puede describir a un autor por vía negativa como hasta ahora lo ha venido haciendo Strauss.

En los *Discursos*, Strauss ve que Maquiavelo excluye deliberadamente lo peligroso que resulta ponerse a la cabeza de una cosa nueva que concierne a muchos y lo difícil que es tratarla, consumirla y mantenerla, pues este tópico es el punto medular de *El príncipe*.⁴⁹⁰

Los *Discursos* tienen 142 capítulos divididos en tres libros; el tratado de Tito Livio consta de 142 libros y *El príncipe* se compone de 26 capítulos. Estos datos carecerían de importancia si no es porque Leo Strauss hace una especie de especulación como si se tratara de numerología, pues nos dice que hay algo más allá de un accidente [en sentido aristotélico] de que *El príncipe* tenga 26 capítulos, pues *veintiséis es igual a trece multiplicado por dos. El 13 es en la actualidad y desde hace ya bastante tiempo, considerado como número de mala suerte, pero en épocas anteriores también fue y aún primariamente considerado como número de buena suerte. Así, “dos veces 13” puede significar, a la vez, buena suerte y mala suerte y, por tanto, juntos: buena suerte, fortuna*.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ *Ibidem*

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 293

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 299

Citando a Strauss al hablar de *El príncipe*, Ambrosio Velasco nos señala que dicha obra se refiere, principalmente, pero no de manera exclusiva, al proceso de fundación de un nuevo Estado y se centra en las virtudes de un príncipe absoluto (tiránico) que pueda realizar tal fundación sobre bases sólidas y duraderas.⁴⁹²

Los *Discursos*, por otro lado, se refieren principalmente al problema de la conservación del Estado y se abocan a analizar el marco institucional de una república así como las características que debe tener el pueblo para mantener un Estado republicano.⁴⁹³

Por lo que respecta a esta visión straussiana de *El príncipe* sólo objetaremos el hecho de desatacar lo “tiránico” del fundador del nuevo principado. Lo que a nuestro gusto necesita ese príncipe es apoyo popular y aristocrático, lo cual se traduciría en fortuna en términos maquiavelianos y, evidentemente, ser una persona virtuosa.

En los *Discursos*, por otro lado, no se dedican muchas líneas a la conservación del Estado [de hecho, como se verá más adelante, la conservación del Estado es una de las principales tesis de *El príncipe*] y sí del marco institucional de las repúblicas y de las características de los habitantes de éstas.

Antes de comenzar de lleno con *El príncipe*, recordemos que *Estado* es la palabra que designa al *cuerpo político soberano*.⁴⁹⁴

El príncipe inicia con la siguiente afirmación categórica:

*Todos los Estados, todas las dominaciones que han ejercido y ejercen soberanía sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados.*⁴⁹⁵

⁴⁹² Velasco, Ambrosio. *Teoría Política: Filosofía e Historia. ¿Anacrónicos o Anticuarios?*, p. 59

⁴⁹³ *Ibidem*.

⁴⁹⁴ Sabine, G. *Op. Cit.*, p, 52

⁴⁹⁵ Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. s/t. Ed. Porrúa. México, 1974, capítulo I

Estos últimos, continúa nuestro autor, son hereditarios o nuevos. Se llaman hereditarios cuando una misma familia ha reinado en ellos largo tiempo⁴⁹⁶. Los nuevos se subdividen en nuevos del todo o son nuevos en su calidad de miembros recién agregados al Estado hereditario. Este tipo de Estados están acostumbrados a vivir bajo el dominio de un príncipe o bien, a ser libres. Los Estados se adquieren por las armas propias o por las ajenas, por ser virtuosos o por ser afortunados.⁴⁹⁷

A diferencia de los *Discursos*, en *El príncipe* no aborda las formas de gobierno como tales, sino se centra exclusivamente en establecer que sólo hay dos modos de conducir un Estado, *sc.*: o haciéndolo república o haciéndolo principado. Se centra en explicar los principados, pues de las repúblicas ya habló en los *Discursos*.

Tal y como estábamos acostumbrados a diferenciar las formas de gobierno desde las distinciones clásicas de Aristóteles y Polibio, Maquiavelo nos rompe el esquema en *El príncipe*, pues presenta dos en vez de seis⁴⁹⁸.

Mientras en el *principado* tenemos al reino, con la *república* nos encontramos con aristocracia y república, pero ¿cómo se llegó a esto?

Norberto Bobbio nos señala que los Estados se rigen por *uno* o por *varios*. En el primer rubro no hay dudas, se trata de un príncipe, rey o monarca quien gobierna. En el grupo *varios* tenemos a la aristocracia y a la república, pues no importa si son muchos o pocos, son *varios* y eso es más que uno⁴⁹⁹.

⁴⁹⁶ Para Bobbio, los Estados hereditarios se dividen en dos: en uno, el príncipe se hace ayudar por siervos elegidos y equivale, según se ven en la p. 68, a la monarquía despótica que se halla en Aristóteles. El otro subtipo de la monarquía hereditaria consiste en un príncipe asistido por barones cuyo linaje así se los permita

⁴⁹⁷ La palabra *fortuna* tiene dos posibles interpretaciones. Por un lado, puede significar 'poder económico', por otro lado, es sinónimo de *suerte*. Este último es el sentido que le da Maquiavelo. V. Maquiavelo, *Ibidem*.

