



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

SILABARIO DE POLÍTICA: CONCEPTOS INTRODUCTORIOS DE  
LA CIENCIA POLÍTICA Y EL ANÁLISIS POLÍTICO

## ENSAYO

QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN CIENCIA POLÍTICA Y  
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA  
(OPCIÓN CIENCIA POLÍTICA)

P R E S E N T A :

FERNANDO LADISLAO RESÉNDIZ GONZÁLEZ

ASESOR :

DR. PATRICIO EMILIO MARCOS GIACOMÁN

Ciudad Universitaria, CD. MX., 2020





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

Para mis padres y los padres de mis padres, luminosos faros que constantemente han alumbrado con su ejemplo mi camino.

Para mi hermano, querido compañero en los largos vericuetos de la vida.

Para mi maestro, Patricio Marcos, agradeciendo tantos años de nobles enseñanzas y generosa amistad.

Para mi familia y amigos, su constante presencia me ha permitido forjar a golpes de martillo y de consejo el ser que ahora soy.

Para ti, pepita de naranja de un diáfano día de verano.

Y, en fin, para todos los ausentes de esta primera dedicatoria, conservando la esperanza de que en el futuro nuestros corazones lleguen a ser amigos.

Toda la felicidad que el mundo contiene  
ha surgido deseando la felicidad para otros;  
toda la miseria que el mundo contiene  
ha surgido deseando el placer para uno mismo.  
(Shantideva, *El Camino del Bodhistsattva*, 8. 129)

Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es mucho más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.  
(Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094b5-10)

# CONTENIDO

Introducción.....	4
Primera parte: Conceptos fundamentales de la Ciencia Política	
1.0 Contextualización preliminar.....	9
1.1 Política.....	17
1.2 Autoridad.....	35
1.3 Poder.....	47
1.4 Mando.....	55
1.5 Gobierno.....	58
1.6 Despotismo (desgobierno).....	62
1.7 Principio (causa primera).....	68
Segunda parte: Teoría de las formas de gobierno aristotélico-platónica	
2.0 Introducción a las formas de gobierno y desgobierno.....	80
2.1 Realeza (monarquía real).....	84
2.2 Aristocracia.....	100
2.3 República.....	112
2.4 Oligarquía de la riqueza.....	134
2.5 Democracia.....	145
2.6 Tiranía.....	165
Conclusiones.....	177
Anexo I.....	179
Referencias bibliográficas.....	181

## INTRODUCCIÓN

El cuerpo de conocimientos, saberes y métodos que actualmente nombramos como Ciencia Política es el resultado de las investigaciones sistemáticas y analíticas de un inmenso número de hombres y mujeres que a lo largo de su vida reflexionaron rigurosamente acerca de cuáles eran los fundamentos sobre los que se encontraba articulado el conjunto de condiciones y elementos histórico-sociales presentes en las colectividades concretas en que inscribieron su existencia, muchas veces proponiendo también, a partir de la reflexión sobre estas condiciones, modelos teóricos tendientes a la solución de los problemas específicos de sus sociedades históricas. Por lo tanto, cuando consideramos que la dimensión teórica de la Ciencia Política posee como antecedente una inmensa pluralidad de investigaciones desarrolladas a lo largo de los siglos por individuos histórica y socialmente determinados, es comprensible que el corpus de conocimiento así generado posea una inmensa variabilidad en sus contenidos específicos (producido precisamente por la diversidad de momentos históricos en que fueron formulados).

Lo anterior cobra plena relevancia para nuestra disciplina cuando consideramos que la mayoría de los términos, categorías y conceptos que actualmente damos por sentados dentro de la Ciencia Política son el resultado de un continuo de investigaciones que tienen como punto de partida los albores mismos de la Teoría Política en Occidente, en los remotos tiempos de la Grecia Clásica (Meiksins, 2011). Por consiguiente, esta ininterrumpida tradición del pensamiento político occidental es capaz de conectar los términos que actualmente empleamos con una rica historia de transformaciones y significaciones específicas producidas por dos elementos principales: los procesos de transformación histórico-social del mundo occidental; y los distintos modos en que cada uno de los pensadores políticos plasmaron sus propias reflexiones a partir de las investigaciones de sus antecesores y las propias circunstancias histórico-sociales en que desarrollaron su existencia.

De esta manera, como la Ciencia Política de nuestros días tiene como antecedentes teóricos las investigaciones y reflexiones realizadas por individuos sumamente distantes de nosotros en el tiempo, es muy frecuente que bajo un mismo concepto,

término o categoría podamos encontrar un sinfín de definiciones, interpretaciones y significaciones específicas que se encuentran determinadas por la época y las circunstancias histórico-sociales en que fueron formuladas, propiciando esto que bajo una misma denominación podamos encontrar una pluralidad de contenidos e interpretaciones bastante disímiles entre sí. Por lo tanto, ante un universo de categorías y conceptos tan diversos y ricos en significados, muchas veces el primer acercamiento teórico a la Ciencia Política resulta bastante dificultoso, debido a que el novel estudiante de esta noble disciplina carece de un robusto andamiaje teórico, conceptual e histórico capaz de permitirle contar con un punto de apoyo lo suficientemente sólido como para orientarse dentro de las muchas perspectivas teóricas implícitamente inscritas en la terminología actual de la Ciencia Política.

De esta manera, si uno reflexiona sobre este punto, encontrará que incluso la propia definición básica de conceptos clave para la Ciencia Política como son política, gobierno, autoridad, república, democracia, etcétera, presenta una gran pluralidad de significaciones debido a que cada uno de los distintos sentidos dados a dichos términos presenta como punto de partida la inmensa tradición histórica de autores y obras contenidas dentro del pensamiento político occidental. Por lo tanto, la aparente simplicidad de la enseñanza teórica de la Ciencia Política presenta una complejidad absolutamente inusitada, ya que los propios diálogos y discusiones académicas suponen como elemento contextualizador la posesión de un gran bagaje cultural, político, histórico y filosófico que únicamente puede adquirirse tras largos años de estudio especializado.

Por consiguiente, con el presente trabajo pretendemos proporcionar una guía rigurosa de lo que a nuestro juicio constituyen los conceptos mínimos e indispensables para un exitoso primer acercamiento teórico a la Ciencia Política, basando nuestras delimitaciones conceptuales en la influyente corriente de la teoría política de la Grecia Clásica y, específicamente, en la teoría política aristotélico-platónica, pues como gran parte de los términos políticos que actualmente damos por sentados fueron acuñados en aquella época, juzgamos que su revisión y reexaminación sistematizada y rigurosa será capaz de proporcionar los cimientos sobre los cuales será posible organizar cada una de las posteriores resignificaciones

históricas desarrolladas a lo largo del pensamiento político occidental. De esta manera, nuestro estudio tiene como objeto presentar una delimitación teórica y conceptual de los conceptos mínimos e imprescindibles para el correcto acercamiento a la Ciencia Política, con la finalidad que a partir de la lectura de estas primeras delimitaciones conceptuales sea posible proporcionar una sólida aproximación a los conceptos claves de nuestra disciplina a partir de la teoría aristotélico-platónica.

En cuanto al título de nuestro ensayo, hemos basado su elección a partir de la finalidad antedicha, pues mediante nuestro trabajo perseguimos la meta de todo silabario bien constituido: facilitar la adquisición de una facultad compleja (sea la capacidad de leer o, en nuestro caso, el aprendizaje del inmensamente amplio corpus de conocimientos y saberes de la Ciencia Política) a partir de una breve selección de sílabas y palabras sencillas (o, de acuerdo a nuestros propósitos, mediante una selección de conceptos básicos rigurosamente delimitados). Por lo tanto, del mismo modo que los silabarios facilitan la obtención de la compleja habilidad de leer a partir del estudio y repetición de las sílabas de mayor uso idiomático que se encuentran contenidas en palabras simples y fáciles de memorizar por los estudiantes que desean aprender a leer (permitiendo esto que después, mediante el correcto aprendizaje de estas sílabas, los aprendices sean capaces de leer cualquier palabra compleja con que se encuentren), nuestro ensayo tiene como finalidad delimitar un compendio de definiciones rigurosas que permitan contextualizar el resto de conocimientos y saberes de la Ciencia Política a partir de la primera gran sistematización del pensamiento político occidental.

Ahora bien, en cuanto al método expositivo empleado en cada uno de los apartados, generalmente hemos procedido a través de un modo argumentativo susceptiblemente divisible en tres momentos diferenciados: 1) la exposición de una pequeña selección de las determinaciones, teóricas o coloquiales, que juzgamos que más han influido sobre la concepción generalmente atribuida a los términos que hemos examinado en cada uno de los trece apartados dedicados a la delimitación de un concepto particular (política, poder, gobierno, etcétera); 2) el análisis crítico de las múltiples significaciones que previamente hemos seleccionado,



determinando las posibles contradicciones o puntos en común existentes en cada una de las interpretaciones más frecuentemente dadas a cada uno de los términos tratados en nuestros apartados y, finalmente, 3) la delimitación rigurosa de cada concepto político a partir de la teoría aristotélico-platónica, valiéndonos para ello de la contextualización delimitada en los incisos uno y dos. Sin embargo, en otras ocasiones hemos tomado como punto de partida la propia etimología de los términos que estamos investigando, problematizando a partir de ella los significados atribuidos generalmente a dichos términos y delimitando, finalmente, el concepto deseado a partir de la contraposición de tres elementos: las nociones más frecuentemente atribuidas a cada término; la dimensión histórica plasmada en su etimología; y la teoría política de Platón y Aristóteles.

Ahora bien, en cuanto a la estructura del ensayo hemos dividido a éste en dos grandes secciones: I) “Conceptos fundamentales de la Ciencia Política” y, II) “Teoría de las formas de gobierno”. Dedicando la primera sección del ensayo a la definición rigurosa de los términos esenciales sobre los cuales se articula la teoría política aristotélico-platónica y, a través de ésta, el resto de conceptualizaciones políticas posteriores que han adoptado como base esta primera terminología presente en el resto de manifestaciones particulares del pensamiento político occidental. Mientras que la segunda sección ha sido dedicada enteramente a la exposición analítica y pormenorizada de la influyente teoría de las formas de gobierno de Platón y Aristóteles, pues ésta ha asentado las bases sobre las cuales se han vertido las subsecuentes resignificaciones acerca de cuestiones tan importantes como la clasificación de los gobiernos, la justicia, injusticia, legitimidad o ilegitimidad de los gobernantes y sus ordenamientos objetivos e, incluso, muchos de los términos politológicos que en la actualidad damos por sentados (piénsese tan solo en los términos democracia, república u oligarquía).

Respecto al orden interior de nuestro ensayo, éste posee como hilo conductor la definición rigurosa de los conceptos esenciales sobre los cuales se halla articulada conceptualmente la Ciencia Política contemporánea, recurriendo para ello a los antecedentes teóricos contenidos en la teoría política aristotélico-platónica. Por lo tanto, la unidad de sentido de los múltiples apartados de nuestro ensayo parte de

un rasgo en común: cada uno de ellos presenta una exposición gradual, sistemática y reflexiva de la teoría política aristotélico-platónica; derivándose de ello que en cada apartado hemos introducido los conceptos necesarios para su correcta delimitación. Por lo tanto, nuestro ensayo presenta una progresiva unidad expositiva y argumentativa, tomando como punto de partida la definición de los conceptos que nos permitirán sentar las bases teóricas sobre las cuales se irán engarzando, gradualmente, cada uno de los conceptos contenidos en los apartados subsecuentes.

En cuanto a mis fuentes de investigación, es posible agrupar a éstas en dos grandes grupos principales: 1) la lectura directa y el examen reflexivo de las sapienciales obras políticas de Platón y Aristóteles, complementándose esto con la rigurosa guía teórica de mi mentor Patricio Marcos, cuya investigación, plasmada en múltiples obras, me proporcionó un sólido punto de apoyo cuando mis propias reflexiones vacilaban, y 2) los diversos autores y obras que me permitieron situar correctamente el horizonte de sentido sobre el cual fui contextualizando y delimitando el conjunto de nociones y contenidos atribuidos a cada una de los términos presentes en las dos secciones de mi ensayo.

Por lo cual, una vez concluida la exposición de la finalidad, el método expositivo y las fuentes de investigación empleadas en el presente ensayo, únicamente me resta presentar humildemente esta obra a los atentos ojos del lector, esperando que su lectura sea tan vivificante y deleitosa como lo ha sido su escritura.

# PRIMERA PARTE: CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA CIENCIA POLÍTICA

## 1.0 Contextualización preliminar

El panorama actual de la Ciencia Política presenta una gran especialización de conceptos que en gran medida se encuentran articulados a partir de dos ejes temáticos principales: la noción general “democracia”, junto con una gran constelación de conceptos y términos enmarcados a partir de esta equívoca noción (afirmando esta “equivocidad” en sentido lógico, es decir, en cuanto que bajo dicha noción se agrupa una inmensa cantidad de significaciones diversas); y lo “no democrático”, junto con todos los subtipos y categorizaciones englobadas bajo esta segunda clasificación<sup>1</sup>. De esta manera, si bien gran parte de las concepciones, métodos y fenómenos del mundo contemporáneo son generalmente “explicados” a través de su inclusión en alguno de los dos grupos dicotómicos antedichos, precisamente la gran extensión de ambas clasificaciones ha hecho que muchas veces un autor, actor, movimiento político o corriente de pensamiento sea simplemente clasificada como de uno u otro bando sin que existe una mayor problematización y delimitación teórica de las particularidades singulares de los fenómenos, corrientes e individuos estudiados (un ejemplo de esto es la creciente tendencia contemporánea a circunscribir todos los autores y teorías políticas anteriores a nuestros tiempos bajo los esquemas dicotómicos de clasificación actual, llegando a afirmarse cosas como que Aristóteles es “partidario de la democracia” [Solana, 2017] o que Platón es esencialmente un “enemigo de la democracia”<sup>2</sup>, sin que medie entre nosotros y esta clase de aseveraciones ningún examen teórico riguroso o una mayor profundización acerca de las circunstancias

---

<sup>1</sup> Indudablemente existen un mayor número de elementos complementarios (sistemas electorales, cultura política y un largo etcétera), sin embargo, cuando uno revisa el panorama epistemológico de la Ciencia Política contemporánea, es posible encontrar que a grandes rasgos esta disciplina presenta como núcleo central una constante alusión a lo democrático y, por oposición, a lo no democrático, siendo estos los dos referentes generales que permean, en última instancia, al resto de conceptos y categorías particulares.

<sup>2</sup> De acuerdo con Mas (2009, pp. 161-162), esta postura se ha generalizado principalmente a partir de los trabajos de Karl Popper y Leo Strauss, propiciando ambos autores la “consideración de Platón como un adversario de la democracia y de la libertad [que] es ya casi un lugar común” (Mas, 2019, p. 161) en nuestros días.

histórico-sociales que propiciaron las diversas posturas políticas adoptadas por los autores en cuestión<sup>3</sup>).

De esta manera, el presente ensayo persigue dos objetivos complementarios: sentar las bases teórico-conceptuales para el correcto aprendizaje de los contenidos y conceptos articulados dentro de la dimensión teórica de la Ciencia Política; y replantear dentro de nuestra disciplina las categorías políticas inscritas dentro de la teoría política aristotélico-platónica, pues juzgamos que éstas permitirán ampliar notoriamente las herramientas de análisis teórico y metodológico presentes en la Ciencia Política contemporánea (tal y como demostraremos a lo largo del presente ensayo).

Dicho lo anterior, a continuación presentaremos una breve introducción a la teoría política aristotélico-platónica mediante la presentación de un breve marco conceptual que nos permita sentar las bases teóricas sobre las cuales iremos articulando, gradualmente, las exposiciones contenidas en los distintos apartados de nuestro ensayo: 1) la política como uno de tres posibles géneros de vida elegibles para los seres humanos, así como las especies contenidas en cada uno de estos géneros de vida; 2) una breve delimitación del alma humana, sus partes, apetitos e importancia dentro de la teoría política aristotélico-platónica; 3) la relación de correspondencia entre las especies de vida con las partes del alma (de acuerdo con

---

<sup>3</sup> Bajo este tenor, Dunn (2018) lleva a un grado más sofisticado su argumentación “objetiva”, pues después de esparcir por aquí y por allá cierta contextualización, negativa, de la obra y vida platónicas, afirma sin ninguna cortapisa que el “odio” de Platón contra la democracia ateniense de su época –que lo hizo “sentir aversión hacia la democracia y hacia la comunidad en la que nació y en la que residía” (p. 69)–, no podía ser únicamente explicado a partir de la conjunción de “su entorno familiar, su círculo de amigos o, incluso, de amantes [¿?]” (p. 70), y que “ni siquiera el asesinato judicial de Sócrates [...] explica lo que Platón tenía en contra de la democracia [...]” (p. 70), sino que, concluye el objetivo Dunn (2018), “Platón detestaba la democracia y lo hacía sin inhibición” (p. 76. Por nuestra parte consideramos que hubiera sido más honesto si éste hubiera añadido, sin más, que el ilustre hijo de Aristón de Atenas y la noble Pericliónne “simplemente odiaba” a la democracia por motivos subjetivos e injustificados ante sus ojos). Articulándose a partir de este enfoque argumentativo algunos momentos estelares como el siguiente:

“Por supuesto el intenso odio de Platón no es la razón por la que hoy en día todos (sin importar cuán tímidamente o cuán evasivamente) somos demócratas. [Sino que] Actualmente rechazar la democracia puede bien significar excluirse, tarde o temprano, de la política [y] Sin duda implica excluirse, de una vez por todas (más o menos), de cualquier plática política cortés” (Dunn, 2018, pp. 67-68).

Verificando, por oposición, la veracidad del célebre refrán: “lo que bien empieza, bien acaba”.

Platón [2007d, p. 385]), y 4) las seis partes sociales derivadas de esta relación de correspondencia entre las partes del alma y las colectividades históricas<sup>4</sup>.

En primer lugar, respecto al inciso uno, la teoría política aristotélico-platónica concibe a la política como una forma de vida plenamente diferenciada de otras dos formas de existencia capaz de ser elegida por los individuos o los pueblos: la vida sabia y la vida pasional. Por lo tanto, dentro de esta posición teórica la vida humana se encuentra clasificada de manera estricta bajo tres géneros de vida excluyentes: I) el género de vida sabia; II) el género de vida política y, III) el género de vida pasional.

En cuanto al modo en que cada uno de ellos se encuentra diferenciado, Platón y Aristóteles tomaron como punto de partida los siguientes versos de Hesíodo:

El mejor en todo es aquel, que por sí, todo comprende, habiendo meditado, lo que después y al fin mejor sea; y bueno es también quien obedece a quien bien aconseja; mas el que ni piensa de suyo, ni a otro escuchando se lo pone en el alma, aquél, pues, un hombre es inútil (2012, p. 10)<sup>5</sup>.