⁴⁹⁸ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 64-65

⁴⁹⁹ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 65

Esta distinción, como Bobbio señala, no es una casualidad y nos proporciona dos citas del *Discurso sobre la reforma del Estado de Florencia a instancias del Papa León X*, los cuales reproducimos:

La causa de los frecuentes cambios de instituciones en Florencia, consiste en no haber sido nunca ni republicanas ni monárquicas con las cualidades genuinas de cada una de estas formas de gobierno; porque se llama monarquía sólida aquella en la que la deliberación es de muchos y la ejecución de uno, y no puede ser república duradera aquella en que no se satisface la opinión de la mayoría, pues al desatenderla, se arruina el régimen republicano.⁵⁰⁰

Si aún quedasen dudas sobre esta bipartición, veamos este fragmento:

Respecto al gobierno de Cosme, digo que ningún Estado puede vivir ordenadamente sino con verdadera monarquía o verdadera república, porque todo régimen intermedio es defectuoso. La razón es clarísima: la monarquía, como la república, sólo tienen un camino para desintegrarse; para aquélla convertirse en república, para ésta, en monarquía. Los Estados intermedios tienen dos vías: una la que les conduce hacia la monarquía, y otra la que les lleva hacia la república, y de aquí su inestabilidad.⁵⁰¹

¿Qué quiere decir Maquiavelo con Estados intermedios? ¿Hará referencia al gobierno mixto? Coincidimos tanto con Bobbio como con Zamitiz⁵⁰² en que son dos cosas completamente distintas. Por un lado, en los *Discursos* se nos habla de lo benéfico que resulta un gobierno mixto⁵⁰³ y por otro, vemos que Estado intermedio se predica de un Estado mal mezclado. Recordemos que mezclar no es hacer mixto, pues como Bobbio ejemplifica, si se mezclan constituciones contaminadas, no será un gobierno mixto y sí un

⁵⁰⁰ Maquiavelo, Nicolás. *Discurso sobre la reforma del Estado de Florencia a instancias del Papa León X* en Maquiavelo, *Op. Cit.* Tr. Luis Navarro, p. 363; Cfr. Bobbio, *Op. Cit.*, 66

⁵⁰¹ Maquiavelo, *Op. Cit.*, p.366; Cfr. Bobbio, *Op. Cit.*, p. 67

⁵⁰² V. Zamitiz, *Op. Cit.*, p. 118 y Bobbio, *Op. Cit.*, p. 67

⁵⁰³ V. pp. 191-192

muy mal Estado intermedio y si se mezclan como Maquiavelo sugiere en *Discursos*, las mejores cosas de diversos regímenes, surgirá una constitución loable.

Siguiendo con nuestra revisión a *El príncipe*, vemos que los Estados hereditarios son más fáciles de conservar, pues con mantener las costumbres de antaño todo funcionará en orden.

En los Estados nuevos la situación es distinta independientemente de la modalidad de la que se trate, ya que en ambos se requieren juntas la virtud y la fortuna para conservarlos, pues aunque se tenga talento, si se carece de la suerte para poder llevarlo a cabo, no sirve. Si la fortuna le sonríe, a falta de virtud, se vuelve una suerte estéril e inútil.

En *El príncipe*, Maquiavelo señala todo lo que ha de hacerse en los principados, o sea, conservación, pacificación, guerras [internas y externas]⁵⁰⁴, engaños [a propios y extraños]⁵⁰⁵, haciendo mayor énfasis en los Estados recién adquiridos.

Strauss, en palabras breves, nos explica cuál es el *quid* de *El príncipe*: *el principal tema es el príncipe de todo nuevo en un Estado enteramente nuevo, es decir, el fundador.*⁵⁰⁶

Los Estados nuevos se dividen en cuatro especies según el modo en el que el poder fue adquirido: *Virtud, Fortuna, Maldad, Fuerza o Violencia y Consenso*.

Estas cuatro especies, indica Bobbio, están en parejas antitéticas: por un lado, *virtud-fortuna* y por otro, *fuerza-consenso*. Tras esto, Bobbio define cada uno de estos conceptos⁵⁰⁷:

Virtud es la capacidad de dominar los acontecimientos y de realizar, incluso recurriendo a cualquier medio, el fin deseado; *Fortuna* es el uso de los eventos que no

⁵⁰⁴ Éstas se llevarán a cabo únicamente cuando sea inminente hacerlo

⁵⁰⁵ El mismo caso de la nota anterior; se debe actuar bien, pero si se necesita no hacerlo, cometer el acto de un solo golpe

⁵⁰⁶ Strauss, *Op. Cit.*, p. 291

⁵⁰⁷ Bobbio, *Op. Cit.*, p. 69

dependen de la voluntad humana, sino al azar. *Maldad* se predica de la clásica figura del tirano, aunque Maquiavelo le llame *príncipe*. No olvidemos que el príncipe nuevo, *ex defectu tituli*, es, *de facto*, un tirano. Cabe señalar también que en Maquiavelo este príncipe nuevo no tiene una connotación negativa aunque por definición sea tiránico. De los Estados adquiridos por consenso no se habla⁵⁰⁸.

El criterio para distinguir una buena de una mala política -señala Bobbio- es el éxito o el fracaso al conservar el Estado. Si no lo conserva, es un mal príncipe, si lo conserva, a pesar de actos malos, es bueno.