De esta manera, a partir de las palabras de Hesíodo, es posible definir cada uno de los géneros de vida del siguiente modo:

- ❖ La vida sabia correspondería con los “mejores” hombres y mujeres, los cuales obtienen la cualificación de “mejores” debido a que son capaces de comprender por sí mismos lo que “al fin mejor sea”.
- ❖ La vida política sería delimitada por los que son “buenos”, los cuales ya no son nombrados “mejores” debido a que son incapaces de comprender lo que “al fin mejor sea” por sí mismos; distinguiéndose de los “inútiles” debido a que aún poseen la facultad de escuchar y obedecer a quien bien los aconseja

---

<sup>4</sup> Ahora bien, antes de comenzar con la exposición de los incisos anteriores, es necesario aclarar que buena parte de estos puntos serán profundizados rigurosa y exhaustivamente a lo largo del ensayo, por lo que a continuación únicamente presentaremos una breve descripción general de los incisos delimitados en el párrafo anterior, buscando que a partir de ellos el lector pueda contar con las bases mínimas para la adecuada comprensión del resto de apartados contenidos en nuestra obra.

<sup>5</sup> Una traducción complementaria sería la siguiente:

Es el mejor hombre en todos los sentidos el que por sí mismo se da cuenta, (tras meditar, de lo que luego y al final será mejor para él). A su vez es bueno también aquel que hace caso a quien bien le aconseja; pero el que ni por sí mismo se da cuenta ni oyendo a otro lo graba en su corazón, éste en cambio es un hombre inútil (Hesíodo, 2006, p. 80)

(siendo este el sentido de las metafóricas frases “poner en el alma” [Hesíodo, 2012, p. 10] y “graba[r] en su corazón” [Hesíodo, 2006, p. 80], con que el autor nacido en la región de Beocia enfatizó que el género de vida político se encuentra caracterizado por que los buenos consejos y, especialmente los dados por los “mejores”, es decir, los sabios, dirigen la acción de este segundo género de vida).

- ❖ La vida pasional comprendería a los individuos “inútiles” que ni saben por sí mismos lo que “mejor al fin sea” ni son tampoco capaces de grabar en su corazón los buenos consejos de quien bien les aconseja.

En consecuencia, mediante esta clasificación es posible deducir una jerarquización inherente a los tres géneros de vida, los cuales en virtud de sus propias excelencias (o defectos) quedarían ordenados del siguiente modo: el pináculo de la existencia humana quedaría comprendido en el género de vida sabio<sup>6</sup>; en segundo lugar quedaría el género político; y, por último, los “inútiles” estarían comprendidos dentro del género de vida pasional, en el cual toda capacidad de conocer por sí mismo o de orientar la vida mediante los buenos consejos de los sabios se haya vedada para sus individuos.

Asimismo, de acuerdo con Hesíodo (2012, p. 10) y Marcos (1990, pp. 25-48), la división por géneros de vida se encuentra a su vez subdividida en un conjunto de especies de vida inscritas en cada uno de los tres géneros antedichos, delimitándose así un universo de géneros y especies de vida que puede ser representado esquemáticamente del siguiente modo<sup>7</sup>:

---

<sup>6</sup> Los antiguos nombraban a estos hombres y mujeres precisamente como “*theios aner* [...] hombre-dios o [...] hombre divino” (Marcos, 2010a, p. 60), para recalcar con ello su inmensa superioridad respecto a los dos géneros de vida restantes.

<sup>7</sup> En este momento sólo anotaremos los nombres y jerarquización de cada una de las especies de vida (representada mediante la numeración introducida en el cuadro de la siguiente página), reservando el tratamiento concienzudo de cada una de éstas, con excepción de la vida sabia, a los apartados contenidos en la segunda sección de nuestro ensayo.

<b>Cuadro 1: Géneros y especies de vida en la teoría política aristotélico-platónica</b>	
<b>Género de vida</b>	<b>Especies de vida</b>
Sabio	Sabia
Político	1. Real (vida prudente) 2. Aristocrática (vida noble y honorable) 3. Republicana (vida libre y justa)
Pasional	4. Democrática (vida libertina) 5. Oligárquica (vida gananciosa) 6. Tiránica (vida destemplada)

Fuente: Elaboración propia, con base en Hesíodo (2012, p. 10) y Marcos (1990, pp. 25-48).

Por lo tanto, si dejamos de lado la vida sabia, bajo los géneros de vida político y pasional se encuentran delimitadas seis especies distintas de vida, las cuales se encuentran jerárquicamente ordenadas bajo dos criterios diferentes: un orden decreciente de excelencias y bienes en el género político (siendo mejor la vida real que la aristocrática y, simultáneamente, la aristocrática que la republicana); y un orden creciente de males (siendo peor la vida tiránica que la oligárquica y democrática o, si se prefiere, siendo la vida democrática la menos mala entre las tres especies pasionales).

En cuanto a la conceptualización del alma en la teoría de Platón y Aristóteles, una delimitación exhaustiva de este aspecto superaría con creces los límites de nuestro ensayo, por lo que estableceremos como punto de partida la definición del alma aristotélica, bajo la cual el alma es entendida como el principio vital que permite que los diversos seres naturales adquieran gradualmente los atributos de los individuos adultos de su especie, pasando así de la potencia (etapas anteriores del crecimiento) al acto (posesión de la forma adulta característica de su especie). Un ejemplo de esto sería el crecimiento natural de un neonato humano que alcanza,

tras largos años de crecimiento, la madurez de su especie; lo cual, bajo la perspectiva aristotélica, no sería sino el proceso gradual de adquisición de la forma final –la edad adulta– a través de múltiples etapas privativas en que ésta sólo se posee de manera potencial –niñez, pubertad y adolescencia–, encontrándose dirigido este movimiento natural por medio del alma, la cual gradualmente va informando a la materia originada por la unión sexual de dos individuos adultos (es decir, de sus progenitores biológicos)<sup>8</sup>.

Si bien la definición anterior del alma es extensible a todos los seres animales y vegetales, cuando analizamos de manera particular el alma humana, ésta presenta algunos rasgos particulares adicionales, encontrándose delimitada dentro de la teoría aristotélico-platónica como una unidad inseparable de tres agregados distintos: la inteligencia (parte superior por naturaleza en el alma humana); el corazón (parte intermedia por naturaleza); y el vientre bajo (parte inferior por naturaleza). De esta manera, cada una de las tres partes antedichas se encuentra caracterizada por un conjunto de apetitos y movimientos intrínsecos capaces de otorgar a cada una su posición jerárquica dentro del ordenamiento natural del alma humana: la superior inteligencia con “el apetito de saber y el anhelo de belleza” (Marcos, 2010, p. 187) que permite que los seres humanos amen el saber y el aprendizaje (Platón, 2007d, p. 443); el intermedio corazón con las pasiones y los apetitos de castigo del ser humano, siendo esta la parte en que reside la imaginación (Marcos, 2010, p. 188); y, por último, una parte inferior, denominada vientre bajo, cuya peculiaridad consiste en que en ella reside el “alma apetitiva” (Platón, 2007d, p. 442) que tiene como pulsiones específicas “los apetitos concernientes a la comida, a la bebida, al sexo y cuántos otros los acompañan” (Platón, 2007d, p. 442)<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Es importante precisar que la teoría aristotélico-platónica no hace coincidir la madurez de la especie humana con el mero ciclo biológico de nuestra especie, ya que para ambos autores la plena posesión de la forma final de los seres humanos se encuentra condicionada por una serie de atributos y cualidades no necesariamente adquiribles por medio del mero desarrollo biológico, sino que, por el contrario, dependen del pleno desarrollo físico e intelectual de los seres humanos, lo cual implica, de manera genérica, la adquisición de una forma de vida inscrita dentro del género de vida político (según demostraremos en los apartados subsecuentes).

<sup>9</sup> Platón (2007d, pp. 458-460) precisamente identifica, metafóricamente, a cada parte con un ser específico: a la inteligencia con un ser humano; al corazón con un león; y al vientre bajo con “una bestia polifacética”. Representando así, metafóricamente, los distintos apetitos de cada parte.



Por consiguiente, el ordenamiento natural del alma humana, capaz de desarrollar a su máximo nivel nuestra propia naturaleza, sería el siguiente: el mando de la inteligencia, sobre el corazón y el vientre bajo. Inscribiendo a éste bajo una modalidad específica: la alianza de la inteligencia con el corazón, para que así la inteligencia pueda mandar armónicamente al corazón y al vientre bajo (“[...] el hombre tomará como aliada la naturaleza del león y cuidará de las otras partes, haciéndolas amigas entre sí y así las criará” [Platón, 2007d, p. 457]). En consonancia con lo anterior, el mayor o menor alejamiento con el mando natural del alma humana establecerá la jerarquía de las propias especies de vida:

- ❖ Los individuos poseedores de una forma de vida real cuentan con el ordenamiento natural del alma humana, es decir, el mando de la inteligencia sobre el corazón y el vientre bajo.
- ❖ Los aristócratas poseen, en cambio, un mando conjunto de inteligencia y corazón, por lo que en ellos la inteligencia y el corazón son igualados jerárquicamente, no poseyendo la inteligencia una estricta superioridad sobre las dos partes restantes.
- ❖ Los republicanos poseen un ordenamiento en que lo intermedio ha subordinado a lo superior y a lo inferior, por lo que en sus almas el corazón (parte intermedia del alma humana) manda sobre lo superior (inteligencia) y lo inferior (vientre bajo).
- ❖ En contraposición, las especies de vida tiránica, oligárquica y democrática han entronizado al vientre bajo, por lo que en estas formas de vida lo inferior manda sobre lo superior y lo intermedio, provocándose la ruina de los individuos y los pueblos a partir de esta inversión del mando natural<sup>10</sup>.

Siendo esta la base de la teoría política en Platón y Aristóteles, puesto que para ambos teóricos sólo es posible contar con un género de vida político cuando los individuos cuentan con un ordenamiento del alma en que la relación de mando natural no se haya del todo invertido –como ocurre en las especies de vida tiránica,

---

<sup>10</sup> A lo largo del ensayo precisaremos con mayor rigor argumentativo las características esenciales de cada especie de vida, siendo este el motivo por el que en este punto de nuestra exposición no hemos delimitado a un mayor nivel las tres especies de vida pasional.

oligárquica y democrática, en que el vientre bajo manda sobre la inteligencia y el corazón—.

Ahora bien, en cuanto al modo en que Platón y Aristóteles conceptualizan a las colectividades, es posible establecer que ambos teóricos dividen a éstas en seis partes sociales insertas, de manera general, en toda colectividad histórico-concreta: “el rey, el tirano, los nobles, los ricos, los libres y justos (clase media) y los pobres” (Marcos, 2010b, p. 1326). Ampliándose con ello la moderna división, estrictamente material, que cree ver en las colectividades únicamente tres clases sociales generales: pobres, ricos y un estrato intermedio<sup>11</sup>.

De esta manera, dependiendo del género y especie de vida individual, los múltiples hombres y mujeres que integran un pueblo podrán clasificarse de manera general en algunas de las seis partes antedichas:

- ❖ Vida real con el rey.
- ❖ Vida aristocrática con los nobles.
- ❖ Vida libre y justa con las clases medias.
- ❖ Vida libertina con los pobres.
- ❖ Vida gananciosa con los ricos.
- ❖ Vida destemplada con el tirano.

Definiendo cada una de estas vinculaciones el ordenamiento interior del alma humana sobre el cual se determina la forma de vida específica de cada parte social:

- ❖ Rey: el mando de la inteligencia sobre el corazón y el vientre bajo.
- ❖ Nobles: el mando conjunto de la inteligencia y el corazón sobre el vientre bajo.
- ❖ Clases medias libres y justas: el intermedio mando del corazón sobre la inteligencia y el vientre.
- ❖ Pobres: el mando de los derrochadores apetitos de placer del vientre bajo sobre la inteligencia y el corazón.
- ❖ Ricos: el mando de los apetitos industriosos de lucro y ganancia del vientre bajo sobre la inteligencia y el corazón.

---

<sup>11</sup> Los reyes y los tiranos constituyen por sí mismos una parte social, debido a que en las colectividades en que alguno de estos individuos manda todas las demás partes sociales se agrupan bajo su mandato, alcanzando así un solo individuo el rango de parte social.

- ❖ Tirano: el mando conjunto de los apetitos derrochadores y gananciosos del vientre bajo sobre la inteligencia y el corazón<sup>12</sup>.

Por ello, a partir de esta breve contextualización de la relación, presupuesta en la teoría política de Platón y Aristóteles, entre el género y la especie de vida, las partes del alma humana y la forma de vida de los individuos y las colectividades concretas, comenzaremos con la exposición del primero de nuestros apartados, dedicado enteramente a la definición teórica de qué es la política a partir de la teoría política de Platón y Aristóteles.

## 1.1 Política

Según adelantábamos en nuestra introducción, es muy común que el primer acercamiento al estudio riguroso de la política resulte un tanto desconcertante debido a la inmensa cantidad de concepciones y resignificaciones históricas acerca de los conceptos básicos de dicha disciplina. De esta manera, no es infrecuente que la propia definición básica de qué es la política resulte sumamente problemática para los novales estudiantes, pues ante el panorama tan inmenso de delimitaciones y reflexiones generadas por el pensamiento político occidental, la carencia de un bagaje conceptual lo suficientemente sólido impide en muchas ocasiones la formulación de dicha definición de primerísima importancia.

Para dar muestra de esta dificultad inicial, a continuación presentaremos un breve compendio de los más habituales enfoques acerca de qué es la política, basando nuestra clasificación en lo que consideramos son las más representativas posiciones adoptadas por la Ciencia Política contemporánea<sup>13</sup>:

---

<sup>12</sup> En el anexo I el amable lector podrá encontrar un cuadro que relaciona cada especie de vida con cuatro elementos complementarios: su principio político (*vid. infra* 1.7 Principio); la relación de mando interior presente en sus individuos; la parte social con que se encuentra identificada cada especie de vida; y, por último, las relaciones de mando delimitadas cuando cada una de estas partes sociales se encuentra al frente de una colectividad. Sin embargo, antes de su lectura recomendamos haber leído, por lo menos, los apartados contenidos en la primera parte de nuestro ensayo.

<sup>13</sup> Es importante aclarar que la clasificación que a continuación presentamos no pretende abarcar en su totalidad, ni mucho menos clasificar rigurosamente, las diversas determinaciones particulares que han influido sobre el contenido del término “política” en la Ciencia Política contemporánea (lo cual sería una tarea que superaría con creces los propósitos de este ensayo). Por lo tanto, la selección que a continuación presentamos tiene un único objeto: ilustrar que dentro de la Ciencia Política de nuestros días existe una gran diversidad de perspectivas

- I. La política como consenso y negociación, limitando el campo de la política al conjunto de actividades y mecanismos institucionales, o fácticos, que permiten establecer sucesivos consensos y conciliaciones entre los distintos intereses perseguidos por los diferentes grupos inscritos en una sociedad determinada. Predominando entonces una concepción en que la política es delimitada como un constante proceso de unificación de los diversos y cambiantes grupos e intereses presentes en cada sociedad.
- II. La política como ciencia y arte del poder, englobando entonces como política, esencialmente, al estudio y ejercicio de los medios de adquisición y conservación del poder público (podemos encontrar un excepcional ejemplo de esta variante en *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo).
- III. La política como una forma específica de violencia social. Siendo posible encontrar una pléyade de ejemplos acerca de esta concepción en múltiples e influyentes pensadores, entre los que podemos ubicar a Max Weber (que delimita a la política como una actividad que tiene como objeto esencial la dirección de la violencia física concentrada por un tipo específico de organización social, esto es, la asociación política weberiana [Weber, 1979, pp. 82 y ss.]); Carl Schmitt (concibe a lo político como una actividad que permanentemente dirige y organiza el conflicto sempiterno de las sociedades a través de la determinación de binomios contingentes de amigos y enemigos existenciales [Schmitt, 2009, pp. 56 y ss.]); o Michel Foucault (“[...] la política es la continuación de la guerra por otros medios [...]” [2001, p. 29], invirtiendo así la proverbial sentencia de Clausewitz<sup>14</sup>).
- IV. La política como conflicto y disenso, que en su versión más general concibe a la política como un permanente proceso de “impugnación y debate entre diversos intereses” (Meiksins, 2011, p. 33). Siendo posible ubicar bajo esta concepción incluso a la influyente doctrina marxista de la política, puesto que ésta es concebida, en última instancia, como la expresión de la oposición

---

acerca de qué es la política, siendo este el motivo por el que únicamente hemos considerado una brevísima selección de autores y corrientes que juzgamos son representativas de esta gran pluralidad de concepciones.

<sup>14</sup> “La guerra es la continuación de la política por otros medios [esencialmente violentos]” (Clausewitz, 1989, p. 87).

desplegada por dos clases antagónicas e históricamente determinadas (denominadas, genéricamente, como clase opresora y clase oprimida).

- V. La concepción arendtiana de la política como un modo de existencia relacional específico, delimitando entonces a la política como un modo de vinculación intersubjetiva que emana exclusivamente de la organización concreta de las colectividades y no de algún atributo o rasgo esencial de los individuos: “el hombre es a-político. La política nace en el-en-medio-de los hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre [...] La política surge en el entre y se establece como relación” (Arendt, 1997, p. 46).
- VI. La concepción de la política dentro de la teoría general de sistemas, en la cual la política es entendida como un sistema dinámico que se encuentra en permanente interacción con el resto de elementos de la sociedad (nombrados en conjunto “ambiente social”). De esta manera, bajo el modelo sistémico de la política, todas las actividades y decisiones políticas son identificadas como el producto de dos interacciones básicas entre el sistema político y el ambiente social: el surgimiento de demandas y apoyos en el ambiente social (*inputs*); y las acciones adoptadas por el sistema político (*outputs*) como respuesta a dichas demandas.

Ante un panorama de delimitaciones tan variado, del cual nosotros sólo hemos presentado una muy reducida ilustración, pareciera que todo intento para definir qué es la política resulta un tanto ocioso, pues ante tan multicolor compendio de concepciones podría pensarse que ésta puede ser al mismo tiempo, y según el ángulo desde el que se le mire, negociación, conflicto, violencia, poder, consenso, disenso, un modo específico de coexistencia relacional, un sistema de inspiración fisicoquímica o cualquier otro contenido imaginable<sup>15</sup>. Por lo tanto, para proporcionar una definición contundente de lo que es la política, punto de arranque para la enseñanza de la Ciencia Política, expondremos a continuación la

---

<sup>15</sup> Por ejemplo: “[...] una actividad decisional que de manera vinculante involucra la búsqueda del bienestar de la comunidad” (Cisneros, 2000, p. 554); “[...] la organización y actuación autónoma de la cooperación social en un territorio” (Heller, 2012, p. 262); o, de acuerdo con la visión estructuralista de Sartori, una esfera social autónoma, autosuficiente y diferenciable de las esferas jurídica, económica, moral, etcétera, que conforman al universo social (Sartori, 2012, p. 208).

conceptualización clásica de la política dentro de la teoría aristotélico-platónica, pues juzgamos que mediante las reflexiones de ambos insignes teóricos seremos capaces de establecer un sólido cimiento que nos permita comprender y situar adecuadamente en su contexto histórico y social cada una de las posteriores definiciones, y resignificaciones, proporcionadas por el resto de corrientes y autores del pensamiento político occidental respecto a qué debe entenderse por “política”. Por consiguiente, una vez trazada la ruta comenzaremos nuestra exposición del concepto de política aristotélico-platónico.

Dentro el pensamiento aristotélico-platónico la política es definida como una forma de vida orientada esencialmente a la consecución del bien común de las sociedades y la felicidad de pueblos e individuos por igual (Aristóteles, 2007b, pp. 22 y ss.; Platón, 2007c, pp. 546 y ss.). Por lo tanto, mediante dicha primera conceptualización de la política como una forma de vida orientada a la felicidad de pueblos e individuos, es posible aislar dos características que son de suma importancia para la adecuada delimitación de la política frente a otro tipo de actividades sociales y formas de organización humanas: 1) la política es una forma de vida capaz de abarcar el modo en que conducen su vida los individuos, las colectividades o, simultáneamente, los individuos y las colectividades que éstos integran<sup>16</sup>; 2) no toda forma de vida individual o colectiva es política, puesto que no todas las formas de organización humana, ni los modos de vida que éstas delimitan, se encuentran orientadas *esencialmente* a la consecución del bien común y la felicidad de cada uno de sus miembros y, simultáneamente, del todo social que estos delimitan<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Pues si caracterizamos a la política como una forma de vida orientada esencialmente a la consecución de una vida buena y feliz, es posible que esta delimitación abarque tres dimensiones diferentes: la de los individuos específicos que orienten su vida de acuerdo a la finalidad de la vida política; la de las colectividades concretas que posean usos, costumbres, leyes e instituciones cuya finalidad sea la obtención de la antedicha vida buena y feliz; o, simultáneamente, a las colectividades con vida política y a los diferentes individuos que las integran, delimitando entonces una doble dimensión individual y colectiva.

<sup>17</sup> Hemos destacado el término “esencialmente” para recalcar con esto el rasgo específico por medio del cual es correcto denominar “política” a una forma de vida social: la organización orientada por la búsqueda y realización continuas de la felicidad individual y colectiva del conjunto de sus integrantes. Por lo tanto, a diferencia de otras formas de organización tendientes a la realización de fines específicos distintos a éste (como sería, por ejemplo, la sociedad concebida por Weber como una relación social fundada en la mera vinculación racional de intereses individuales [cfr. Weber, 2012, p. 33 y ss.] o la sociedad “autorregulada” de Adam Smith –concebida como un conjunto de intereses privados “razonados” y divergentes que por mediación de la fantástica “mano invisible de la providencia” producen, al perseguir su propio interés, el bienestar del conjunto de las colectividades–), la finalidad fundamental de las formas de vida política, y por consiguiente de las

Ahora bien, dadas las dos características expuestas en el párrafo anterior, cabe preguntarse dos cuestiones que son imprescindibles para lograr una adecuada delimitación de la política como forma de vida: ¿bajo qué criterio puede determinarse en qué consiste el bien común y la felicidad de los pueblos y los individuos (siendo esta la finalidad de la forma de vida que hemos caracterizado como política)? Y, ¿cómo se pone en ejecución dicha finalidad sobre las sociedades y los individuos que las integran? Lo cual, como veremos a continuación, entraña no poca importancia para nuestras pesquisas, pues a través de la resolución de ambas interrogantes precisaremos el objeto de estudio y el campo de aplicación de la política.

Así, cuando atendemos al modo en que puede determinarse en qué consiste la felicidad de los individuos y los pueblos, es posible afirmar que ésta no consiste en otra cosa que en el pleno desarrollo de las capacidades y facultades de los hombres y mujeres en consonancia con la naturaleza humana<sup>18</sup>. En cambio, es posible definir el bien común como un producto comunitario que es obtenido por dos factores que deben presentarse de manera simultánea: la integración armónica de una comunidad de partes sociales bajo la guía de un gobierno en común (*vid. infra*, 1.5 Gobierno); y que dicho gobierno sea ejercido para beneficio esencial de las distintas partes sociales que integren dicha colectividad. Por lo tanto, al unir ambas condiciones podemos delimitar al bien común como el resultado de la existencia de

---

relaciones sociales tendidas dentro de éstas, consiste en la obtención del bien común para cada uno de sus integrantes y, por lo tanto, para la sociedad en su conjunto, siendo esta la meta principal con miras a la cual se encuentran organizadas todas sus actividades y ordenamientos jurídicos, institucionales y sociales, a diferencia del resto de formas de organización humana.

<sup>18</sup> Aristóteles (2011) definió a la felicidad precisamente como “el ejercicio de la virtud a lo largo de toda una vida” (p. 206). Por lo tanto, su definición de la felicidad contiene dos condiciones básicas: 1) que los individuos posean un modo específico de ser, a saber, el correspondiente al hombre y la mujer virtuosos (definible como una disposición ética que determina el modo en que un individuo experimenta los placeres y dolores y ejecuta sus acciones, encontrándose ambas modalidades caracterizadas por ser el justo medio entre el exceso y el defecto en las pasiones [esto es, en la experimentación de los dolores y placeres] y en la realización de las acciones [Aristóteles, 2007b, pp. 49-51]), y 2) que dicho modo de ser sea ininterrumpidamente practicado por los individuos a lo largo de toda su vida. Por lo tanto, cuando consideramos que la virtud puede ser delimitada como el único modo de ser que permite la plena realización de las facultades y capacidades contenidas en la naturaleza humana (“la virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función” [Aristóteles, 2007b, pp. 51]), la doble implicación entre ejercicio de la virtud y felicidad permite que sea lícito afirmar, tal y como hemos hecho en nuestro texto, que la felicidad no es otra cosa que el pleno desarrollo de las capacidades y facultades de los hombres y mujeres de acuerdo con la propia naturaleza humana, pues en eso estriba el ejercicio de la virtud durante toda una vida y, por consecuencia, la felicidad de los seres humanos.

un gobierno ejercido para el beneficio común de cada una de las partes sociales de una colectividad, lo cual será expresado socialmente por la existencia de un conjunto de leyes, instituciones, usos y costumbres tendientes a la organización de una vida comunitaria en que los diversos integrantes de una colectividad tengan como finalidad esencial la obtención del beneficio de su comunidad y no únicamente la satisfacción de sus intereses particulares.

Ahora bien, para responder a la cuestión concerniente a cómo se ejecuta la finalidad específica de la vida política sobre individuos y sociedades concretas, es del todo necesario que primero abordemos uno de los rasgos más importantes de la teoría política aristotélico-platónica: la relación tendida entre los individuos y las colectividades.

La teoría aristotélico-platónica presenta como característica esencial dos puntos importantes: una estrecha vinculación entre la forma de vida de los individuos y la forma de vida colectiva en que éstos se encuentran integrados; y el condicionamiento de la existencia de política a la presencia de una cualidad específica, es decir, que únicamente es una forma de vida política aquella que tenga como finalidad esencial la obtención del bien común y la felicidad de los pueblos. Por lo tanto, al enlazar ambas características surge uno de los aspectos clave de la teoría política aristotélico-platónica: una doble implicación entre forma de vida colectiva y forma de vida individual, esto es, que las cualidades y características específicas de cada forma de vida colectiva se encuentran inherentemente vinculadas con las cualidades y características esenciales de la generalidad de individuos que la componen y, especialmente, con la forma de vida de los ocupantes de las máximas magistraturas<sup>19</sup> en que se distribuye el poder soberano de cada sociedad.

Así, bajo esta perspectiva teórica todos los usos, costumbres, instituciones, leyes, actividades productivas y, en fin, cada momento en el devenir cultural de los pueblos, se encuentran determinados por el modo de vida de los individuos que integran cada colectividad en un momento determinado y, especialmente, por el

---

<sup>19</sup> Con el término “magistratura” hacemos referencia a los cargos que cuentan con capacidad para deliberar, decidir y ordenar los asuntos públicos de una colectividad determinada.



carácter de los hombres y mujeres que ocupan los más altos cargos y posiciones jerárquicas dentro de cada colectividad<sup>20</sup>. Adicionalmente, desarrollando más este razonamiento podemos llegar a cuatro interesantes implicaciones: 1) el conjunto de individuos que propician el establecimiento de un determinado modo de vida colectivo imprime su carácter en los usos, costumbres, leyes e instituciones que ordenarán en lo sucesivo una colectividad; 2) estos usos, costumbres, leyes e instituciones modelarán la forma de vida sostenida por el resto de partes sociales que integren dicha colectividad<sup>21</sup>; 3) por lo tanto, toda mudanza en el carácter de los ocupantes de las máximas magistraturas acarreará una modificación de las leyes y costumbres que regulan la forma de vida colectiva sostenida por cada sociedad y, viceversa, toda transformación de la forma de vida colectiva implicará una modificación de las formas de vida individuales de sus integrantes y, sobre todo, de los ocupantes de sus máximas magistraturas, y 4) el descenso de una forma de vida colectiva implicará necesariamente el ascenso de una nueva clase de

---

<sup>20</sup> Como veremos en los siguientes apartados, esta doble implicación entre forma de vida individual y colectiva no es enteramente recíproca y simétrica, pues si en cada sociedad existiera únicamente un tipo de vida idénticamente compartido por cada individuo y la colectividad en su conjunto, sería del todo imposible explicar las distintas mudanzas y revoluciones que los pueblos experimentan a lo largo de su historia. De esta manera, es necesario considerar dos cosas: 1) según adelantábamos en nuestra introducción, partimos del supuesto de que existen seis partes sociales correspondientes a las seis formas de vida individual y colectiva de los seres humanos (*vid. infra.* segunda parte dedicada enteramente a las formas de gobierno y desgobierno) y 2) la forma de transmisión del carácter de los ocupantes de las máximas magistraturas hacia el resto de la población implica una cierta relación de mimesis, implicando esto que la forma de vida de dichos ocupantes es imitada, de acuerdo a las posibilidades reales de cada tipo de vida individual, por el resto de partes sociales que integran una colectividad determinada (a través de las leyes, instituciones, usos y costumbres que éstos implantan en la sociedad). Derivándose de esto que las revoluciones y mudanzas de las formas de vida colectiva de los pueblos son originadas por tres condiciones complementarias (considerando únicamente a las colectividades en abstracto, esto es, no considerando las causas exteriores de revolución y mudanza –guerras, desastres naturales, etcétera-): las transformaciones experimentadas en el carácter de los ocupantes de las máximas magistraturas como resultado del paso del tiempo y la sucesión de generaciones humanas; el crecimiento, o disminución, desproporcionada de algunas de las partes sociales que constituyen una sociedad concreta; y, finalmente, el surgimiento de sediciones y antagonismos lo suficientemente intensos como para propiciar la mudanza de un régimen en otro.

Adicionalmente, es necesario precisar qué entendemos por carácter, dada la importancia que dicho término entraña para la teoría y ciencia política. Así, en un primer acercamiento, por carácter entendemos el conjunto de costumbres con que un individuo, o colectividad, organiza su vida, siendo entonces el carácter el resultado del arraigo duradero de costumbres, individuales o sociales, sobre un sujeto determinado. Por consiguiente, si consideramos que las costumbres pueden ser delimitadas como los modos específicos en que habitualmente nos conducimos frente a cada uno de los distintos placeres y dolores que experimentamos, entonces es posible definir al carácter como la estable y duradera disposición que determina el modo en que los individuos y las colectividades se comportan frente a la totalidad de los placeres y dolores humanos.

<sup>21</sup> Evidentemente no excluyendo de esta correspondencia el trascendental papel jugado por las particulares circunstancias histórico-sociales de los pueblos (historia, tradiciones y características político-sociales contingentes en que se desenvuelve cada colectividad concreta).

individuos cuya forma de vida individual sea diferente a la anteriormente sostenida (lo cual se verá reflejado en los usos, costumbres, leyes e instituciones que éstos introducirán como parte de la nueva ordenación social).

Esta doble implicación entre la forma de vida individual de los ocupantes de las máximas magistraturas y la forma de vida colectiva de una sociedad ha sido inmejorablemente expuesta por el divino Platón en su insigne obra *República*:

¿Sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás? [...] Por lo tanto, si las clases de estados son cinco también han de ser cinco las modalidades de las almas de los individuos. (2007d, p. 385).

Por lo tanto, cuando al comienzo del presente apartado hemos afirmado que la política es una forma de vida individual y colectiva sólo hemos resaltado con esto la condición existente para la consolidación de toda forma de vida política colectiva, esto es, que los individuos que integren las máximas magistraturas de una colectividad posean con antelación, en su esfera individual, la forma de vida específica que pretenden fundar en una colectividad. Implicando esto que la condición específica para que exista una forma de vida política en una sociedad es, paradójicamente, que los individuos que ocupen sus máximas magistraturas cuenten con una forma de vida individual que pueda ser catalogada como política<sup>22</sup>. Ahora bien, respecto a la cuestión concerniente a cuál es el objeto de estudio y el campo de aplicación de la política, en este punto del ensayo nos encontramos facultados para precisar ambas cuestiones, respondiendo con esto a la pregunta fundamental sobre cómo ejecuta la política su finalidad esencial sobre los individuos y las colectividades.

---

<sup>22</sup> Respecto al contenido de esta afirmación, la vida política en su dimensión individual es del todo semejante a la vida política en su dimensión colectiva, por lo que es posible definir a la vida política individual como aquella en que las distintas actividades emprendidas por un individuo concreto tienen como objetivo esencial la obtención del bienestar y la felicidad de los distintos integrantes de sus relaciones sociales (de manera análoga, aunque en una escala menor, a como la vida política colectiva busca el bien común y la felicidad de un pueblo en su totalidad).

Si volvemos a considerar nuestra caracterización de la vida política como una condición, individual y colectiva, que tiene como propósito la delimitación de un ordenamiento colectivo capaz de obtener el bien común y la felicidad de los individuos y los pueblos, entonces la política necesariamente deberá tener como objeto de estudio las causas y elementos que permiten que los individuos y las sociedades alcancen una forma de vida política (incluyendo esto, necesariamente, la investigación de aquellas condiciones que impiden conseguir una vida política); y, consecuentemente, el campo de aplicación de la política comprende al conjunto de individuos y sociedades concretas sobre los que se pongan en ejecución, de manera práctica, los saberes teóricos de la política (ya que la finalidad de la investigación científica no puede ser otra que el que los individuos y pueblos efectivamente alcancen una forma de vida política).

De esta manera, atendiendo a su objeto de estudio y campo de aplicación, una definición complementaria de qué es la política sería la siguiente: la política es la ciencia y arte maestro que prescribe, diagnostica y pone en ejecución aquello que es adecuado para que los individuos y los pueblos alcancen el bien común y la felicidad<sup>23</sup>. Ahora bien, formulada nuestra definición complementaria anterior, consideramos necesario detallar con mayor extensión por qué hemos afirmado que la política es una ciencia; por qué hemos sostenido que también es un arte y, por último, por qué es catalogada, dentro de la teoría aristotélica, como la única “ciencia y arte maestro” (Aristóteles, *Política*, I, 1094a27).

En cuanto a su calidad de ciencia<sup>24</sup>, la política adquiere este rango debido a que sus saberes parten del estudio riguroso de una inmensa cantidad de individuos y

---

<sup>23</sup> Es decir, para que alcancen una forma de vida política.

<sup>24</sup> Evidentemente por ciencia no estamos haciendo referencia al específico concepto moderno de ciencia en el cual la experimentación objetiva, reproductibilidad permanente de los resultados experimentales y existencia de demostraciones rigurosas y matematizables, juegan un papel fundamental para la validación social de una investigación como “científica”. Preciado lo anterior, calificamos a la política como científica precisamente porque las investigaciones de los sabios que fundaron a la política en Occidente alcanzó el más alto grado de exactitud posible para los estudios humanos: la determinación de un sistema riguroso de principios y categorías generales capaces de estudiar a los individuos y sociedades concretas sin importar su latitud o circunstancias históricas particulares. Debido a esto, el que no haya demostraciones matemáticas rigurosas, ni leyes semejantes a las de las ciencias naturales, no merma en nada la calidad científica de la política, sino que por el contrario, como las investigaciones de la política son realizadas sobre el muy cambiante y dispar mundo de los asuntos humanos, el grado de exactitud máximo de ésta corresponde, como ya habíamos afirmado, a la generación de principios generales a partir de la investigación rigurosa de casos particulares históricamente determinados:

colectividades concretas, permitiendo esta exhaustiva investigación empírica<sup>25</sup> la consolidación de un conjunto de saberes sistematizados acerca de qué es adecuado, e inadecuado, para obtener la felicidad individual y colectiva; cuál es el principio, usos, costumbres y características específicas de cada una de las formas de vida individual y colectiva de los pueblos; cuáles son las causas de mudanza y revolución generales de las formas de vida colectiva y cuáles las particulares de cada forma de gobierno; cuáles son los principios generales de conservación de cada forma de gobierno y desgobierno; cómo se organizan los regímenes de acuerdo a la distribución de las partes sociales y sus magistraturas; cómo debe examinarse un régimen particular; etcétera.

Por otra parte, hemos afirmado que la política no sólo es una ciencia sino que simultáneamente es un arte<sup>26</sup>, lo cual resulta evidente al considerar que el propósito mismo de la constitución del cuerpo de saberes científicos de la política consiste en la delineación de los principios generales que al ser aplicados sobre individuos y colectividades concretas (considerando sus circunstancias históricas y sociales particulares) posibiliten la génesis de formas de vida política comunitarias e

---

“Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a conclusiones del mismo género” (Aristóteles, 1992, p. 4). Rematando el sabio estagirita, unas líneas adelante, con las siguientes palabras que parecen zanjar el asunto relacionado con problemática contemporánea acerca de la “cientificidad” de la Ciencia Política –rescatando la condición científica de la política–: “Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto” (Aristóteles, 1992, p. 4).

<sup>25</sup> Sobre la inmensa cantidad de datos empíricos sobre los cuales basaron sus investigaciones los sabios de la antigüedad, y especialmente Platón y Aristóteles, Marcos (2012) destaca que la insigne obra *Política* utilizó como fundamento empírico las monografías de 158 vidas de pueblos, por lo que si extrapolamos que la única monografía que llegó hasta nosotros contenía una pormenorizada crónica de mil años de historia del pueblo ateniense, el soporte de datos empíricos con que Aristóteles fundó sus investigaciones políticas verdaderamente resulta del todo sorprendente, no existiendo en la historia conocida otro caso de investigación política que se encuentre fundada en datos empíricos tan extensos (pp. 51-53).