Tras hacer este comentario, Bobbio cita a Maquiavelo:

*Bien usadas [habla de las crueldades] se pueden llamar (si al mal es lícito llamar bien) a las que se hacen de un golpe por necesidad de asegurarse y después no se insiste en ellas sino que se convierten en lo más útil que puedan serles a los súbditos. Mal usadas son aquellas que, siendo pocas al principio con el tiempo crecen antes que disminuirse.*⁵⁰⁹

Bobbio reconoce que una proposición de esta índole da a pensar que el fin justifica los medios; si el fin es mantener el poder, no importa cómo se haga. Coincidimos con Bobbio cuando señala que el juicio sobre la bondad o maldad de un príncipe no parte de los medios que utiliza, sino del resultado que, sin importar los medios de los cuales se valga, pueda conservar el Estado, pues los medios para conservarlo, según se aparece en el capítulo XVIII de *El príncipe*, siempre serán honorables y aplaudidos por todos, pero no podemos olvidar que es exagerado considerar que Maquiavelo se reduce a este fragmento

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 70

⁵⁰⁹ Este fragmento preferimos traducirlo nosotros basados en la versión que aparece en http://digilander.libero.it/bepi_index_m.htm donde leemos. *Bene usate si possono chiamare quelle (se del male è licito dire bene) che si fanno ad uno tratto, per necessità dello assicurarsi, e di poi non vi si insiste drento ma si convertiscono in più utilità de' sudditi che si può. Male usate sono quelle le quali, ancora che nel principio sieno poche, più tosto col tempo crescono che le si spenghino.* Este fragmento corresponde al capítulo VIII de *El príncipe*

del capítulo VIII de *El príncipe*. Inclusive, si se pretendiese reducir, se tendría que observar detenidamente donde dice, entre paréntesis, si a lo malo se le puede llamar bueno. Ahí nuestro autor está consciente de que es un consejo alejado de toda ética tradicional y cristiana, pero, como él mismo señala, si los hombres fueran buenos, no valdrían para nada sus escritos, pero dado que no lo son, entonces hay que tomar nota de lo que nos transmite⁵¹⁰.

López Portillo también señala el tópico de que el fin justifica los medios, sin embargo, da cuenta clara de que Maquiavelo no se reduce a esta interpretación, sino que la justifica en el terreno de ser y deber ser.

Dando otro giro a la lectura maquiaveliana, podemos encontrar, aparte de la distinción bipolar o pendular entre principado y monarquía, un tipo de gobierno denominado *principado civil*, según consta en el capítulo IX de *El príncipe*.

Este capítulo nos dice -entre otras cosas- que no sólo se llega a príncipe mediante violencia, sino a través *del favor y la asistencia de los ciudadanos*; este principado se llama civil.

Inmediatamente surge aquí un problema nominal, pues la forma de gobierno que recién presentamos lleva el nombre de principado, sin embargo, la forma de adquirir el poder y de mantenerlo no obedece a los modos que se nos presentan en los capítulos anteriores de la obra del florentino.

Para ser líder en dicho Estado no es necesaria ni gran fortuna⁵¹¹ ni gran talento, sino una amplísima astucia.

⁵¹⁰ V. Bobbio, *Op. Cit.*, p. 72

⁵¹¹ Fortuna económica, claro está. Sin embargo en la traducción que se nos presenta en la edición de Porrúa, dice “suerte”; aseverar esto último destruiría el binomio virtud-fortuna, sin el cual todo Estado resulta estéril

*Se alcanza, o por el favor del pueblo, o por el de los magnates, porque en todas las ciudades hay dos tendencias que tienen su origen, una en no querer el pueblo que le opriman los poderosos, y otra en desear éstos dominar al pueblo. Ambas tendencias producen uno de estos tres resultados: o el principado o la libertad o la licencia.*⁵¹²

En términos generales, el principado es fundado por dos grupos. Por un lado, los nobles quienes, al ver que no pueden dominarlo todo, hacen que, de entre sus filas, se elija un príncipe.

Por otro lado, el pueblo al ver que no puede contra la nobleza, nombra un ciudadano con gran reputación y es hecho príncipe. Estas son las dos formas en las que un principado puede ser fundado y gobernado, sin embargo sigue llamándose principado, no cambia de nombre, de ahí que nosotros decimos que, de las seis formas tradicionales de gobierno -las cuales son rescatadas al principio de los *Discursos*- se reducen a dos formas conforme avanzan los *Discursos* como en *El príncipe*.

En el último capítulo de *El príncipe* es donde aparece el punto central que Leo Strauss plasma en su *Nicolás Maquiavelo* el cual se plantea así: *La lección del capítulo es esta: un nuevo príncipe que desee establecer un poder absoluto en su Estado debe renovarlo todo; debe establecer nuevos magistrados con nuevos nombres, nuevas autoridades y nuevos hombres; debe hacer pobres a los ricos y ricos a los pobres, como lo hizo David al subir al trono: [...]. En suma, no debe dejar intacto nada en su país, y no debe haber ningún rango o riqueza que sus poseedores no reconozcan que se deben al príncipe. Los modos que debe emplear con, casi siempre, crueles y hostiles, no solo para cada vida cristiana, sino incluso, para cada vida humana.*⁵¹³

⁵¹² Maquiavelo. *El príncipe*, IX. La versión transcrita es la de Luis Navarro por considerarla más clara

⁵¹³ Strauss, L. *Op. Cit.*, p. 299

En este punto discrepamos en absoluto con Strauss, pues en el capítulo XXVI lo que hace Maquiavelo es instar al príncipe a unificar Italia, a volver a fundar el *regno* con armas propias y no de la mano extranjera. Esto no significa “llenar a los pobres de bienes y dejar a los ricos sin cosa alguna”. Este no es lugar para adentrarnos en este tipo de disquisiciones, pero si el lector quiere adentrarse en el tema, remítase a las páginas 300 y 301 de la obra de Strauss.

Como acabamos de ver, Maquiavelo no se concreta a exponer las seis formas de gobierno o a alabar una forma de gobierno como si se tratase de un dogma, como lo hicieron los medievales⁵¹⁴, sino, tras exponer una serie de razones que validaban las dos formas de gobierno que el secretario florentino daba por más plausibles [*sc.*, monarquía y república], ofrece una tercera vía, basándose en lo dicho por Polibio y repetido por Cicerón⁵¹⁵: una forma de gobierno tal que, tras mezclar en su seno las cualidades monárquicas, aristocráticas y populares, encontró un gobierno mixto, balanceado, perfectible y no utópico, pues se hubo llevado a cabo en Esparta con gran éxito.

Queremos concluir este v y último capítulo diciendo, junto a Salazar Mallén, *que lo dicho baste para reconocer que Maquiavelo no consideraba al estado un fin en sí mismo, como de ordinario se dice y se acepta, sino un instrumento de justicia. Lo que ocurre con este pensador es que se el considera nada más en tanto que autor de “El príncipe”, sin advertir por lo general que su pensamiento es mucho más amplio y profundo que el contenido en esa obra y que incluso en ésta enuncia máximas y consejos no dedicados*

⁵¹⁴ V. *supra*, capítulo IV

⁵¹⁵ Nos referimos a las *Historias* de Polibio y a *Sobre la república* de Cicerón, ambos textos expuestos en el tercer y cuarto capítulo. Los dos autores hablan de seis formas y una séptima como gobierno mixto; Maquiavelo expone esas siete formas en los *Discursos* mientras que en *El príncipe* y en el *Dictamen sobre la reforma de la constitución de Florencia hecho a instancias del papa León X*, menciona únicamente la monarquía y la república

solamente a adquirir o retener el poder, sino que constituyen, si se lee desde otra perspectiva, un fortísimo pilar de la antropología y la sociología.

CONCLUSIONES

A lo largo de nuestra investigación estudiamos la teoría de las formas de gobierno en autores tan disímiles como Platón, Aristóteles, Polibio, Cicerón, San Agustín, Alfarabi, Ibn Jaldún, Averroes, Maimónides, Santo Tomás, Dante, Marsilio de Padua y Maquiavelo, entre otros y el devenir de dichas formas en los autores que lo propusieron.

En Platón tenemos que hay dos formas buenas de gobierno: la monarquía y la aristocracia y cuatro formas corruptas: timocracia o timarquía, oligarquía, democracia y tiranía, siendo esta última la peor de todas.

Para Aristóteles, quien fuera alumno de Platón, las formas de gobierno son seis, *sc.*: monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, república y democracia. En este caso, la democracia es la peor de todas.

Observamos ciertas diferencias entre estos dos autores, sin embargo, el *quid* es relativamente el mismo, *i.e.*, la diferencia entre formas corruptas y aquellas que no lo son, así como en la nomenclatura de los diversos modos de conducir un Estado.

En Polibio no tenemos grandes variantes con respecto a la división proporcionada por Aristóteles. Por el lado de Maquiavelo sólo hay dos opciones: o la república o el principado, sea éste aristocrático o popular⁵¹⁶, pues Maquiavelo da cuenta de las demás formas de gobierno en los *Discursos* calificándolas como perniciosas por lo fácil que les resulta corromperse. Tanto la república como la monarquía están explicadas y justificadas a lo largo de sus obras.

⁵¹⁶ Maquiavelo dice “principado civil” según leemos en el capítulo IX de *El príncipe*

Por otro lado, en la *República* de Platón los conceptos que hacen referencia a las formas de gobierno están bien delineados. Monarquía es el gobierno de uno y aristocracia el gobierno de los mejores, siendo estos dos los que más se acercan al ideal. A éstos les sigue la timocracia, que es un gobierno intermedio entre aristocracia y oligarquía. Éste es un gobierno de muchos, pero no vela por el interés general; después está la democracia e inmediatamente sigue la tiranía, última enfermedad del Estado y, por ende, la forma más alejada del ideal.

En lo referente al *Político*, la secuencia de las formas de gobierno que se presenta es monarquía, aristocracia, democracia, oligarquía y tiranía, mientras que en las *Leyes* da un esbozo de lo que sería el gobierno mixto.

En Aristóteles⁵¹⁷ vemos que el ciclo que él nos presenta y al cual hemos denominado *Esquema U*, inicia en la monarquía, le sigue la aristocracia, a ésta la república, después la democracia, la cual se define como la peor de las formas buenas y la menos perjudicial de entre las formas corruptas⁵¹⁸. Después de la democracia, sigue la oligarquía y tras ésta, la tiranía. Cabe señalar que en Aristóteles hay diferentes tipos de monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía y democracia, no es sólo de un tipo como en los demás autores, salvo Alfarabi, Ibn Jaldún, Dante y Marsilio de Padua, quienes ven monarquía electiva y hereditaria.

Por lo que respecta a Polibio, en sus *Historias* se ve cómo la monarquía era suplida por la tiranía, después surgía la aristocracia la cual cedía su lugar a la oligarquía. Una vez concluida ésta, venía la democracia, la cual tras corromperse, daban lugar a la oclocracia.

⁵¹⁷ V. capítulo II, pp. 67-68

⁵¹⁸ Recordemos que la similitud entre estas dos estriba en la cantidad de personas que están en el poder. En ambas gobiernan varios, pero la democracia es la forma viciada de la república

En nuestro capítulo dedicado a la época medieval, podemos ver cómo se tenía en muy alta estima a la monarquía, tanto, que prácticamente no se habla de otro modo de gobierno, habiendo pocas excepciones entre quienes podemos encontrar a Alfarabi y a Cicerón. Aquél, trasladando las ideas aristotélicas al pensamiento árabe aunque con ciertos cambios; éste, no presentando grandes variaciones con respecto a Platón y Polibio.