<sup>26</sup> Por arte entendemos, siguiendo a Aristóteles (2007b), “un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera” (p. 128). Por lo tanto, cuando decimos que la política es un arte hacemos referencia al conjunto de principios generales que permiten que un individuo específico adquiera la capacidad de producir algo que antes no existía y que, por tanto, no es originado por necesidad ni del mismo modo en todas las ocasiones: la consolidación de formas de vida política individual y colectiva. Así, la política es un arte en cuanto que tiene como finalidad la producción específica de algo (vida política) que puede darse de múltiples maneras (existen diversos modos de vida colectiva) y que depende específicamente de que el productor (el artista de la política) cuente con la capacidad de ejecutar adecuadamente un conjunto de principios generales (ciencia política) sobre objetos particulares (individuos y colectividades concretas).

individuales<sup>27</sup>. Por consiguiente, la calidad artística de la política es una consecuencia de la finalidad eminentemente práctica que ésta persigue, siendo del todo imposible separar los saberes políticos (dimensión científica de la política) de su ejecución práctica (dimensión artística)<sup>28</sup> y, como consecuencia de esto, imposibilitando la separación de la ciencia y el arte políticos.

Por último, hemos afirmado, siguiendo a Aristóteles (2007b, pp. 21-22), que la política es “el arte y ciencia maestro” porque el fin que persigue es en todo superior al del resto de ciencias y artes humanas, ya que únicamente la política posee como finalidad esencial la obtención de la felicidad de los pueblos en su totalidad, mientras que las demás ciencias y artes persiguen fines particulares que al ser comparados con el fin de la política resultan menos completos y deseables por sí mismos<sup>29</sup>. Por consecuencia, la política alcanza el rango de ciencia y arte maestro debido a que cuando ésta reina en las sociedades humanas todas las demás actividades, ciencias y artes se encuentran subordinadas a la obtención del bien común y la felicidad, esto es, por el máximo fin de la política:

En efecto, ella [la política] es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno [de los ciudadanos] y hasta qué extremo. Vemos, además, que las cualidades más estimadas le están

---

<sup>27</sup> Estableciéndose con esto la dimensión artística de la política: “todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido” (Aristóteles, 2007b, p. 129).

<sup>28</sup> Realizada por individuos concretos sobre tres objetos complementarios: ellos mismos (aplicación reflexiva que permite la adquisición de una forma de vida política individual); el conjunto de individuos que integran sus relaciones sociales (ejercicio de la vida política individual), o sobre un pueblo en su totalidad (delimitando la esfera de la vida política colectiva).

<sup>29</sup> Consideremos, por ejemplo, las siguientes ciencias y artes altamente valoradas en las sociedades contemporáneas: la tan laudada economía, cuya finalidad corresponde a la producción e incremento de la riqueza material, por cuya obtención ha delimitado sus prácticas, conocimientos, actividades y obras, implicando esto que su campo disciplinar es incapaz, por sí mismo, de proporcionar la felicidad de los pueblos, puesto que su propia finalidad se encuentra limitada, en el mejor de los casos, a lograr el progreso material de las colectividades; la medicina, y las diversas ramas médicas, que concentran su ciencia y su labor en la obtención de la salud cuando se presenta una enfermedad o, por el contrario, en evitar el surgimiento de la enfermedad cuando se goza de salud (no bastando esto para la felicidad de los hombres); y las ciencias administrativas, cuya meta consiste en el acrecentamiento y conservación de aquellos objetos y entidades puestos bajo su cuidado. De esta manera, observando nuevamente los fines producidos por cada una de las ciencias y actividades contempladas en nuestro ejemplo, podemos constatar que la felicidad, en cuanto aspiración universal y más deseada por los seres humanos, representa un fin más acabado, completo y deseable por sí mismo que los fines considerados en nuestros ejemplos, pues ésta supone al mismo tiempo, no agotándose con ello, la posesión de salud, la ausencia de necesidades materiales y la adecuada administración de los distintos medios de vida de los individuos y los pueblos.

subordinadas, como la estrategia, la economía y la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre (Aristóteles, 2007b, p. 22).

De esta manera, todo intento de realización de la felicidad de una comunidad deberá ser dirigido desde esta ciencia y arte supremo, el cual dicta para las comunidades: qué ciencias y artes son adecuadas y hasta qué grado es correcto su cultivo; cuáles hábitos y costumbres deben cultivarse por los integrantes de una colectividad con miras a la obtención, o conservación, de la vida política comunitaria; qué leyes e instituciones son adecuadas para la felicidad de un pueblo determinado; cuáles actividades productivas y qué régimen de vida debe ser adoptado por una colectividad concreta; y, en fin, qué forma de vida debe llevar un pueblo que aspire verdaderamente a la felicidad de acuerdo con sus posibilidades reales y en concordancia con sus características histórico-sociales particulares.

Por consiguiente, respecto a la cuestión concerniente a qué tipos de individuos pueden cultivar una ciencia y arte tan magnífico como la política, en este momento de la exposición juzgamos necesario precisar con mayor rigor cuáles son las condiciones necesarias para ser un adecuado aprendiz de política y, una vez precisado esto, determinar finalmente quiénes pueden ser nombrados de manera correcta hombres y mujeres “políticos”. Por este motivo, dedicaremos la segunda mitad del presente apartado a la exposición de tres puntos sobre los cuales articularemos las últimas precisiones acerca de en qué consiste ser político y, como consecuencia de esto, a quién puede darse dicho nombre de manera correcta y verdadera:

- I. el origen histórico de la política (permitiéndonos esto situar el modelo básico sobre el que se funda en occidente la política, el quehacer político y la propia calificación de “político”);
- II. las características imprescindibles con que deben contar los individuos para ser buenos aprendices de política (aclarando con esto qué condición específica poseen los hombres y mujeres que efectivamente son políticos), y
- III. a qué hombres y mujeres es lícito llamar políticos en sentido verdadero.

Por lo tanto, según el orden lógico previamente trazado, comenzaremos con nuestra breve exposición del origen histórico de la política en Occidente.

Atendiendo a la evidencia antropológica de las primeras formas de organización gregaria registradas para la especie humana, podemos observar que la tendencia prehistórica de nuestra especie partió desde una especie de comunismo sexual sostenido entre los hombres y mujeres prehistóricos, hasta la instauración, al menos en casi todos los pueblos de Occidente, de vínculos monogámicos duraderos entre un hombre y una mujer específicos (mediados por un complejo y dilatado proceso histórico de transformaciones sociales, regresiones, avances y, por último, un lento afianzamiento de los vínculos monogámicos a través de la costumbre y el paso de los siglos<sup>30</sup>). Entonces, siguiendo a Platón (2007a, pp. 299-302) y Aristóteles (2007c, pp. 28-29), situaremos los orígenes mismos de la política con el surgimiento de los primeros vínculos permanentes de asociación monogámica entre el hombre y la mujer, los cuales delimitarán a la primera y más básica forma de organización comunal entre los seres humanos, esto es, la casa familiar (en griego *oikía*<sup>31</sup>); definida por Aristóteles como “la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día” (2007c, p. 29).

Antes de avanzar a la siguiente forma de organización primigenia, detallaremos brevemente las tres principales diferencias presentes entre el concepto de casa familiar de los antiguos y nuestra definición moderna de “casa”<sup>32</sup>: 1) las “casas familiares” de los antiguos abarcaban un mayor número de integrantes que los que actualmente incluiríamos dentro de nuestra concepción moderna de casa, ya que surgieron como formas de organización dispuestas para satisfacer las necesidades diarias de abastecimiento y supervivencia de sus ocupantes; 2) como consecuencia del punto anterior, las casas familiares se encontraban compuestas como un micro universo delimitado por una pareja de padres, sus hijos y el conjunto de servidores

---

<sup>30</sup> Como sugieren las investigaciones emprendidas por Darwin, Morgan y Engels.

<sup>31</sup> Término que generalmente es traducido como “casa” o, incluso, “familia”. Sin embargo, según expondremos en el siguiente párrafo, el concepto griego de *oikía* abarcaba ambas traducciones, de ahí que hayamos decidido anotar la traducción híbrida de “casa familiar”.

<sup>32</sup> Es importante recalcar que bajo el entrecomillado nombre de “casa” hemos incluido también el moderno concepto de núcleo familiar –resumible como la unión, mono o biparental, de los padres con sus hijos-, pues de otra manera sólo estaríamos nombrando, de manera genérica, una mera edificación material cuya función consiste en proteger a sus habitantes de las asperezas del clima y demás peligros exteriores.

domésticos, animales de carga y posesiones materiales indispensables para llevar a buen puerto la satisfacción de las necesidades diarias de sus integrantes, y 3) las relaciones tendidas al interior de cada casa familiar presentaban una rígida estructura jerárquica, siendo el padre de cada casa familiar el individuo que ejercía las funciones de legislador, pontífice del culto familiar, protector, benefactor y rector de las relaciones conyugales, filiales y domésticas extendidas al interior de cada antigua casa familiar, derivándose de esto que la función principal de los padres de las casas familiares consistía en la promoción de la felicidad y el bienestar de cada uno de los integrantes de este pequeño universo familiar.

Posteriormente, el siguiente nivel de organización primigenia fue perfilándose a través de las relaciones de convivencia sostenidas entre las distintas casas familiares cuyos integrantes poseían vínculos de parentesco a través de un ascendiente paterno en común, delimitando entonces una unidad de relaciones en que la pertenencia a un mismo linaje parental fue el rasgo distintivo<sup>33</sup>. De esta manera, cuando los antiguos necesitaron delimitar una estructura jerárquica para estas primeras comunidades fundadas en el parentesco de sus miembros, denominadas por Aristóteles como “aldeas” (2007c, p. 29)<sup>34</sup>, no es en nada sorprendente que buscasen dar continuidad a la figura preexistente de los padres de las casas familiares, siendo este el motivo por el que asignaron el mando supremo de cada aldea al individuo de mayor edad, el cual en virtud de esta elección se transformaba en el padre de la aldea o, lo que es lo mismo, en el padre de cada uno de los padres de las casas familiares que la componían<sup>35</sup>, implicando esto una

---

<sup>33</sup> Siendo estas unidades de casas familiares emparentadas entre sí el germen de lo que posteriormente los antiguos romanos y griegos denominarán, respectivamente, *gens* y *genos* (γένος) (Coulanges, 1971, pp. 69-78).

<sup>34</sup> El término griego, generalmente traducido al castellano como aldea, o incluso villa, es *apoikía*, el cual podría traducirse de manera literal como “colonia familiar”, puesto que en sentido estricto fue concebido como un asentamiento extendido fuera de los confines de la propia casa familiar (a través de las relaciones sostenidas por los distintos individuos pertenecientes a un mismo linaje). Parece confirmar esto el modo en que Aristóteles concibe a la casa familiar (*oikía*) como una comunidad constituida para la satisfacción de las necesidades de la vida cotidiana, mientras que la aldea (*apoikía*) lo es respecto a la satisfacción de “las necesidades no cotidianas” (2007b, p. 29); siendo entonces concebida la aldea como una extensión de la vida comunitaria irradiada desde cada una de las casas familiares (la cual alcanza en la aldea una dimensión completamente nueva mediante las diversas relaciones de sociabilización, apoyo mutuo, solidaridad y culto común que delimita esta unidad de vínculos consanguíneos).

<sup>35</sup> Sobre este punto es importante recalcar que de acuerdo a lo expuesto por Fustel de Coulanges (1971) el término padre fue utilizado por los antiguos griegos y romanos para resaltar la dignidad de un individuo, masculino, que al no depender de alguien podía ejercer su autoridad sobre una familia o un espacio determinado.



completa asimilación de las funciones que los padres de las casas familiares adoptaron en su microuniverso, puesto que estos padres de las aldeas debían velar por la felicidad y la armonía de cada uno de los integrantes de la estructura de vínculos consanguíneos delimitados por cada aldea.

Por último, cuando de los vínculos entre las aldeas emanó una forma de organización mayor, la *pólis*<sup>36</sup> de los antiguos griegos, tampoco es motivo de extrañeza que en las primeras *póleis*<sup>37</sup> se establecieran al principio monarquías<sup>38</sup>, pues mediante el mando unipersonal de un individuo los antiguos preservaron y dieron continuidad a la arcaica institución de los padres bienhechores previamente delimitados por las aldeas y las casas familiares<sup>39</sup>.

---

Por lo cual, en la antigüedad el término “padre” (con raíz indoeuropea *ph₂tér* [Vaan, 2008, p. 450], de donde el *pater* latino y griego [πατήρ], así como el *pítar* sánscrito), se halló asociado a la dignidad y honorabilidad que dicha condición de independencia otorgaba a un individuo masculino específico, hallándose desligado del hecho de que un varón hubiese engendrado, o no, un hijo (pp. 61-62).

<sup>36</sup> Dentro del pensamiento aristotélico la *pólis* adquiere una naturaleza *sui generis* respecto de las formas de organización colectiva que le preceden históricamente, encontrándose definida como “la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, es decir, en nuestro concepto, para una vida bella y feliz”. (Aristóteles, 1963, p. 83), añadiendo en la siguiente línea que dicha “comunidad política tiene por causa [...] la práctica de buenas acciones y no simplemente la convivencia” (Aristóteles, 1963, p. 83). Por lo tanto, mientras la casa familiar y la aldea surgen como medios de satisfacción de las necesidades de supervivencia y conservación de la vida humana, únicamente la *pólis* logra trascender dichas necesidades, incorporando una calidad distinta a la vida colectiva: la vida sostenida con miras a la vida feliz y no a la mera supervivencia. Por lo tanto, es posible concluir que más allá de las características históricas con que pueden delimitarse las ciudades de la antigua Grecia (estructura social con marcado carácter agrícola, surgida por allá del siglo VIII a. n. e. y conformada como una unidad compuesta por un núcleo urbano –generalmente amurallado y con una citadela en el centro– y los territorios de cultivo circundantes), únicamente puede considerarse que existe una verdadera *pólis* donde la finalidad esencial por la que se mantiene una forma de vida colectiva sea la obtención de una vida feliz, siendo ésta la cualificación por medio de la cual podemos distinguir a la *pólis* aristotélica, y la forma de vida que ésta delimita, del resto de asociaciones colectivas mantenidas con base a vínculos geográficos o culturales en común (territorio, lengua o historia), alianzas militares y comerciales, o, en general, respecto a cualquier forma de vida colectiva sostenida con una finalidad distinta a la obtención de la vida buena (como serían las asociaciones de individuos sostenidas con mira a la seguridad de sus integrantes y sus posesiones materiales, la producción económica o la mera continuidad biológica de una colectividad).

<sup>37</sup> Mediante la transliteración de *póleis*, no hacemos otra cosa que anotar, en su forma griega, el plural de *pólis*.

<sup>38</sup> De *monos*, uno; y *arjé*, principio o gobierno. Por lo que el término monarquía designa al mando unipersonal que ejerce un solo individuo sobre el resto.

<sup>39</sup> En sentido estricto, este mando unipersonal de las primeras *póleis* no es predicado sobre cualquier tipo de monarca, sino únicamente sobre aquel que ejerza un gobierno monárquico de naturaleza real, designando entonces solamente al monarca que es capaz de gobernar su ciudad del mismo modo en que un verdadero padre promueve permanentemente la felicidad de su familia (para una mayor profundización de este punto *vid. infra*. “2.1 Realeza”). Bajo este tenor, Marcos (2010b) recalca que la relación inherente entre la figura de los padres y los primeros reyes de las ciudades griegas condicionó incluso el nombre dado a los reyes fundacionales de estas primeras *póleis*, los cuales fueron llamados “*basiléutatos*, superlativo que significa el más padre de todos los padres, o en una fórmula abreviada, el padre mayestático” (p. 1456); lo cual coincide con Coulanges (1971), el cual precisa que en la antigüedad el término “padre” era un sinónimo de *rex*, *anax* y *basileus*, nombres con que los antiguos griegos y romanos designaron a los monarcas, e incluso, a los dioses (p. 62).

Por lo tanto, una vez abordadas las tres formas de organización anteriormente descritas, la casa familiar, la aldea y la *pólis*, así como el proceso histórico de delimitación de agrupaciones mayores desde las primigenias casas familiares (resumible como un proceso, denominado sinecismo, de congregación de distintos asentamientos humanos, las aldeas, en una organización de mayores dimensiones [la *pólis*]), podemos resaltar dos importantes características compartidas en común por las casas familiares, las aldeas y las *póleis*: 1) el modelo de mando adoptado en cada uno de los distintos niveles de organización comunitaria fue el paternal, pues a través de la primitiva casa familiar (*oikía*) fue delineada la figura y tipo de mando de las aldeas y las *póleis* y 2) salvo por la extensión de sus encargos, y la magnitud de los bienes alcanzados<sup>40</sup>, las tres clases de “padres” comparten una finalidad en común, esto es, la promoción permanente de la felicidad, el bien común y la conservación de la armonía de las unidades relaciones que presiden (independientemente de si se tratan de padres de familia, padres de aldeas o padres de una *pólis* en su totalidad<sup>41</sup>).

De esta manera, si comparamos la función perseguida por estos primeros padres históricos con la finalidad esencial de la vida política, es posible afirmar que el germen mismo de la ciencia y arte políticos se encuentra en el papel desempeñado por estos primeros padres bienhechores de las casas familiares, las aldeas y las primeras *póleis* griegas, los cuales al promover permanentemente el bien común y la felicidad de los individuos que estuvieron bajo su cuidado constituyeron el modelo sobre el cual los antiguos sabios de Occidente, y especialmente la dupla de sabios Platón y Aristóteles, constituirían el cuerpo de conocimientos que componen al arte y ciencia maestro de la política (sobre la posición que adoptamos en el presente

---

<sup>40</sup> Siendo un bien mayor propiciar la felicidad y el bien común para una comunidad en su conjunto que para una aldea o una casa familiar.