Al hablar de la Edad Media, tenemos que partir de la concepción negativa del Estado; era visto como una necesidad, era represor y su símbolo era la espada; la naturaleza malvada del hombre tras el pecado original hace que éste no funcione sino tras infringirle terror.

En esta época existen dos tipos de poderes, el poder terrenal, temporal y finito y el poder divino, infinito y atemporal, pero también podemos ver otra forma de gobierno, *sc.*, el gobierno eclesiástico en donde los obispos y el Papa fungen como reyes; se trata de un reino que no conoce fronteras y del cual se creía emanaba el poder real, el poder civil

Esto en relación al medioevo europeo, pero en esta tesis nos hemos salido un poco del ámbito enteramente europeo y hemos explorado el pensamiento de Medio Oriente [en específico el árabe] y he aquí algo de lo que encontramos.

En Alfarabi se llama *régimen virtuoso a una monarquía no hereditaria o un régimen aristocrático en que los mejores gobiernan, estando el resto de los ciudadanos divididos en grupos que (dependiendo de su rango) son gobernados y, a su vez, gobiernan hasta que se llega al grupo inferior de todos, que sólo es gobernado.*⁵¹⁹

Con Maquiavelo volvemos a ver una amplia gama de formas de gobierno. Este autor reformula la teoría del ciclo que vimos en Polibio, sin embargo, reduce estas seis formas [monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia, oclocracia o Estado de

⁵¹⁹ V. capítulo IV, p 147

licencia] a dos. Es monarquía o principado aristocrático o civil cuando gobierna sólo uno y república cuando gobiernan varios. La república la funda el pueblo.

Como se puede apreciar, hay diversas variables entre cada uno de los autores, sin embargo, podemos también observar muchas constantes. Todos los autores coinciden en que monarquía es el gobierno de uno solo que vela por el bien común y que su contrario es la tiranía, pero no necesariamente aquélla ha de descomponerse en ésta.

Todos conciben a la aristocracia como “gobierno de pocas personas que velan por el bien de la comunidad”; también destacan que su parte negativa vela por el bienestar propio en vez de guardar el bienestar de la comunidad; sin embargo, discrepan en el modo de llamarle a este régimen viciado. Mientras Platón, Aristóteles, Alfarabi, Ibn Jaldún y Maquiavelo lo llaman oligarquía, Polibio lo llama oclocracia y ni la época de la patrística ni el resto de los pensadores del medievo europeo lo mencionan.

Por lo que respecta a la bondad o maldad de las formas de gobierno, tenemos que para Platón todas las formas de gobierno son perjudiciales según se alejen de la monarquía y de la aristocracia, formas menos malas por estar cerca del ideal. Tanto en el régimen tiránico como en el oligarca y el timárquico o timocrático son formas viciadas de gobernar, siendo la tiranía la peor de todas. Estas formas corruptas son presentadas por Platón del siguiente modo: monarquía y aristocracia como las mejores; la exaltada por muchos [timocracia], la muy problemática oligarquía, la democracia, opuesta a la anterior y por último, la tiranía, gangrena extrema del Estado.⁵²⁰

En Aristóteles la diferencia estriba en quiénes velan por el bien común. Puesto que éste es guardado tanto por la monarquía, la aristocracia y la politeia entonces son buenos regímenes y son malas tanto la tiranía como la oligarquía y la democracia por guardar del

⁵²⁰ V. capítulo I, p. 22 *et seq.*

interés de la facción a la cual pertenecen. El gobierno mixto, por su parte, mezcla los mejores rasgos de las tres formas buenas de gobierno alcanzando de este modo el justo medio.

En Polibio, todas las formas de gobierno son malas, pues son proclives a corromperse excepto el gobierno mixto, el cual se crea para detener la anaciclosis, pues esa serie de cambios produce inestabilidad en los Estados. Esta idea se basa en lo sucedido en la Esparta de Licurgo. Algo muy parecido señala también Maquiavelo.

De entre las formas buenas o puras, para Cicerón, la monarquía es la mejor, pese a ser proclive a volverse una tiranía. Por el lado de las formas degeneradas, la peor es la anarquía, la cual viene de la democracia, por lo cual, la democracia tampoco es segura, por otro lado, tenemos la aristocracia, la cual suele presentarse como puente entre la monarquía (sea pura o degenerada) y la democracia. Ninguna de estas formas puras resulta perfecta, de ahí que Cicerón se adhiera a *la teoría que ve la mayor perfección en una forma mixta y armónica en la que exista un gobierno fuerte, como el de la monarquía, pero se respete la libertad de los mejores, como en la aristocracia, y se atienda los intereses de todo el pueblo, como debería ocurrir en una buena democracia.*

En la Edad Media prácticamente no existe otra forma de gobierno que la monarquía, pero no debemos olvidar a los autores que rebaten esta idea. La monarquía se plantea como el mejor modo de gobierno, pues si el hombre tiene un solo gobierno [alma, inteligencia], ¿por qué habrá de ser otro tipo de régimen en el Estado si el cuerpo y el Estado no difieren gran cosa?

En el caso de Alfarabi, vemos que, como en Aristóteles, hay dos posibles *mejores regímenes*, a saber, monarquía y aristocracia, sólo que Alfarabi especifica que la monarquía

no sea hereditaria. Esto se hace para evitar los ciclos que gastan a los Estados, pero no instaurando el gobierno mixto que hemos en los demás autores.

Maimónides no habla explícitamente de las formas de gobierno, tan sólo se limita a alabar el modo de gobierno que más le atrae, o sea, la monarquía.

Por otro lado, Dante Alighieri en *De Monarchia*, que es la obra donde expone sus ideas políticas, nos dice que *la monarquía temporal es un principado único y sobre todos los demás en el tiempo.*⁵²¹

Esta corriente, opuesta la ambición papal, encuentra su máximo exponente en Marsilio de Padua y su *Defensor Pacis*, cuyo postulado es la democracia.

Marsilio es un autor que se preocupa simplemente por el gobierno, no por en mejor gobierno ya que para él, cualquier régimen en mejor que la anarquía, aunque también se destaca que para Marsilio, el mejor modo de gobierno sea “tal vez”⁵²² la monarquía electiva, no la hereditaria. La cualidad más importante de un gobernante es la prudencia y ésta es necesaria para hacer buenas leyes.

De Maquiavelo podemos decir que en los *Discursos* propone el mejor modo de gobierno: *sc.*, el gobierno mixto, al cual llega, como hemos dicho en repetidas ocasiones, basándose en Polibio. En el capítulo IX de *El príncipe* encontramos que hay dos formas de gobierno⁵²³ las cuales pueden convertirse en tres si tomamos en cuenta que hay principado aristocrático y principado popular. La diferencia básicamente estriba en cómo y quiénes lo adquieren; el punto en concordancia es frenar el ímpetu monárquico y el deseo de no permitir que un rey sea quien gobierne la región.

⁵²¹ V., p. 177

⁵²² V. Strauss, *Marsilio de Padua.*, p 276 y nuestra p. 184

⁵²³ No olvidemos que las formas perniciosas son tiranía para la monarquía, oligarquía para un principado aristocrático y el Estado licencioso para el principado civil el cual también adopta el nombre de república.

Como dijimos unas líneas atrás, no podemos unificar criterios y exponer una teoría de las formas de gobierno que abarque nuestros autores⁵²⁴ ni tampoco decir que *la anaciclosis sigue un curso eterno cuyo orden es tal* e iniciar una explicación Veamos por qué:

Platón da un orden decreciente de las formas de gobierno en la *República* que no es la misma que aparece en el *Político* o en *Leyes*, además no hay gobiernos buenos salvo el ideal.

En Aristóteles encontramos la diferencia entre gobiernos buenos y malos; tres buenos y tres que no lo son. El estagirita insinúa la creación de un gobierno mixto el cual, desde un justo medio, unifique las mejores cosas de los regímenes y rija al Estado. Estas seis formas se subdividen también de modo cuantitativo, es decir, cuántos gobiernan; si son uno, pocos o muchos.

Únicamente Polibio utiliza el término anaciclosis y es también quien da una idea más clara acerca del gobierno mixto.

Cicerón distingue las formas tolerables de las que no lo son; se llaman tolerables aquellas que velan por el interés y el bien común y no en beneficio del gobernante, las repúblicas se llaman de ese modo [*res / publica*] porque la gestión corresponde al pueblo, pues a él le pertenece

En la Edad Media, sólo Alfarabi habla de formas de gobierno, algunos autores únicamente dan cuenta de la gran utilidad de la monarquía y otros más critican la unión del clero y el Estado o la supremacía de aquél.

⁵²⁴ Al menos que dicha teoría la basemos en a) monarquía, la cual es mencionada, de una forma u otra por todos nuestros autores; b) gobierno popular con miras al bien común [en esta forma de gobierno no ofrecemos un nombre porque no todos nuestros autores coinciden en cómo ha de llamársele] y c) gobierno mixto a pesar de que hay autores que no lo mencionan

Este último grupo es representado, como vimos unas líneas más arriba, por Dante Alighieri, Marsilio de Padua y Guillermo de Occam, quienes critican la supremacía papal.

Guillermo de Occam mostró también ciertas reticencias a la autoridad papal en sus obras *Ocho cuestiones sobre la potestad del sumo pontífice* y *Diálogos*; cabe destacar que sus opiniones fueron más moderadas que las de Marsilio de Padua.

En lo concerniente al mejor gobernante, tanto Platón como Alfarabi nos presentan al rey-filósofo, solo que en el segundo lo denomina indistintamente filósofo-gobernante o profeta-gobernante sin que sean lo mismo.

Este gobernante supremo es la fuente de todo poder y conocimiento del régimen; a través de él los ciudadanos aprenden lo que deben hacer y conocer.

Mientras con Maimónides descubrimos un tema llamado *filosofía política judía medieval*, del cual se duda su existencia, sin embargo al leer a este pensador, tuvimos la prueba de que tal tema consta dentro del campo filosófico; con Santo Tomás tenemos que, al igual que en Aristóteles, los temas centrales de la filosofía política son *quién debe gobernar y cuál es el régimen mejor*. Una respuesta tentativa es la siguiente: *tanto por motivos de unidad como de la nobleza del fin al que está dedicado, es la monarquía o el gobierno incondicional de un solo hombre sabio, con vistas a la virtud.*⁵²⁵

Cuando Marsilio habla de las formas de gobierno en el capítulo VIII del *Defensor Pacis*, estas ideas son una pura y simple repetición, por no decir traducción de un fragmento aristotélico, pues llama *bien temperado el género en el que el gobernante gobierna para beneficio común, de acuerdo con la voluntad de sus súbditos; mientras el género viciado es el que no concuerda con esto*. Más adelante nos dice que *cada uno de estos géneros se divide a su vez en tres especies: el temperado en monarquía real,*

⁵²⁵ V. p. 167

*aristocracia y politia, el viciado en las tres especies opuestas de la monarquía tiránica, oligarquía y democracia.*⁵²⁶

Vale la pena traer a estas conclusiones el *De regimine civitatis*, de Bartolo el cual es un tratado sobre la tiranía. Ahí se introduce la distinción entre el tirano que lo es porque ejerce abusivamente el poder y el que lo es porque adquirió el poder sin tener derecho a él.⁵²⁷

A este tipo de literatura pertenece el *Tractatus de tyranno*, de Coluccio Salutati, escrito a fines del siglo XV. Para Coluccio las tres formas de gobierno son el regio, el político y el despótico.