<sup>41</sup> Es importante recalcar nuevamente que con el término padre no se limitaban los antiguos a nombrar a los varones que habían engendrado algún hijo, sino que, por el contrario, destacaban una cualificación individual que permitía que determinados sujetos fueran capaces de ordenar una familia, una aldea o una *pólis* de acuerdo a aquellos elementos que la hiciesen prosperar y alcanzar la felicidad. Cabe aclarar que en nuestro ensayo sostenemos que aunque históricamente este papel fue predominantemente realizado por individuos masculinos, la condición de padre no se encuentra conceptualizada en nuestro ensayo como algo atribuible de manera exclusiva a algún género biológico, ya que, como expondremos a continuación, en nuestro texto utilizamos el título de “padre” para nombrar a los hombres y mujeres que cuenten con una forma de vida política y, que por tanto, son capaces de ser causa del crecimiento y la felicidad de los demás seres humanos.

texto respecto al término “padre”, *vid.* nota al pie 41 y 42). De esta manera, si bien el origen de la política puede ser situado históricamente con el advenimiento de los primeros padres de Occidente y con el surgimiento de las primigenias formas de vida colectiva que ellos delimitaron, dicho modelo fue capaz de trascender el espacio histórico-social en que desempeñaron sus funciones estos primeros padres históricos, para lograr, mediante las investigaciones y sistematizaciones realizadas por los sabios, consolidar una ciencia y arte capaz de abordar cualquier tipo de relación humana en virtud de la forma de vida sostenida por los individuos y los pueblos.

Por lo tanto, si bien la política encuentra su origen y modelo en los padres históricos de cada casa familiar, es hasta el espacio delimitado por la *pólis* donde esta noble ciencia y arte despliega por primera vez sus áureas y benéficas alas hacia la consecución de un bien sin parangón a los alcanzados en las formas de organización anteriores: la felicidad de cada uno de los integrantes de una comunidad en su totalidad. Permitiendo esto la delimitación de la política como el máximo bien de los seres humanos:

Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es mucho más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades (Aristóteles, 2007c, p. 22).

De esta manera, debido a la magna obra que la política realiza sobre el conjunto de los pueblos e individuos, todo aprendiz de política deberá encontrarse plenamente facultado para asimilar adecuadamente los excelsos saberes que constituyen a la ciencia política y, simultáneamente, deberá ser capaz de poner en ejecución lo aprendido. Por lo tanto, puesto que para ser un adecuado aprendiz de política es necesario hallarse bien dispuesto para aprender y poner correctamente en ejecución lo aprendido, todo buen discípulo de la noble ciencia y arte políticos deberá contar con costumbres y hábitos excelentes, siendo este el único prerrequisito para ser un excelente aprendiz de política:

[...] cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Y poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso (Aristóteles, 2007c, p. 23).

Concluyendo entonces el Estagirita (2007c) que “para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas, y, en suma, de la política, es menester que [todo aprendiz de política] haya sido bien conducido por sus costumbres” (p. 24), pues de otra manera el carácter científico y artístico que compone de manera indisociable a la política no encontrará ninguna realización práctica en las sociedades, destruyendo con ello el fin práctico de la política y, como consecuencia de esto, a la política misma.

Por último, respecto a lo concerniente a quiénes deben ser nombrados verdaderamente hombres y mujeres políticos, tras lo que hemos expuesto hasta ahora no presenta ninguna dificultad hacer una distinción entre las mujeres y hombres políticos y el resto de individuos. Por lo tanto, la primera cosa a tomar en consideración es que únicamente son hombres y mujeres políticos aquellos individuos que cuentan con una forma de vida política; derivándose de esto que solamente los hombres y mujeres que sean plenamente capaces de adoptar frente a sus congéneres un papel equivalente al de los padres bienhechores de la antigüedad pueden, en sentido estricto y verdadero, ser nombrados políticos<sup>42</sup>.

Por consiguiente, puesto que la vida política implica al político y el político a la vida política, podemos concluir que únicamente habrá políticos donde encontremos la existencia de una vida política individual, familiar o nacional; y, en contrapartida,

---

<sup>42</sup> Aclarando nuevamente que al emplear este término en el presente trabajo no significamos por “padre” a ningún varón dotado de alguna cualidad especial en relación a su contraparte femenina, sino más bien estamos conceptualizando un conjunto de cualidades que al encontrarse presente en mujeres u hombres específicos permite la obtención de una forma de vida política, no encontrándose condicionada la calificación política de “padre” por la pertenencia a ningún género determinado biológica o culturalmente.

únicamente habrá vida política donde haya hombres y mujeres que orienten sus acciones esencialmente hacia la obtención del bienestar de los diversos integrantes de sus relaciones sociales, es decir, donde existan verdaderos políticos que ordenen su vida de acuerdo a la noble finalidad perseguida por la política. Desprendiéndose de esto que no todas las formas de organización de los pueblos son políticas, ni que en toda sociedad organizada es lícito hablar de política y, mucho menos, de hombres y mujeres políticos.

## 1.2 Autoridad

Cuando en la actualidad se hace referencia al vocablo “autoridad” invariablemente hallamos que dentro de sus muy distintas concepciones parece existir un rasgo en común aparentemente inseparable de ésta: cierta noción de superioridad atribuida a un individuo, o grupo de individuos, respecto de otros. Por lo tanto, en su aspecto más vago y general, y por lo tanto aún alejado del concepto específico de autoridad política, podemos afirmar que la “autoridad” generalmente es entendida como una valoración por medio de la cual distintos individuos atribuyen a otros la posesión de algún rasgo, propiedad o cualidad por medio de la cual son considerados superiores al resto de individuos contenidos en una relación social específica<sup>43</sup>.

Ahora bien, si en lugar de examinar los contenidos usualmente atribuidos al término de “autoridad” nos centramos en las funciones que cumple dicha palabra dentro del habla cotidiana, nuevamente encontraremos resultados análogos a la delimitación anterior, ya que de manera general puede constatarse que el vocablo de “autoridad” es comúnmente utilizado para designar a los sujetos que reciben mayor estimación que el resto de individuos inscritos dentro de una relación social determinada<sup>44</sup>. De

---

<sup>43</sup> Este primer sentido es hallado en las definiciones no especializadas de la autoridad recabadas por la Real Academia (2011): “Prestigio y crédito que se reconoce a una persona o institución por su legitimidad o por su calidad y competencia en alguna materia [...] Poder que gobierna o ejerce el mando, de hecho o de derecho” (s. p.).

<sup>44</sup> Existen numerosos ejemplos que permiten deducir el contenido del vocablo “autoridad” como una estimación social de superioridad atribuida a distintos individuos o grupos respecto de otros. Por ejemplo, cuando queremos enunciar que alguien es un destacado experto en su campo de especialización profesional decimos que éste es una “autoridad”, dando a entender con esto que el sujeto en cuestión posee facultades que lo hacen destacar respecto al resto de individuos que cuentan con la misma profesión; del mismo modo, generalmente englobamos

esta manera, en el nivel más bajo de aproximación coloquial a lo que es la autoridad, podríamos asumir que ésta es un tipo específico de estimación social por medio de la cual determinados individuos son reconocidos como superiores por algunos otros, fundándose dicho reconocimiento en que los individuos estimados como superiores poseen, de manera individual o grupal, un conjunto de propiedades y cualidades altamente valoradas por una sociedad determinada<sup>45</sup>.

Por otro lado, cuando examinamos el modo en que la autoridad es frecuentemente conceptualizada en el campo de las Ciencias Sociales, encontramos que ésta nuevamente es entendida como una estimación de superioridad social, sólo que a diferencia del vago nivel de precisión encontrado en el habla cotidiana, esta vez cada disciplina ha delimitado contenidos precisos acerca de en qué radica dicha superioridad y cuáles son sus rasgos y efectos sociales específicos. Así, Konty (2007) y Miller (1991), coinciden en ver a la autoridad como una ambivalente facultad, a mitad del camino entre un derecho y un poder, que permite que determinados individuos manden sobre otros, enfatizando, bajo esta perspectiva politológica y sociológica, que el principal efecto social de la “autoridad” es la creación de leyes e instituciones legítimas<sup>46</sup>; por otra parte, la psicología social concibe a la autoridad como un simple mecanismo de control formalmente otorgado a algunos individuos para que regulen las acciones, actitudes y creencias de otros (Tannenbaum, 2013, pp. 84-85; Martin y Hewstone, 2003); y por último, una tercera posición, más antropológica, sostiene que la autoridad no es sino un tipo de relación social específica por medio de la cual algunos individuos otorgan “autoridad”, entendida como “prestigio” (traducible socialmente como una posición jerárquica superior), a instituciones y roles sociales determinados (Skalnik, 1999, p. 173).

---

al conjunto de individuos que ocupan los distintos cargos públicos de una sociedad bajo el nombre común de “autoridades”, recalando con esto la superioridad jerárquica de dicho grupo respecto al resto de individuos que no cuentan con ningún cargo.

<sup>45</sup> Algunos ejemplos de dichas cualidades podrían ser: la posesión de capacidades específicas, físicas o intelectuales, que una sociedad valore como altamente deseables para sus individuos; la obtención de grandes logros dentro de alguna de las múltiples actividades desarrolladas en el seno de una sociedad y, especialmente, entre las más valoradas; la pertenencia a un linaje o grupo social privilegiado; la posesión de rasgos físicos o culturales altamente estimados por una sociedad; o cualquier otra cualidad o propiedad socialmente muy estimada en un momento histórico específico.

<sup>46</sup> Con la categoría de “legítimo” se hace referencia, de manera general, al consenso y aceptación social que permite que los poderes establecidos, y las leyes e instituciones que de éstos emanen, sean obedecidos de manera voluntaria por los integrantes de una sociedad.

Ahora bien, reexaminando las concepciones de autoridad que hemos presentado en el párrafo anterior, es posible encontrar un rasgo en común dentro de la pequeña selección de delimitaciones escogida, ya que en términos generales cada una de ellas denota una relación general de mando y obediencia cuyos rasgos particulares varían de una disciplina a otra. Por lo tanto, si tenemos en mente que el propósito del presente apartado consiste en la definición de la autoridad dentro de la Ciencia Política, comenzaremos abordando con mayor profundidad los modos en que el Derecho y la Sociología, y en esta última, específicamente Max Weber, han delimitado a la autoridad en sus respectivos campos, puesto que juzgamos que como estas dos vertientes son las que más han influido sobre las nociones de autoridad usualmente empleadas en la Ciencia Política, toda presentación de un concepto específico de autoridad política deberá partir de la exposición de ambas corrientes.

Entonces, atendiendo en primer lugar la posición adoptada desde el Derecho, hallaremos que para esta disciplina la existencia de autoridad en las sociedades se encuentra generalmente condicionada por la preexistencia de un orden jurídico vigente. Por consiguiente, desde la perspectiva jurídica únicamente existe autoridad en las colectividades en que se cumplen las siguientes condiciones: 1) la institucionalización de los poderes ha permitido el establecimiento de un orden jurídico capaz de determinar la distribución de los órganos e individuos facultados para mandar, así como los alcances del mandato y, en fin, el conjunto de obligaciones efectivas que condicionan las relaciones mando y obediencia en el interior de una sociedad, y 2) existe un reconocimiento formal de las relaciones de mando y obediencia formuladas por dicho orden jurídico en toda la sociedad<sup>47</sup>. Por lo tanto, es importante destacar que la autoridad, jurídicamente concebida, se

---

<sup>47</sup> Bajo este tenor, Mario Stoppino (1991) define jurídicamente a la autoridad como “una relación de poder establecido e institucionalizado en que los súbditos prestan *obediencia incondicional* [... Basándose dicha obediencia] únicamente en el *criterio formal* de la recepción de un mandato o de una señal proveniente de una cierta fuente” (p. 118. El resaltado es mío). Destacándose entonces dos componentes inherentemente ligados a la conceptualización jurídica de la autoridad: a) la delimitación jurídica de todo mando a través del establecimiento de un conjunto de funciones y atribuciones legales específicas para cada “fuente” de mando existente, y b) la existencia de reconocimiento social hacia el orden jurídico vigente, permitiendo esto que los individuos que integran una sociedad obedezcan a los titulares de cada uno de los poderes institucionalizados que se hallan legalmente facultados para mandar.

encuentra ligada inherentemente a la existencia del derecho, puesto que únicamente a través de la legislación vigente de las sociedades es como cada poder logra trocar de una mera relación de “hecho” a una de “derecho”, es decir, los poderes, imbuidos de legalidad, son metamorfoseados en “autoridades” legalmente fundadas y reconocidas. Adicionalmente, podemos observar que bajo este enfoque prima la idea de que el poder jurídicamente normado, y formalmente reconocido, mueve a la obediencia voluntaria de los súbditos (en oposición al mero ejercicio de poder no reconocido formalmente por aquellos que lo acatan), implicando esto que uno de los rasgos característicos de la autoridad, jurídicamente concebida, es el énfasis en la legalidad como base de toda legitimidad de los poderes<sup>48</sup>.

Respecto a la posición teórica adoptada por la Sociología y, específicamente concentrándonos en la concepción de Weber (2012), descubrimos que la autoridad ya no se encuentra estrictamente identificada con una condición emanada del reconocimiento formal del orden jurídico vigente en las sociedades, sino que es conceptualizada como un conjunto más amplio de creencias sociales por cuya mediación las simples relaciones de mando y obediencia son interiorizadas y aceptadas por los miembros de una sociedad concreta, logrando trocar en poderes legítimamente fundados las meras relaciones de mando y obediencia existentes en cada sociedad (siendo estas creencias catalogadas por Weber en su influyente clasificación tripartita de los tipos ideales de legitimación –tradicional, carismática y legal–).

Por último, una tercera posición sumamente influyente respecto a la noción de autoridad en la Ciencia Política conjuga la perspectiva jurídica y sociológica de la autoridad mediante una inclusión adicional: la oposición entre autoridad (legal o

---

<sup>48</sup> Entendiéndose por legalidad la demarcación normativa de los atributos, funciones y, por último, del ejercicio de un poder. Así, Salazar (2000) concibe la legalidad de los poderes como una doble dimensión que abarca la constitución y el ejercicio del poder: “Un poder es legal y actúa legalmente en la medida en que se constituye en conformidad con un determinado conjunto de normas y se ejerce con apego a otro catálogo de reglas previamente establecidas” (p. 389). Por lo tanto, bajo esta línea argumentativa sólo son considerados poderes legítimos aquellos que se encuentran legalmente delimitados: “un poder es legítimo en sentido estricto cuando su titularidad tiene un sustento jurídico, y es legal cuando los actos de autoridad que de él emanan se ajustan a las leyes vigentes” (Salazar, 2000, p- 389).



legítimamente entendida) y violencia<sup>49</sup>. Así, bajo esta perspectiva se caracteriza a la “autoridad” como una relación de mando que se encuentra fundada en el reconocimiento<sup>50</sup> y la ausencia de violencia para mover a la obediencia<sup>51</sup>, extendiendo entonces la conceptualización jurídico-sociológica de la autoridad al conjunto de relaciones de mando y obediencia contenidas en las distintas esferas que conforman la totalidad de la convivencia humana.

Una vez que hemos abordado las posiciones teóricas que el Derecho y la Sociología sostienen respecto a la autoridad, a continuación destacaremos algunas de las limitaciones que dichas conceptualizaciones entrañan para el análisis político y la Ciencia Política.

1. En ambas perspectivas se excluyen enteramente los efectos, benéficos o nocivos, que las relaciones de mando y obediencia producen sobre los sujetos inscritos en ellas, limitándose a enfatizar el papel pasivo de la obediencia “voluntaria”, que no impone resistencias, como medio de caracterización de la autoridad<sup>52</sup>.
2. Como consecuencia del punto anterior, ninguno de los enfoques considerados analiza la naturaleza misma del mando, limitándose a afirmar que cuando las órdenes son acatadas sin generar resistencias en los sujetos que las reciben (o lo que es lo mismo, no necesitan recurrir sistemática y habitualmente a la violencia física para que sean obedecidas), entonces existe autoridad; mientras que, por el contrario, cuando el mando se hace acatar mediante el uso de la violencia cruda y generalizada, no existe ahí

---

<sup>49</sup> Un ejemplo de esto puede encontrarse en la interpretación, de inspiración hegeliana, de autores tan influyentes como Kòjeve o el contemporáneo Han (cfr. Han, B. [2016]. *Sobre el poder*. [A. Ciria, Trad.]. Barcelona: Herder).

<sup>50</sup> “[...] cualquier autoridad tiene necesariamente un carácter legal o legítimo para quienes la reconocen [...] pues toda autoridad es necesariamente una autoridad reconocida; no reconocer a una autoridad es negarla y, por eso, destruirla” (Kòjeve, 2006, pp. 37-38)

<sup>51</sup> “[la autoridad] excluye el uso externo de medios de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa” (Arendt, 1996, p. 102); “Todas las formas de la Autoridad (humana) tienen en común que permiten ejercer una acción que no provoca reacción, porque quienes podrían reaccionar se abstienen consciente y voluntariamente de hacerlo” (Kòjeve, 2006, p. 41)

<sup>52</sup> Esta es la perspectiva sostenida por la cita de Kòjeve en el pie de página anterior. Derivándose de esto que bajo esta apreciación un poder que esencialmente nos perjudique, pero que nosotros acatemos sin resistencias, sería en toda regla una autoridad.

autoridad<sup>53</sup>.

3. Puesto que las perspectivas sociológica y jurídica de la autoridad no renuncian del todo al uso de la violencia como mecanismo básico por el que las órdenes son acatadas<sup>54</sup> o, por lo menos, “enforzadas”<sup>55</sup>, por lo que en el mejor de los casos ambas posiciones establecen una mera oposición discursiva entre obediencia voluntaria y obediencia forzada (ya que la violencia se encuentra implícitamente contenida en los presupuestos de sus posiciones teóricas), pretendiendo depositar en las distintas creencias que propician la legitimidad de los poderes o, en su defecto, en el reconocimiento formal al orden jurídico vigente en una sociedad, la única distinción entre los tipos de mando con autoridad o sin ella.

Expuestas las limitaciones anteriores, a continuación presentaremos la clásica conceptualización política de autoridad tal cual fue formulada hace veinticuatro siglos dentro del pensamiento aristotélico-platónico, pues consideramos que aunque antigua no ha perdido en nada su actualidad, ya que permite precisar enteramente las cuestiones concernientes a la naturaleza del mando con autoridad, no en términos de su aceptación o resistencia “voluntaria”, sino en función de los efectos reales que provoca en los individuos que acatan el mandato; para ello, comenzaremos abordando brevemente la etimología misma de la palabra autoridad, pues consideramos que constituye el eje articulador de la posición teórica que hemos de adoptar.

---

<sup>53</sup> De esta manera afirma Kòjeve (2006): “Ejercer una autoridad no sólo no es lo mismo que emplear la fuerza (la violencia), sino que ambos fenómenos se excluyen mutuamente [... Por lo que] El hecho de estar obligado a hacer intervenir la fuerza (la violencia) prueba que no hay Autoridad en juego” (p. 38). Sin embargo, como expondremos más adelante, la autoridad política se encuentra configurada de acuerdo a los efectos que el mando produce sobre aquellos que lo obedecen, involucrando esto la naturaleza misma de la relación de mando y obediencia y no solamente el modo en que éste es acatado por un grupo de individuos o una colectividad.