En el criterio de distinción, vemos que en el *principatus regius*, el rey gobierna como el padre a sus hijos; en el *politicus*, como el marido a su esposa, mientras que en el *despoticus*, es del modo en el cual el amo ejerce el poder sobre sus esclavos. Esta distinción no difiere de la presentada por Aristóteles en su *Política*.

Es Polibio quien en el libro VI de sus *Historias* habla de la constitución de Roma y expone la teoría de la anaciclosis, objeto de estudio de la presente tesis. Según el historiador griego, hay tres formas de constitución: monarquía (reinado de uno solo); aristocracia (reinado de unos pocos) y democracia (reinado de muchos). Con el correr del tiempo, estas tres constituciones degeneran, respectivamente, en tiranía, oligarquía y anarquía. Esto último lo señala Aristóteles a su modo en su *Política* entre los libros II, III y IV. En el ciclo de Polibio, la tiranía es reemplazada por la aristocracia. Cuando la aristocracia degenera en oligarquía, llega el turno de la democracia. Esta última, sin

⁵²⁶ V. p. 186

⁵²⁷ *Ibidem*.

embargo, se transforma en anarquía. En el instante en que un nuevo monarca pone fin a la anarquía que otro ciclo comienza.

Como se ha podido ver, no se pueden unificar criterios ni en el devenir de las diferentes formas de gobierno, ni en su consecución sistemática o invariable. Ni siquiera en la nomenclatura de cada régimen.

Ambrosio Velasco en *Teoría Política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuados?*, citando a Strauss, nos dice que la filosofía política moderna *sacrifica la bondad de los fines en aras de la efectividad de los medios*. Coincidimos también cuando se señala que en la actualidad el fin no es la excelencia moral, la virtud o el bien común, tal como sucedía con griegos, romanos, medievales o renacentistas, sino la satisfacción de las pasiones y las necesidades subjetivas.

Lo que actualmente es necesario -continúa el texto de Velasco- es establecer instituciones políticas cuyo fin sea establecer y asegurar *la convivencia pacífica en sociedades constituidas por individuos guiados por pasiones*.⁵²⁸

No objetaremos el hecho de que las sociedades actuales estén en gran medida como lo señala Ambrosio Velasco, sin embargo disentimos en considerar que así deban ser las cosas; nuestra propuesta es regresar a aquellos tiempos donde lo que verdaderamente le importaba al Estado era el bienestar, la felicidad y la comodidad de los pobladores, donde lo verdaderamente trascendente era la virtud del individuo y del gobernante para que así el Estado en su conjunto pudiera prosperar.

El problema de los distintos modos de gobierno tampoco estriba en su multiplicidad o en su potencial practicidad sino -precisamente- en la falta de un modo de gobierno susceptible de universalizarse. Quizá el régimen más cercano a este fin sea el gobierno

⁵²⁸ Velasco, Ambrosio. *Teoría Política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuados?*, p. 42

mixto, pero en un Estado donde, como la mayoría de los Estados, la densidad demográfica es excesiva [tanto que aún en un pequeño poblado no toda la gente se conoce], es muy difícil que surja el mejor hombre [cómo escogerlo con justicia], cuántos y cómo han de ser los notables y quiénes formarán ese grupo que se denominó en tiempos de la Revolución Francesa como *Tercer Estado* o pueblo; qué tanta diferencia hay entre *la masa* y *el pueblo* consciente que se agrupa para velar por sus intereses y que ninguna de las otras dos facciones les quiten lo poco que poseen. Una vez que estén conformes los tres grupos, se formarán las magistraturas y el Estado funcionará de manera óptima, sin embargo, en la actualidad ya no se tienen los medios para llevar a cabo ese gobierno que lleve al Estado a la suma perfección.

Para nosotros ese Estado ideal debe ser lo suficiente amplio como para poseer autarquía como sugiere Aristóteles, pero demográficamente pequeño, como indica Platón, para que todos los pobladores [los de estirpe monárquica, los acaudalados y los populares] se conozcan para que, al formar el gobierno mixto, el cual es nuestra forma de gobierno predilecta y que es mencionado por vez primera de manera clara por Polibio, todos los habitantes sean dueños del poder y así, la natural envidia humana no florezca.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfarabi. *Catálogo de las ciencias*. Tr. Ángel González Palencia. Ed. Debate. Madrid, 1953
- Aristóteles. *Política*. Trad. Manuela García Valdez. Madrid. Ed. Gredos, 2000.
- Biscaretti di Ruffia, Paolo. *Introducción al Derecho Constitucional Comparado*. Tr. Héctor Fix-Zamudio. Ed. FCE. México, 1975
- Bobbio, Norberto. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Tr. José F. Fernández Santillán. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Castoriadis, Cornelius. *Sobre El Político de Platón*. Tr. Horacio Pons. Ed. FCE. Buenos Aires, 2002
- Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la república*. Tr. Álvaro D'ors. Ed. Gredos. Madrid, 2000
- Cruz Andreotti, Gonzalo. *Introducción en Polibio, Historias*. Trad. Manuel Balasch Recort. Ed. Gredos. Madrid, 2000
- Eggers Lan, Conrado. "Introducción" en Platón, *República*. Ed. Gredos. Madrid, 2000
- Gambra, Rafael. *Historia sencilla de la filosofía*, Ed. Rialp. Madrid, 1965
- Fontán, Antonio. "Introducción General" en Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la República*. Tr. Álvaro D'ors. Ed. Gredos. Madrid, 2000
- Fortin, Ernest L. "San Agustín" en Strauss, L. y Cropsey, J. *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001
- "Santo Tomás de Aquino" en Strauss, L. y Cropsey, J. *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001
- Heródoto, *Historia*. Libros I, II y III. Tr. Carlos Schrader. Madrid, Gredos, 2000.
- Holton, James E. "Marco Tulio Cicerón" en Strauss, L. y Cropsey, J. *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001
- Kramsky, Carlos. *Perennidad de la filosofía política de Platón*. S/ed. México, 2001