<sup>54</sup> Por ejemplo Weber (2012) concibe que las relaciones de mando y obediencia de los Estados modernos se basan fundamentalmente en que dichas formas de asociación mantienen una permanente pretensión al monopolio legítimo de la coacción física, en un territorio determinado, como medio específico de conservación del orden social vigente (p. 44). De hecho, para este pensador la coacción física es identificada como el medio específico por el cual se mantienen vigentes, en última instancia, las relaciones de mando y obediencia de las asociaciones políticas de todos los tiempos (p. 45).

<sup>55</sup> A modo de ilustración, Derrida (2008) sostiene sin ambages que la ley y la fuerza, e incluso la fuerza entendida como violencia, están inherentemente vinculadas entre sí “[...] no hay ley sin aplicabilidad, y no hay aplicabilidad, o *enforceability* [enforzamiento] de la ley, sin fuerza, sea ésta directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva [...], coercitiva o regulativa, etc.” (pp. 16-17).

El término autoridad descende del latín *auctoritas*, palabra que los latinos derivaron del vocablo “*auctor* [autor], ‘creador, autor’, ‘fuente histórica’, ‘instigador, promotor’, derivado de *augere* ‘aumentar’, ‘hacer progresar’” (Corominas, 1948, p. 416), por lo que en concordancia con su etimología, la autoridad fue definida por los antiguos como aquello que hace que las cosas progresen y crezcan, de donde es posible implicar que, en consonancia con su etimología, únicamente es posible afirmar verazmente que tiene autoridad lo que contribuye al correcto desarrollo de las cosas<sup>56</sup>.

De esta manera, si la política tiene como finalidad el máximo bien de los hombres, consistente en la felicidad y, por lo tanto, el pleno desarrollo de los individuos y los pueblos (sobre la implicación entre felicidad y pleno desarrollo *vid.* nota al pie 18), entonces dicha ciencia y arte maestro deberá actuar constantemente con autoridad, pues si la política no fuera una permanente causa del crecimiento y florecimiento de los individuos y las colectividades sería imposible que llevara a cabo su noble objetivo, el cual, en consonancia con la etimología misma de la palabra autoridad, puede ser fijado como la obtención del punto óptimo en el desarrollo de la naturaleza humana de los pueblos y los individuos que se encuentran bajo su cuidado. Por consiguiente, puesto que no es posible entender adecuadamente a la política sin incluir dentro de ella el significado primigenio de autoridad, podremos definir que en política la autoridad consiste en el mando “[...] que se ejerce para el beneficio esencial de los gobernados, del que sólo por accidente se benefician los gobernantes, trátese de la pareja, de la familia o de cualquier otra sociedad humana [...]” (Marcos, 2010, p. 9), por lo que la anterior definición de autoridad es capaz de abarcar la doble extensión individual y colectiva de la vida política.

Como consecuencia de esto, es posible distinguir la autoridad política de las simples relaciones de mando y obediencia que el Derecho y la Sociología delimitan bajo el marco de la “autoridad” jurídica y sociológicamente concebida, pues mientras en

---

<sup>56</sup> Precisamente el *Diccionario Merriam Webster* (2011) define a la autoridad como “*a quality that makes something seem true or real*” [Una cualidad que hace que las cosas parezcan verdaderas o reales] (s. p.). Añadiendo, por nuestra parte, que la autoridad justamente es causa de que las cosas sean verdaderas y reales, no limitándose a hacerlas parecer de ese modo, puesto que en sentido estricto es autoridad solamente lo que es agente de crecimiento, progreso y bienestar de las cosas, esto es, lo que favorece su óptimo desarrollo (siendo éste el momento de máxima verdad y realidad de las cosas).

dichas concepciones la creencia en la legitimidad de los poderes marca el rasgo distintivo de la “autoridad”, el concepto de autoridad política permite distinguir adecuadamente qué tipo de mando existe en una sociedad de acuerdo a los efectos que éste tiene sobre el conjunto de la colectividad y los distintos individuos que la integran. De esta manera, el concepto de autoridad política presenta la inmensa ventaja de permitir la clasificación certera de todos los poderes, regímenes e, incluso, de individuos y relaciones sociales específicas, en función de si éstos actúan esencialmente para beneficio de los otros o de sí mismos, permitiendo esto la superación del laxo filtro jurídico-sociológico que pretende dividir a las colectividades humanas entre aquellas en que los individuos que las dirigen son pretendidamente obedecidos de manera voluntaria (sin excluir esto que la voluntariedad pueda ser forzada por una inmensa violencia simbólica, la latente amenaza del uso de la fuerza o la simple distorsión de los fines perseguidos por la fuente de mando) o, por el contrario, deben recurrir abiertamente a la violencia para verse acatados.

Por lo tanto, comparando la perspectiva política de la autoridad con las posiciones jurídica y sociológica, podemos concluir que la principal problemática planteada por la dicotomía tendida entre el mando pretendidamente voluntario y aquel que es motivado por el uso actual de la violencia física, consiste en la imposibilidad de abordar el carácter específico de las relaciones de mando y obediencia a partir de esta imprecisa división de inspiración jurídico-sociológica. Así, si nos basamos en la perspectiva jurídica de la autoridad, encontraremos rápidamente que el simple reconocimiento formal de la fundamentación jurídica de un mando no proporciona ninguna información relevante sobre la naturaleza misma de las relaciones de mando y obediencia que éste determina, pudiendo darse el caso de que un tirano encuentre legalmente asentado su “derecho” a mandar a pesar de lo nocivo del ejercicio de su mando o, por el contrario, que actos que a todas luces resulten extraordinariamente violentos sean momentáneamente catalogados como legales, sin más, mediante la incorporación de una normatividad que los justifique (por ejemplo, la paulatina legalización de las abominables persecuciones raciales emprendidas por la Alemania nazi a partir de 1933 –cuyo mayor ejemplar fueron las

execrables Leyes Raciales de Núremberg promulgadas en 1935—). Por el contrario, la autoridad sociológicamente conceptualizada permite que nombremos como autoridades a poderes que pese a ser esencialmente violentos cuenten con gran aceptación social en un momento determinado (el nazismo y el fascismo son ejemplos históricos de esto), por lo que nuevamente consideramos que el estudio de la naturaleza del mando establecido en una sociedad resulta de importancia capital para comprender las relaciones de obediencia tendidas dentro de ésta.

Ahora bien, retornando a la exposición del concepto de autoridad política, es necesario aclarar dos puntos intrínsecamente relacionados con nuestra delimitación de la autoridad a partir de los efectos que produce en los individuos y colectividades sobre los que actúa:

1. ¿cuál es el origen de la autoridad en los seres humanos?, y
2. ¿cómo se origina la autoridad en las colectividades?

Una vez planteadas ambas cuestiones, dedicaremos las últimas líneas de este apartado a contestar cada una de las dos anteriores interrogantes.

Respecto al origen de la autoridad en los seres humanos, esta cuestión tiene una implicación directa sobre la definición de política dentro de la teoría aristotélico-platónica. De este modo, en cuanto que la política es entendida por Platón y Aristóteles como la ciencia y arte que produce el bien común y la felicidad de los individuos y los pueblos, entonces los hombres y mujeres que ocupen las máximas magistraturas de una colectividad deberán ser agentes para la consecución del fin de la política, esto es, deberán poder ser una causa activa del crecimiento y desarrollo de los demás individuos integrantes de una colectividad determinada. Por lo tanto, desde esta aproximación colectiva de la vida política, nuevamente observamos que la autoridad surge como una condición ineludible para llevar a buen puerto la finalidad práctica de la ciencia y el arte políticos.

Ahora bien, cuando nos trasladamos de la dimensión colectiva de la vida política al plano individual, es posible precisar cómo es que los hombres y mujeres que llevan a cabo los fines de la política son capaces de conducir los usos, costumbres, leyes de instituciones de una colectividad hacia la obtención de la felicidad y el bien común. Así, si consideramos a los individuos en abstracto, la autoridad, entendida

como la capacidad de elección y acción orientada esencialmente por la obtención del beneficio de los demás y no de uno mismo, se encuentra ligada inherentemente a la teoría aristotélico-platónica del alma humana y sus partes.

Por lo tanto, según adelantábamos en la introducción, el alma humana se encuentra compuesta por tres agregados plenamente diferenciables: una parte superior, denominada inteligencia, que tiene como rasgos inherentes “el apetito de saber y el anhelo de belleza” (Marcos, 2010, p. 187), siendo ésta la parte más eminente del alma humana; una parte intermedia, denominada corazón, cuya particularidad consiste en que es la sede de la imaginación, las pasiones y los apetitos de castigo del ser humano (Marcos, 2010, p. 188); y, por último, una parte inferior, denominada vientre bajo, cuya peculiaridad consiste en que es la encargada de los apetitos de alimentación, nutrición, reproducción y crecimiento, es decir, de “comida, bebida y sexo” (Marcos, 2010, p. 191). Por lo tanto, al contar con diversas calidades –siendo más elevada la inteligencia, después el corazón y, por último, el vientre bajo–, el alma humana posee también diversas jerarquías entre sus partes, encontrándose que de manera natural el ordenamiento jerárquico de las partes del alma humana se encuentra directamente consolidado por la primacía de lo superior sobre lo inferior, es decir, con el mando dulce y grácil de la inteligencia sobre la imaginación y los apetitos de placer vientre bajo.

De esta manera, en los individuos que la relación de mando natural del alma no se encuentre alterada podemos hallar, sin lugar a dudas, la existencia de autoridad, pues dicha ordenación posibilita que éstos encuentren adecuadamente realizada su naturaleza, permitiéndoles ser causas activas para la felicidad de ellos mismos y, esencialmente, de los otros<sup>57</sup>. Por el contrario, cuando los individuos presentan una ordenación del alma en que lo inferior se impone a lo superior (el vientre bajo sobre el corazón y la inteligencia), es imposible que exista autoridad política, puesto que

---

<sup>57</sup> Adoptando la calidad de “padres” de sus propias acciones y elecciones, y, como consecuencia de esto, asemejándose a los padres bienhechores sobre los cuales es delimitada la propia vida política (*vid. supra*, 1.1 Política). Esta calidad de padre de las propias acciones implica que el individuo que se encuentra así dispuesto cuenta con autogobierno (también llamado gobierno propio o autarquía), significando esto que precisamente porque cuenta con un ordenamiento interior en que las partes superiores del alma presiden a las inferiores no presenta ningún obstáculo para el libre ejercicio de sus capacidades y facultades, logrando de este modo ser una causa activa del crecimiento y felicidad de él mismo y los demás.

la forma de vida que dicha ordenación del alma delimita tiene como objeto fundamental la satisfacción pasional de los apetitos egoístas de alimentación y reproducción aún a costa del perjuicio de los otros, negándose con esto toda posibilidad de existencia de vida política (en el presente ensayo denominaremos esta forma de vida como vida pasional, dormida, pasiva, corrompida, degradada o apolítica)<sup>58</sup>.

Por otra parte, el surgimiento de la autoridad en las colectividades humanas se halla inherentemente ligado con la presencia de autoridad individual. De esta manera, puesto que en la teoría aristotélico-platónica existe una inherente implicación entre las formas de vida individual de los individuos que integran una colectividad y la vida específica de la colectividad en su conjunto, únicamente existirá autoridad en una colectividad en que los ocupantes de sus máximas magistraturas previamente cuenten con autoridad.

Lo anterior es fácilmente sistematizable desde la concepción platónica de las ciudades internas (o del alma) y las ciudades externas (Platón, 2007d; Marcos, 2010). Bajo esta propuesta teórica el sabio ateniense relacionó de manera directa el modo en que los individuos se encuentran ordenados en su alma individual, llamada por Platón ciudad interna, y el orden objetivo con que se encuentra organizada una colectividad (ciudad externa), según el antedicho principio de correspondencia entre el modo de vida de los ocupantes de las máximas magistraturas de una colectividad y los usos, costumbres, leyes e instituciones que éstos imprimen en la vida colectiva de su sociedad:

¿Sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás? [...] Por lo tanto, si las clases de estados son

---

<sup>58</sup> Respecto a las formas de vida que se encuentran ordenadas por el mando conjunto de la inteligencia y el corazón o, por el contrario, del solitario corazón sobre la inteligencia y el vientre bajo, por el momento únicamente adelantaremos que también cuentan con autoridad, pero que tienen menor autoridad que la poseída por el individuo que conduce su vida bajo el dulce y grácil gobierno de la inteligencia. En la segunda parte de nuestro ensayo profundizaremos de manera rigurosa sobre esta cuestión de vital importancia dentro de la teoría política de Platón y Aristóteles, por lo que de momento sólo afirmaremos lo antepuesto.

cinco también han de ser cinco las modalidades de las almas de los individuos.  
(Platón, 2007d, p. 385).

Por otra parte, Platón no limitó su planteamiento de la correspondencia entre ciudad interna y ciudad externa a la mera existencia de tantos tipos de regímenes políticos como formas de vida individual (punto central de las célebres teorías de las formas de gobierno y desgobierno aristotélico-platónicas), sino que, por el contrario, profundizando rigurosamente en los rasgos psicológicos de la naturaleza humana, el divino Platón propuso una correspondencia inherente entre las tres partes del alma humana y los tipos de caracteres humanos, los cuales son sistematizados en seis clases diferentes<sup>59</sup>: la parte del alma más elevada, es decir, la inteligencia, con los reyes bienhechores de los pueblos; los aristócratas con una mezcla proporcionada de dos partes del alma, correspondientes a la inteligencia y el corazón (hallándose la proporción mayormente orientada por la inteligencia que por el corazón); el corazón, parte media del alma, con los hombres y mujeres republicanos o timócratas, identificables, socialmente, con las clases medias de las sociedades; y, por último, el vientre bajo con las formas de vida pasionales, representadas, socialmente, por las tres enfermedades de los estados, esto es, los ricos, los pobres y el tirano. Entonces, basándonos en esta clasificación, es posible afirmar que cuando alguna de las tres primeras partes sociales (el rey, la aristocracia o las clases medias republicanas) se encuentra al frente de una colectividad, es lícito hablar de autoridad política y, por ende, de “autoridades”, siendo este el

---

<sup>59</sup> En la clasificación que presentaremos a continuación hemos incorporado las reflexiones de Aristóteles (2007b; 2007c) y Marcos (2010, 2012), por lo que nuestra siguiente exposición tendrá dos discrepancias con la clasificación platónica: en lugar de cinco modalidades de almas individuales y regímenes colectivos nosotros hemos afirmado en el texto que son seis, puesto que, al separar realeza y aristocracia, no hemos conservado la clásica tipología platónica en que se encuentran fundidas como una sola forma de vida la realeza de los orígenes y la aristocracia; adicionalmente, nosotros no suscribiremos en nuestra clasificación la platónica valoración negativa de la timocracia (mayormente conocida, posteriormente, como república), puesto que, a diferencia del sabio ateniense, nosotros incluiremos a la república dentro de las formas de vida con autoridad (para Platón solamente la realeza-aristocracia, gobernada bajo la figura del rey-filósofo, cuenta con vida política y, por tanto, con autoridad, siendo todos los demás regímenes meras desviaciones de este régimen perfecto [Platón, 2007c, 587]). Por otra parte es necesario precisar que en este apartado únicamente presentaremos un esbozo de la clasificación de las formas de vida aristotélico-platónicas, en virtud de que juzgamos que es necesaria para la adecuada exposición del concepto de autoridad política; por consiguiente, los contenidos precisos de cada una de estas formas de vida deberán consultarse en la segunda parte de nuestro ensayo, el cual se haya enteramente enfocado a la exposición didáctica de la teoría de las formas de gobierno aristotélico-platónica y, por tanto, a la delimitación rigurosa de cada una de las características y rasgos distintivos de cada forma de vida.



requisito para la existencia de una verdadera forma de vida política colectiva<sup>60</sup>. Por el contrario, cuando alguna de las tres restantes partes (los ricos, los pobres o el tirano) se hace del poder soberano de las colectividades, no existe ni pizca de autoridad en dichas colectividades, y, por tanto, la vida política queda suprimida en el plano colectivo de esas sociedades.

Concluyendo entonces que la delimitación política de la autoridad es de suma importancia para la Ciencia Política, puesto que, primero que nada, sin autoridad es imposible hablar de política, siendo un requisito para la vida política el que un individuo o una colectividad cuenten con autoridad; y, viceversa, no se puede tener autoridad si no se cuenta con una forma de vida política. De este modo, Marcos (2010) define a la política como “la ciencia y el arte de la autoridad” (p. 54), para resaltar con ello el prominente lugar de la autoridad dentro de la política, la cual hace de los hombres y mujeres verdaderos “autores” del crecimiento, desarrollo y perfeccionamiento de los demás, esto es, políticos en sentido verdadero (Marcos, 2010; 2012; 2015).

### **1.3 Poder**

Las más representativas delimitaciones acerca del poder en las Ciencias Sociales, y, en particular, dentro de la Ciencia Política, pueden ser divididas en dos grandes grupos: aquellas que toman como referencia la concepción weberiana del poder como una probabilidad de imposición de la voluntad de un individuo, o grupo social, sobre otros individuos o sectores sociales<sup>61</sup>; y aquellas que identifican al poder, en

---

<sup>60</sup> Deduciéndose de esto que únicamente son autoridades los hombres y mujeres que son capaces de orientar su vida hacia la consecución del beneficio de los otros y sólo por accidente el de ellos mismos, debiendo negarse el sentido político de autoridad a cualquier otro tipo de individuo (salvo que se quiera incurrir en el error o nombrar homónimamente dos clases de individuos diferentes).

<sup>61</sup> “Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.” (Weber, 2012, p. 43); y más adelante, el mismo autor delimitará al poder social, en su aspecto general, como “la probabilidad que tiene un hombre o una agrupación de hombres, de imponer su voluntad en una acción comunitaria, inclusive contra la oposición de los demás miembros” (Weber, 2012, p. 682). Bajo este mismo tenor, Bouza-Brey (2005) compendia una colección de definiciones análogas de poder, entre las cuales se encuentran mencionados autores como Easton, Laswell, Kaplan, Stopino, etcétera, que contienen como rasgo genérico la conceptualización del poder como una relación social que tiene como objeto imponer la voluntad de un agente social sobre otros grupos e individuos (p. 40).

su más genérico sentido, como una capacidad, individual o colectiva, que permite la acción (por ejemplo, la concepción de Arendt del poder como “una capacidad humana de actuar concertadamente” [Masó-Monclus, 1998, p. 273]). Por nuestra parte, tomaremos como punto de arranque para la delimitación conceptual del poder el estudio de su etimología, para después, auxiliándonos de ésta, proporcionar nuestra propia delimitación conceptual del poder.