Lerner, Ralph. “Moisés Maimónides” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001,

López Portillo, José. *Génesis y teoría general del Estado moderno*. Ed. IEPES-PRI. México, 1976

Lord, Carnes. “Aristóteles” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Mackinlay, A. *Las Historias de Polibio y los Ciclos Políticos de la Argentina*. En línea en www.nuestromar.com/politica/book_review.htm

Mahdi, Mushin. “Alfarabi” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001

Maquiavelo, Nicolás. *Obras políticas*. Ed. de Ciencias Sociales del Instituto Cubano del Libro. La Habana, 1977

------. *El príncipe*. s/tr. Ed. Porrúa. México, 1974

Navarro, Luis. *Nicolás Maquiavelo* en Maquiavelo, Nicolás. *Obras Políticas*. Ed. de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro. La Habana, 1971

Plato. *The Statesman*. Tr. Harold Fowler. Harvard, U. P. Massachusetts, 1962.

Platón, *Carta VII*. Tr. Javier Martínez García. Madrid, Alianza, 2004.

------. *Fedón*. Tr. Carlos García Gual. Madrid. Gredos, 2000.

------. *Leyes*. Libros I-VI. Tr. Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1999.

------. *Leyes*. Libros VII-XII. Tr. Francisco Lisi. Madrid, Gredos, 1999.

------. *Político* Tr. Ma. I. Santa Cruz. Madrid, Gredos, 2000.

------. *República*. Tr. Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 2000.

Pokrovski, V., *et all*. *Historia de las ideas políticas*. Tr. Carlos Marín. Ed. Grijalbo. México, 1962.

Polibio. *Historias I-IV* Tr. Manuel Balasch Recort. Ed. Gredos. Madrid 2000.

------. *Historias V-XV* Tr. Manuel Balasch Recort. Ed. Gredos. Madrid 2000.

----- . *Historias (Pasajes Seleccionados)* Tr. y ed. Cristóbal Rodríguez Alonso. Ed. Akal. Barcelona, 1986

Polybius. Adapted from *The Histories of Polybius, Vol. I*. Translated from the text of F. Hultsch by Evelyn S. Shuckburg. Macmillan and Co., London and New York, 1889. En línea en www.humanistictext.org/polybius.htm

Porrúa Pérez, Francisco. *Teoría del Estado*. Ed. Porrúa. México, 1962

Raphael, D. D. *Problemas de filosofía política*. Ed. Alianza, 1995

Rubio Carracedo, José. *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*. Ed. *Ánthropos*. Barcelona, 1990

Sabine, G. *Las ideas política de Maquiavelo* en Maquiavelo, N., el príncipe. Ed. Porrúa, México, 1976

Salazar Mallén, Rubén. *Desarrollo histórico del pensamiento político*. Ed. UNAM. México, 1970

Strauss, Leo. “Marsilio de Padua” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Trad. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

----- . “Platón” en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. Tr. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libros V-VI. Tr. Juan José Torres Esbarrabch. Madrid, Gredos, 2000.

----- . *Historia de la guerra del Peloponeso*. Libro VIII. Tr. Juan José Torres Esbarrach. Madrid, Gredos, 2000.

Velasco, Ambrosio. *Teoría Política: Filosofía e Historia. ¿Anacrónicos o Anticuarios?*. Ed. UNAM. México, 1995

----- . *Introducción: Controversias sobre la identidad de la teoría política contemporánea en Resurgimiento de la teoría política en el siglo xx: filosofía, historia y tradición*. Ed. UNAM-IIF. México, 1999

Wolin, Sheldon S. *Política y perspectiva*. Tr. Ariel Bignami. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1993

Zamitiz Gamboa, Héctor. *Los principios de la política en el pensamiento de Nicolás Maquiavelo*. Ed. Universidad Autónoma del Estado de México. México, 1998

Zeraoui, Zinedine. *Crítica al pensamiento eurocentrista: Los aportes de la ciencia islámica*. En *Reflexiones teórico-metodológicas en la ciencia política*, Iztapalapa 57, Julio-Diciembre, 2004

http://alipso.com/monografias/formas_de_.gobierno/

http://digilander.libero.it/bepi_index_m.htm

http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Juan_de_Jand%FA

www.biografiasyvidas.com/biografia/p/polibio.htm

www.encyclopediacatolica.com/r/reinolatinodejerusal%E9n.htm

www.ulpianet.it/ita/lauree/servizio_sociale/2001-2002/A1/S2/fil_sto/M1/ss.fil_sto_M1_L04.asp