Corominas (1984), afirma que el verbo *poder* tiene como origen “la combinación [de verbos latinos] *potis esse* ‘ser capaz’ contraída en *posse*. [De ahí] se conservaron el participio activo *potens* y el tema de perfecto *potui*, [... de donde la] lengua vulgar recreó una conjugación regular [...] con el verbo infinitivo *potere*” (p. 588). Por otra parte, de acuerdo con Vaan (2008, p. 484), Ernout (2001, p. 931), Glare (1968, p. 1418) y el *Diccionario de latín medieval de fuentes británicas* (2016, s. p.), mediante la palabra *posse*, contracción de los verbos latinos *potis* (“capaz”) y *esse* (“condición, estado”), los antiguos romanos denotaban la situación del individuo que “era capaz” o que “tenía poder o habilidad” para realizar algo<sup>62</sup>, sugiriendo entonces una conexión etimológica entre poder (*posse*) y capacidad (*capacitas*).

Para comprobar si efectivamente los términos “poder” y “capacidad” se encuentran relacionados etimológicamente, analizaremos ahora la etimología del término “capacidad”. El término “capacidad” es derivado de “capaz” que a su vez, de acuerdo con Corominas (1958), es “tomado del latín *capax*, [*cap*]ācis, ‘que tiene mucha cabida’, ‘capaz’, derivado de *capere* ‘contener, dar cabida” (p. 832), de donde los romanos derivaron la significación del término *capacitas* como “*ability to contain* [...] y más específicamente] *extent, range (of power)*” [la habilidad de contener [...] y más específicamente] la extensión, [el] rango (de poder)] (*Diccionario de latín medieval de fuentes británicas*, 2016, s. p.). En cambio, la palabra “poder”, según anotamos en el párrafo anterior, desciende de *posse*, “ser capaz”, “tener poder, habilidad”, demostrando con esto la vinculación etimológica entre ambas palabras. El que hayamos demostrado la conexión etimológica entre “poder” y “capacidad” no es en nada ocioso, pues a partir de la etimología de ambos vocablos es posible

---

<sup>62</sup> Asemejándose con esta significación al antiguo verbo griego *dynamis* (δύναμις), que de acuerdo con el *Diccionario Griego-Español* (2012), es traducible al castellano moderno como una mezcla de “capacidad, propiedad y facultad” (s. p.).

afirmar que en su sentido más originario, el poder puede ser concebido como una capacidad para actuar, debiendo precisarse que por capacidad no entendemos sino el hecho de que un sujeto contenga un atributo o facultad específica por medio del cual adquiere la potencia para realizar algo<sup>63</sup>. Por consiguiente, nuestra conceptualización del poder como capacidad parte del supuesto ineludible de la existencia de sujetos específicos que sean capaces de contener un poder, lo cual, en el caso humano, implica que no se pueda hablar de poderes no detentados, ni puestos en ejecución, por sujetos concretos particulares<sup>64</sup>.

De esta manera, en el plano individual de los seres humanos, los poderes no son sino el conjunto de habilidades y facultades que al ser contenidas en un hombre o mujer específicos, permiten que éste adquiera la posibilidad de realizar acciones concretas (estableciendo una relación causal entre el agente de la acción –hombres y mujeres particulares–, y la acción ejecutada –independientemente de que dicha acción tenga como objeto al propio individuo que la efectuó o alguna otra entidad–). Por otra parte, esta delimitación no excluye para nada la posibilidad de que un agente colectivo posea poderes, pues si un conjunto de individuos ejecuta sus habilidades y facultades de manera conjunta y coordinada, es posible establecer que la colectividad en su conjunto posee “poder” (pues, en cuanto sujeto colectivo, cuenta con un cúmulo de habilidades y facultades específicas contenidas en su interior).

Ahora bien, para continuar con nuestra conceptualización del poder, en este punto es necesario hacer una pequeña digresión, consistente en la exposición esquemática de la teoría teleológica aristotélica, y especialmente de la relación inherente entre los fines y los medios en las actividades humanas, ya que mediante ella realizaremos una clasificación de las dos clases generales de poder en la última parte de este apartado.

---

<sup>63</sup> Abarcando, respectivamente, al conjunto de habilidades, facultades y talentos internos (como sería la fuerza física, la capacidad intelectual, la educación recibida, etcétera) y los medios externos con que cuenta un individuo (facultades atribuidas a una posición jerárquica, a las amistades de que uno dispone, a las riquezas materiales, etcétera).

<sup>64</sup> En la última sección del apartado veremos que pese a que nuestra posición no es nada novedosa, pues hemos suscrito la postura general del poder entendido genéricamente como una capacidad, la introducción de las categorías de “autoridad” y “política” –delimitadas en los dos apartados anteriores– nos permitirá establecer un giro particular en nuestra concepción.

De acuerdo con Aristóteles (2007b), todas las acciones, investigaciones y elecciones humanas tienden a algún bien, por lo que estos bienes en cuya mira las acciones humanas son realizadas constituyen los fines particulares de cada acción, investigación o elección (pp. 21-22). Por lo tanto, partiendo de este principio, es posible establecer una inherente relación entre los fines y los medios de cada una de las distintas actividades humanas, ya que como cada una de ellas tiene como finalidad la obtención de un fin específico, no es posible que sean ejecutadas de un modo cualquiera, sino únicamente de la manera en que juzguemos que puedan contribuir a la realización del fin que pretendemos conseguir (estableciendo una inherente relación de racionalidad entre la elección de los fines y la determinación de los medios para conseguir dichos fines)<sup>65</sup>.

Ahora bien, una vez ligados los fines y los medios, es necesario precisar con mayor profundidad dos puntos de suma importancia: 1) por qué Aristóteles sostiene que toda actividad humana tiende a un bien, aun cuando la experiencia puede mostrarnos que en muchas ocasiones los efectos de nuestras acciones pueden ser perjudiciales para nosotros mismos y para los demás, y 2) cómo es efectuada la conexión entre fines y medios en los individuos concretos.

Respecto al primer punto, el quid de la cuestión radica en el contenido que asignemos al concepto de bien humano; así, si definimos los máximos bienes, de manera relativa, como aquello que es más preferible para cada ser humano y en vistas de lo cual elige lo demás (Aristóteles, 2007b, p. 218), entonces encontraremos que existe una gran pluralidad de supremos bienes relativos, pues para algunos lo más preferible quizá sea la salud; mientras que para otros tal vez sea la posesión de riquezas materiales, o los placeres corporales, o el mando y los honores o, en

---

<sup>65</sup> Un ejemplo muy sencillo permitirá comprender lo anteriormente escrito. Cuando tenemos como objetivo acreditar un difícil examen escolar, muy probablemente no pensemos que la mejor manera de conseguir esto consista en presentarnos el día del examen sin haber estudiado por lo menos los temas en que juzgamos que estamos más flojos, sino que, por el contrario, como queremos aprobar adoptamos una serie de previsiones particulares: organizamos un horario de estudio para los días previos al examen; revisamos ciertos materiales bibliográficos; quizás organicemos un grupo de estudio con nuestros compañeros de clase; buscamos la asesoría de personas que juzguemos mejores que nosotros; etcétera. De esta manera, mediante las acciones que emprendamos para acreditar el examen establecemos una relación entre un fin específico que juzgamos como un bien (pasar el examen) y una serie de medios con que pensamos que podemos lograr nuestro fin (estudiar, tomar notas, etcétera), pudiendo concluir que si queremos lograr nuestra meta los medios que elijamos deben contribuir efectivamente a conseguir nuestro propósito, pues de otra manera no conseguiremos aprobar nuestro examen.

cambio, la virtud... siendo difícil suponer que ante un panorama tan amplio de posibilidades fuera posible fijar una postura acerca del máximo bien humano<sup>66</sup>. Sin embargo, una de las incontrastables aportaciones de la ética aristotélica consistió precisamente en que el Estagirita sistematizó esta inmensa multiplicidad de bienes bajo el rasgo que cada uno de ellos comparten en común, esto es, el que cada uno de ellos representa, en última instancia, una postura determinada acerca de en qué consiste la felicidad humana<sup>67</sup>. Así, si cada una de las distintas concepciones acerca de cuáles son los máximos bienes para la vida humana se encuentran condicionadas por la concepción de la felicidad prevaleciente en cada individuo, pero la felicidad en cambio es definible unívocamente como “el ejercicio de la virtud a lo largo de toda una vida” (Aristóteles, 2011, p. 206), entonces todas las percepciones distorsionadas de la felicidad provocarán que lo que consideremos como máximos bienes puedan no ser efectivamente cosas provechosas para nosotros mismos o para los demás, puesto que al ser derivados de una percepción errónea no necesariamente conducirán a la obtención de la felicidad<sup>68</sup>.

De esta manera, tomando como referente la definición aristotélica de la felicidad, únicamente serán bienes, en sentido absoluto, aquellos que se encuentren en concordancia con el ejercicio de las virtudes, pues esto es lo que permite alcanzar la felicidad; y, no serán bienes, en sentido absoluto, aquellas preferencias que determinen fines particulares que no contribuyan verdaderamente a la realización de la felicidad, no siendo entonces sino bienes relativos a una concepción específica, y distorsionada, de la felicidad. De esta manera, cuando una acción va orientada a la consecución de un bien absoluto, es muchísimo más probable que sus efectos sean provechosos (como sería, por ejemplo, basar nuestra vida en un permanente interés por actuar noblemente en provecho de los otros; o, considerar

---

<sup>66</sup> Como perfectamente refleja la inscripción que estuvo ubicada en el pórtico del templo de Leto en Delos: “Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud; pero lo más agradable, es lograr lo que uno ama” (como se cita en Aristóteles, 2007b, p. 33).

<sup>67</sup> Sobre este tenor, Aristóteles (1992) caracterizó a la felicidad como lo único que es elegido por sí mismo y como la causa por la cual elegimos todo lo demás: “A ella [la felicidad], en efecto, la escogemos siempre por sí misma, y jamás por otra cosa; en tanto que el honor, el placer, la intelección y toda otra perfección cualquiera, son cosas que, aunque es verdad que las escogemos por sí mismas –si ninguna ventaja resultase elegiríamos, no obstante, cada una de ellas–, lo cierto es que las deseamos en vista de la felicidad, suponiendo que por medio de ellas seremos felices” (p. 8).

<sup>68</sup> Para una mayor profundización de la definición de felicidad y qué se entiende por virtud, *vid.* nota al pie 18.

que el cultivo de nuestras costumbres en pos de mejorar nuestro carácter es de suma importancia para la vida)<sup>69</sup>; mientras que la simple elección y ejecución de acciones tendientes a bienes relativos muy probablemente pueda perjudicarnos a la larga (por ejemplo, que al primar la visión de la acumulación de riqueza material como idea de la felicidad, no nos horrorizáramos ante la simple idea de robar a nuestros padres o alterar un testamento para despojar a nuestros hermanos; o, por el contrario, que al perseguir constantemente el goce físico como máxima finalidad, suframos con el paso del tiempo consecuencias negativas sobre nuestros cuerpos). Por otra parte, la conexión entre fines y medios en las actividades humanas se efectúa de un modo muy particular. Primero que nada, los seres humanos elegimos alguna concepción de la felicidad para orientar nuestras vidas, determinando con esto el máximo bien que primaremos sobre los demás (la prudencia, el honor, la libertad, el libertinaje en la forma de vida, la acumulación de bienes exteriores sin medida o, por el contrario, la llana y cruda destemplanza<sup>70</sup>)<sup>71</sup>. Posteriormente, una vez determinado este máximo bien, el proceso de concatenación de los medios es del todo precisable, ya que en cada una de las decisiones tomadas a lo largo de nuestra vida, de manera consciente o inconsciente, adoptaremos como medios únicamente aquellos elementos y acciones que juzguemos oportunos para la realización de dicha finalidad máxima. Así, el individuo, o colectividad, que tenga una concepción de la felicidad identificada con la riqueza material, priorizará los

---

<sup>69</sup> Decimos “muchísimo más probable” porque la fortuna y el azar siempre juegan un papel indeterminado sobre las acciones humanas, mudando los efectos y las circunstancias en las cuales transcurren nuestras acciones e introduciendo un fuerte componente de incertidumbre e imprevisión dentro de éstas. Sin embargo, a pesar de esta intrínseca mutabilidad, suscribimos la postura del florentino sobre la independencia entre los asuntos humanos y la fortuna, pues si todo dependiera del azar no habría ocasión para el ejercicio del saber, ni de las artes, ni de las virtudes humanas (siendo todo fruto del azar): “[...] juzgo que quizá sea cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de nuestro obrar, pero que la otra mitad, o casi, lo deja para nosotros” [Maquiavelo, 2011, p. 83]).

<sup>70</sup> En la segunda parte del presente trabajo expondremos pormenorizadamente las distintas ideas de la felicidad y las consecuentes formas de vida individual y colectiva que aquí únicamente hemos anotado nominalmente. Adicionalmente, el apartado 1.7, titulado “Principio (causa primera)”, contiene una explicación detallada de la elección humana.

<sup>71</sup> Siendo importante aclarar que evidentemente esta elección de suma importancia para nuestras vidas se encuentra condicionando por múltiples y diversos factores, entre los que debemos destacar: la educación recibida por nuestros padres, ya que ellos determinarán en gran medida el carácter que tendremos a lo largo de nuestra vida; el contexto familiar y social en que nos desenvolvamos, no siendo igual pertenecer a una colectividad en que exista vida política a una en que no; y, en fin, el conjunto de circunstancias materiales, históricas y culturales en que se inscribe, por una parte, cada vida individual, y por la otra, la colectividad social en que cada una de estas vidas individuales se desenvuelven.

medios que conduzcan a acrecentar su riqueza y evitará aquellos en que crea poder ver disminuido su caudal o no vea, por lo menos, un posible instrumento para su incremento; el que priorice la libertad como forma de felicidad, juzgará que únicamente son dignos los medios en que no se vea comprometida su libertad, rechazando aquellos que sean indignos de un hombre o mujer auténticamente libre... siendo en todo análogo el proceder en las cuatro restantes concepciones de la felicidad que hemos anotado en el párrafo anterior.

Por lo tanto, la conexión entre fines y medios de las acciones humanas opera en dos dimensiones complementarias: en primer lugar cada concepción de la felicidad condicionará al resto de elecciones y acciones que adoptemos en nuestra vida, determinando una racionalidad específica que orientará en lo sucesivo el curso de nuestra vida y, con ello, a cada una de las restantes relaciones que establezcamos entre fines y medios particulares; y, por otra parte, en el plano de las decisiones y acciones de cada día, la relación de fines y medios particulares es establecida como un proceso deliberativo a través del cual juzgamos cuál de las distintas opciones y cursos de acción a nuestro alcance podrá contribuir en mayor o menor medida a la consecución de cada fin particular, debiendo considerarse que el eje sobre el cual serán tomadas estas decisiones particulares se encontrará generalmente orientado en función del fin principal, esto es, de la idea de la felicidad que elijamos.

Una vez concluida nuestra pequeña digresión, abordaremos nuevamente la concepción del poder como capacidad, individual o colectiva, a la luz de la teoría teleológica que anteriormente hemos esbozado.

Así, considerando que hemos delimitado al poder como una capacidad, esto es, como un conjunto de habilidades, facultades y potencias contenidas en sujetos concretos<sup>72</sup>, todo uso que se dé a estas capacidades se encontrará condicionado por la relación entre los fines y los medios anotado en los párrafos precedentes, siendo de especial relevancia la concepción de la felicidad adoptada por el sujeto para comprender el modo en que éste empleará sus capacidades. De esta manera, la incorporación de la dimensión teleológica en la conceptualización del poder,

---

<sup>72</sup> Independientemente de que se trate de capacidades naturales o de aquellos poderes instrumentales que dependen de la posesión de medios exteriores (poder político, bienes materiales, amigos, etcétera).

permite clasificar a éste de acuerdo al modo en que es puesto en ejecución por los individuos y las colectividades, ya que al encontrarse delimitado únicamente como una capacidad, por sí mismo no puede ser calificado. En consonancia con lo anterior, es posible dividir al poder en dos clases generales de acuerdo a su ejercicio:

- Poder político, cuando las distintas capacidades contenidas en un individuo o colectividad son puestas en ejecución para beneficio esencial del resto de integrantes de sus relaciones sociales o de la colectividad en su conjunto.
- Poder no político, o poder crudo, cuando éste tenga como finalidad esencial buscar el interés exclusivo de aquel que lo ejerce y no del resto de individuos sobre los cuales es ejecutado.

Así, mediante la separación del poder en estas dos clases excluyentes, en los cuales se encuentran implícitos los conceptos de política y autoridad que hemos desarrollado en los pasados apartados, la distinción entre poder crudo y poder político se basa únicamente en la presencia o ausencia de autoridad en aquellos hombres y mujeres que lo ejercen. En consecuencia, es posible afirmar que la condición para que los poderes adquieran el rango de poderes políticos es que en las sociedades donde se ejerzan exista autoridad, es decir, que los hombres y mujeres encargados de las máximas magistraturas gobiernen para beneficio esencial de los gobernados y no de ellos mismos; por el contrario, cuando los dirigentes de una colectividad se sirvan del poder fundamentalmente para la satisfacción de sus propios intereses, únicamente habrá ahí poder crudo, sin ninguna traza de autoridad, y, por tanto, de política.

Concluyendo con esto que la concepción del poder como un conjunto de capacidades que son ejercidas por hombres y mujeres concretos, implica que los efectos producidos por un poder sobre una sociedad, o grupo de individuos determinado, sea una expresión de la forma de vida poseída por los hombres y mujeres que los ejercen, no siendo el poder sino un instrumento para la realización de los fines perseguidos por cada idea de la felicidad adoptada por los individuos y las colectividades. Por lo tanto, bajo esta perspectiva, el poder puede ser concebido como el medio por el cual los individuos manifiestan sus deseos, intereses, virtudes,



pasiones y, en última instancia, su carácter, ya que el uso que hagan del poder se encontrará condicionado por dichos rasgos, siendo este el motivo por el que el sabio Estagirita (2007b), citando a Bías de Priene, afirmó que “«el poder mostrará al hombre»; pues el gobernante está en relación con otros y forma parte de la comunidad” (p. 103), manifestando entonces su carácter en el modo en que trate a los demás; o, en una expresión del todo análoga, que en el ejercicio del poder y la aplicación de las leyes se revela al hombre (Marcos, 2010), puesto que éste constituye el medio por el cual los hombres y mujeres revelan su carácter a través del ejercicio que hacen de sus capacidades, rompiendo esta afirmación con la arraigada tradición moderna que pretende ver en el poder el germen de toda corrupción de los hombres y no en éstos últimos el origen de la corrupción de los poderes.

#### 1.4 Mando

Con el término “mando” se describe genéricamente la situación existente cuando un individuo o grupo social sostiene una relación de superioridad jerárquica respecto a otros grupos o individuos que son inferiores, jerárquicamente, con relación al primer grupo. Por lo tanto, el primer rasgo característico del mando es que este ineludiblemente se haya compuesto por los dos elementos antedichos, por lo que todo mando parte de la diferenciación jerárquica entre los distintos grupos o individuos que componen una sociedad. Adicionalmente, el mando se encuentra caracterizado por otro rasgo esencial, correspondiente a que debe existir una alta probabilidad de que el componente jerárquicamente superior sea obedecido por el jerárquicamente inferior, o lo que es lo mismo, que exista un sujeto, individual o colectivo, que *mande*; y, un segundo sujeto que obedezca dicho *mandato*<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> La palabra “mando” se encuentra evidentemente emparentada con el verbo “mandar”. Así, si consideramos que el verbo mandar viene del latín *mandare*, que se encuentra compuesto por las raíces latinas “*manus* ‘mano’ + *dare* ‘dar’” (*Oxford English Dictionary*, 2019, s. p.), es fácilmente comprensible que el término originalmente hiciera referencia al acto por el cual se transmiten las cosas, por medio de las manos, de un individuo a otro. Posteriormente, de esta acepción originaria derivó el sentido imperativo del término latino *mandare*, “*to give an order, to command*” [dar una orden, comandar] (*Diccionario de latín medieval de fuentes británicas*, 2016, s. p.), cuyo sentido se haya inscrito hasta la actualidad en el verbo moderno “mandar”.

Por consiguiente, ya que no se puede definir correctamente al mando si no incluimos a los dos elementos que indisolublemente lo constituyen (ya que no existiría un mando en una sociedad en que cada uno de sus individuos se arrogará la potestad de mandar sobre los demás, destruyendo cualquier posibilidad de obediencia; o, por el contrario, donde enteramente existieran individuos dispuestos a obedecer y ninguno a mandar), entonces todo intento por delimitar el mando deberá comenzar por la clasificación de las distintas relaciones de mando y obediencia delimitables bajo el término genérico de mando.

Así, en cuanto a su cualidad, es posible identificar dos tipos generales de mando:

- Político, cuando la parte que manda lo hace con autoridad y, por lo tanto, sin violencia; y, en sentido inverso, la parte que obedece lo hace voluntariamente, no aceptando el mandato sino en función de los grandes beneficios que produce sobre esta última parte.
- Despótico, cuando la parte que manda lo hace sin autoridad y con violencia, buscando únicamente satisfacer sus propios intereses a través de un ejercicio de poder crudo; mientras que, la parte que obedece lo hace involuntariamente, siendo reducida a la obediencia por el mero ejercicio de la fuerza física y la violencia.

Por otro lado, también podemos diferenciar las distintas clases de mando de acuerdo con un criterio cuantitativo, delimitando cuántos individuos ocupan la posición de superioridad jerárquica en las relaciones de mando. Así, si uno sólo es quien se encuentra facultado para mandar a los demás, diremos que este mando es monárquico (*monos*, uno; *arjé*, principio o gobierno); si quienes mandan son pocos, por lo menos dos y menos de cien individuos, diremos que éste es oligárquico (*oligos*, pocos; *arjé*, principio o gobierno); y, por último, siguiendo la lógica anterior, cuando el mando es ejercido por más de cien individuos deberíamos decir que éste es una poliarquía (*polis*, muchos; *arjé*, principio o gobierno), pero puesto que Heródoto en el siglo V a. n. e. fue el primero que se refirió a este mando

como una “democracia” (*demos*, barrio; *kratos*, poder), a partir de él se conservó este nombre general<sup>74</sup>.

Pero entonces, una vez que hemos expuesto los criterios cualitativos y cuantitativos con que pueden diferenciarse las clases de mando cabría preguntarse qué es el mando por sí mismo. Lo cual, como veremos, podrá ser respondido si integramos en un concepto unitario los dos criterios, cualitativo y cuantitativo, anteriormente expuestos.

Así, por mando entenderemos a la unidad social conformada por dos partes que se encuentran determinadas cualitativa y cuantitativamente: el sujeto, individual o colectivo, que manda; y, el sujeto, individual o colectivo, que obedece los mandatos emitidos por el primero. De esta manera, el mando no será sino la expresión genérica de las relaciones de mando y obediencia tendidas en una sociedad, que precisamente en cuanto que se encuentra organizada por dichas relaciones específicas logra mantener su unidad e identidad: “Dondequiera que uno manda y otro obedece, hay una obra en común” (Aristóteles, 2007c, p. 35)<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Las posteriores sistematizaciones de Platón y Aristóteles, durante el siglo IV a. n. e., dividieron cualitativamente al gobierno de los muchos bajo dos clases distintas: el gobierno de las clases medias, libres y justas, de 100 a 500 integrantes (identificadas con la *politeia* aristotélica y la timocracia platónica y, posteriormente, a partir de la época romana, denominadas bajo el término común de república); y el de las multitudes de pobres, siendo éste último el que los dos sabios identificaron unívocamente con la democracia (más de 500 individuos). Por otra parte, la revisión de la etimología del término democracia reviste un especial interés dada su gran popularidad durante nuestros días. Originalmente, la palabra en griego antiguo “*demos*” era empleada para nombrar las distintas demarcaciones territoriales en que se encontraban contenidos los ciudadanos de cada población ateniense (la estructura social de Atenas tenía tres componentes básicos, los individuos, las tribus –que mantenían entre sí relaciones de parentesco– y, por último la *pólis* en su totalidad, conformada por la unión de las distintas tribus atenienses, siendo ésta última la que se encontraba dividida en diez demarcaciones administrativas que fueron nombradas como *demos*); por lo tanto, cuando la palabra *demos* fue genéricamente utilizada como un medio habitual para referirse a cada una de estas demarcaciones espaciales y, posteriormente, al conjunto de habitantes de cada *demos* (Lewis y Short [1879], precisamente recogen este tránsito en el campo semántico de la palabra cuando sostienen que con la palabra *demos* los antiguos significaban “*a country-district, country, land [...]; hence, the inhabitants of a demos*” [un barrio, región, extensión de tierra [...] de ahí, los habitantes de un *demos*]), se encontraron asentadas las condiciones para la confección del término “democracia”. Así, partiendo del uso habitual de la palabra *demos* para significar a los habitantes de cada una de estas demarcaciones, no es nada raro que Heródoto recurriera a este vocablo para bautizar el gobierno efectuado por la totalidad de los ciudadanos (Heródoto, 2015, pp. 157-159), pues mediante el término democracia únicamente enunció, metafóricamente, un tipo de mando ejercido directamente por todos los habitantes de la ciudad que fueran ciudadanos (repartidos en cada uno de los *demos*) y, por tanto, a la totalidad de ciudadanos de la *pólis* (o en el caso del discurso de Ótanes, escrito por Heródoto, del pueblo persa –modelado literariamente a la luz de las reformas y cambios políticos experimentados en la Atenas de mediados del siglo V a. n. e.–).

<sup>75</sup> Variando, naturalmente, el grado de comunidad en cada tipo de mando, siendo mucho menor, y prácticamente inexistente, el grado de comunidad presente en las relaciones de mando despótico, ya que en él los sujetos que mandan lo hacen sobre individuos que de manera voluntaria rechazan sus mandatos, volviendo necesario el

Por ello, concluiremos el presente apartado afirmando que toda vez que queramos precisar correctamente el tipo de mando que existe en alguna sociedad, instituto o grupo que estemos analizando, es necesario hacerse dos preguntas clave: ¿quién manda? Y, ¿cómo manda? Pues únicamente mediante la unión de ambos criterios, cualitativos y cuantitativos, lograremos determinar los rasgos esenciales de cada mando concreto que pretendamos estudiar.

## 1.5 Gobierno

En la actualidad se entiende por gobierno el conjunto de órganos, instituciones y estructuras administrativas, jurídicamente organizadas, por medio de las cuales se ejecutan las tareas de los Estados modernos, hallándose entonces irrestrictamente diferenciadas las categorías de gobierno y de Estado bajo esta formulación histórica de inspiración jurídica:

[...] cuando en los tiempos modernos la técnica jurídica fue introduciendo los matices y distinguos correspondientes [entre Estado y gobierno], se llegó a separar claramente el Estado del gobierno. El Estado es la unidad total —pueblo y gobierno a la vez—; el gobierno [...] la parte encargada de llevar al pueblo a la consecución del bien público temporal (González, 2001, p. 394)<sup>76</sup>.

Por lo tanto, si analizamos el uso actual de la categoría de gobierno, éste no parece ser entendido sino como un mero componente administrativo-ejecutivo de la unidad abstracta del Estado moderno<sup>77</sup>, de donde se desprende que se conciba al gobierno como una especie de agencia administrativa de los asuntos públicos de un país, atribuyéndole funciones fundamentalmente orientadas a la imposición de reglas de conducta y ejecución de acciones enfocadas al mantenimiento de la cohesión social

---

empleo sistemático de la violencia para que dicho mando logre consolidarse en una sociedad (rompiendo con esto la comunidad tendida entre los que mandan y los que obedecen).

<sup>76</sup> Para un estudio pormenorizado del proceso histórico de abstracción y personificación del término Estado puede consultarse la siguiente obra: Skinner, Q. (2003). *El nacimiento del Estado*. (T. M. Gainza). Buenos Aires: Gorla.

<sup>77</sup> Que bajo la apreciación jurídica se encuentra configurado por tres elementos (lógicamente separables) que componen su unidad: población, territorio y gobierno (muchas veces apareciendo este último elemento bajo el nombre aún más genérico de “poder”).

de los distintos integrantes de una sociedad (Deutsch, 1993; Levi, 1991). Una de las consecuencias de la perspectiva anterior es que el gobierno muchas veces es identificado con los distintos titulares de cada órgano de poder instituido en los Estados o, de manera más abstracta y especializada, con los propios órganos de poder, despersonalizados, con que un Estado lleva a cabo la organización de la sociedad (Levi, 1991, p. 743). Por nuestra parte, nosotros presentaremos la concepción clásica de gobierno, que, según veremos, presenta serias ventajas para el estudio de la política, puesto que al corresponder al antecedente histórico sobre el cual se elaboraron las versiones posteriores, permitirá comprender con mayor profundidad el papel, conceptualización y delimitación del gobierno dentro del pensamiento político antiguo y moderno (al ser el punto de partida sobre el cual se han dado las posteriores discusiones y resignificaciones históricas de la categoría de gobierno).

Dentro del arcaico lenguaje griego, la voz gobierno hacía referencia, originalmente, a una situación concreta: el pilotaje de los barcos<sup>78</sup>. Lo cual pese a que en la actualidad pudiera parecernos un poco extravagante, es del todo explicable cuando consideramos que los antiguos griegos fueron un pueblo de incansables navegantes que desde muy temprana edad tuvo en alta estima social a los pilotos, debido a que éstos constituían, con sus conocimientos y experiencia, la mejor salvaguarda frente a los innumerables peligros de las travesías marítimas. De esta manera, cuando los antiguos griegos quisieron denominar al elemento mediante el cual son dirigidas las ciudades, identificaron, metafóricamente, a los pilotos de las naves con los gobernantes, argumentando que ambos tenían funciones muy similares, puesto que mientras la función de los pilotos consiste en dirigir a tripulantes y barcos hasta un puerto seguro, los gobernantes dirigen los asuntos de la comunidad hasta el seguro puerto del bien común y la felicidad (sorteando los numerosos y contingentes obstáculos que surjan en sus colectividades)<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> De hecho, la propia etimología del verbo “gobernar” revela el antecedente histórico del término griego, puesto que proviene del “latín *gubernare* ‘gobernar una nave’, ‘conducir, gobernar (cualquier cosa)’, y éste [proviene a su vez] del griego *κυβερνᾶν* [(*kybernan*), con idéntico significado]” (Corominas, 1984, p. 156).

<sup>79</sup> Así, en la literatura griega y romana encontramos numerosos ejemplos del uso metafórico de la expresión “nave del Estado” para referirse a una comunidad en su conjunto; y del “timón de la nave” para designar la dirección de los asuntos públicos (*cfr.* Adrados, 1955). De forma que la genérica expresión latina “*dere ad*

Una consecuencia de la metáfora anterior es que la identificación de los pilotos de las naves y los gobernantes de las ciudades establece una problemática adicional, consistente en la determinación de quiénes deben ser considerados pilotos y quiénes gobernantes. Sobre este menester, la teoría aristotélico-platónica resolvió este problema replanteando la cuestión a través de la función inherente de ambas profesiones. Así, al asumir que la función de los pilotos de las marítimas naves consiste en salvaguardar a tripulantes y embarcación frente a los peligros de la mar hasta el fin de la travesía, esto implica que no todo individuo se encuentra capacitado para asumir esta función, ya que requiere de una serie de atributos particulares, resumibles como el arte del pilotaje de las naves, no poseídos en igual medida por todos los individuos: una gran pericia como marino; un conjunto de conocimientos y experiencias náuticas que sólo pueden ser adquiridos tras un largo y continuo adiestramiento en el mar; y, particularmente, un gran juicio práctico capaz de determinar los mejores cursos de acción para cada una de las distintas condiciones surgidas en los viajes. Ahora bien, el caso de los gobernantes no es diferente al de los pilotos de las naves, puesto que si mantenemos la metáfora que relaciona a unos con otros, únicamente serán gobernantes aquellos hombres y mujeres que tengan la capacidad de dirigir la nave del Estado hasta el seguro puerto del bien común y la felicidad.

Por consiguiente, para precisar en qué consisten dichas capacidades que hacen que hombres y mujeres específicos sean considerados gobernantes, a continuación expondremos brevemente en qué consiste el arte de gobernar dentro de la teoría aristotélico-platónica.

Platón (2007c) identificó al arte de gobierno con la ciencia y arte real, autodirectiva y mayestática, que tiene como objeto esencial brindar los mayores y mejores cuidados a las comunidades humanas, colocando todo su esmero y vigilancia en el establecimiento de costumbres, leyes y castigos que permitan que los ciudadanos, puestos voluntariamente bajo sus cuidados, se tornen mejores y reciban en cada ocasión lo que es más justo; teniendo entonces como finalidad la dirección de las

---

*gubernacula rei publicae*, estar sentado junto al timón del Estado, gobernarlo” (Segura, 2014, p. 256), no hace sino conjuntar en una misma expresión la muy antigua tradición de los pilotos-gobernantes.

restantes ciencias y artes para entretejer del mejor modo posible a las distintas partes sociales de una comunidad<sup>80</sup>. Mientras que, de manera análoga, Aristóteles, siguiendo a su divino maestro, identificó al arte de gobernar con la ciencia y arte de la política, argumentando que como ésta tiene por finalidad esencial proporcionar el máximo bien para las comunidades humanas (*vid. supra*, 1.1 Política), todo intento de conducción de una comunidad hacia el buen puerto de la vida buena y la felicidad deberá ser llevado a cabo por hombres y mujeres que por su carácter y excelencias sean políticos en sentido verdadero.

De esta manera, una vez precisado que por ciencia y arte de gobierno entendemos precisamente el ejercicio de la vida política, pues en esto consiste el arte y ciencia políticos, entonces la acción de gobernar no será otra cosa que la actividad de los hombres y mujeres que cuentan con autoridad, es decir, que cuentan con “[...] un carácter que privilegia, por encima del bien propio, el bien común de las clases sociales y del país” (Marcos, 2010, p. 8). Por lo tanto, si sólo es capaz de gobernar quien cuenta con autoridad, es posible definir al gobierno como un tipo específico de mando en que los gobernantes actúan en beneficio esencial de los gobernados y sólo por accidente para su propio provecho.

Concluyendo entonces que el gobierno se encuentra indistinguiblemente identificado con aquellos hombres y mujeres que lo ejercen, pues únicamente si éstos cuentan con autoridad podrán actuar para beneficio esencial de los demás; mientras que, por el contrario, cuando los ocupantes de las máximas magistraturas carezcan de autoridad será imposible hablar de gobierno, ya que sin la presencia de autoridad el gobierno es degradado en desgobierno, es decir, en una cruda relación de poder en que los que ejercen el mando lo hacen para satisfacer esencialmente sus propios intereses, utilizando a los demás como simples herramientas para su provecho.

---

<sup>80</sup> Sobre este tenor Platón (2007c) afirmará sin ningún tipo de rodeo que si fuera necesario nombrar a este regio arte y ciencia de acuerdo al mando que ejerce sobre las comunidades humanas, “tendríamos que llamarlo, con toda justicia «política»” (p. 594), no siendo entonces sino una exposición homónima del arte y ciencia políticos que delimitamos en el apartado 1.1 de nuestro ensayo (titulado precisamente “Política”).

## 1.6 Despotismo (desgobierno)

De manera contraria al gobierno, el despotismo (o desgobierno), tiene como base una relación de mando completamente opuesta a la tendida por los hombres y mujeres con autoridad, pues mientras los primeros actúan para beneficio esencial de los gobernados y sólo por accidente para su propio provecho, en las relaciones despóticas se hace todo lo contrario, hallándose que el mando es ejercido para beneficio esencial del que lo ejerce. Sobre esta cuestión Marcos (1977) afirma lo siguiente:

La fórmula más general del despotismo consiste en decir que, ya sea en el gobierno familiar, ya sea en el gobierno de la comunidad política, éste se da en cuanto un individuo trata a personas libres cual si fuesen esclavos, como instrumentos de acción para el solo provecho de quien manda (p. 74).

Por consiguiente, para explicar adecuadamente en qué consiste el despotismo abordaremos primero, apoyándonos en la teoría política aristotélico-platónica, la relación de mando sostenida entre los amos y los esclavos, a fin de esclarecer con esto la naturaleza misma del despotismo como categoría de análisis político.

La relación entre el despotismo y el mando de los amos sobre los esclavos puede ser rastreada en la etimología misma de la palabra despotismo, puesto que en griego el término *despotes* significaba justamente “dueño, amo, señor” (*Diccionario Griego-Español*, 2012, s. p.). De esta manera, ya el propio término griego *despotes* suponía las relaciones amo-esclavo, puesto que únicamente se puede ser amo, dueño o señor de manera relativa a un esclavo, posesión o siervo y, en sentido inverso, solamente se puede ser esclavo, propiedad o siervo con relación a un amo, dueño o señor, no pudiendo existir ninguno de los dos elementos de manera separada (ya que únicamente son definidos como dos opuestos de una misma relación<sup>81</sup>), entonces para delimitar adecuadamente el concepto de despotismo necesitaremos comprender con mayor detalle cómo concebían los antiguos la relación tendida entre los amos (*despotes*) y los esclavos (*doulos*), ya que aquí

---

<sup>81</sup> Para un tratamiento lógico de la categoría de relación y los elementos que únicamente existen como opuestos relativos unos de otros, *vid.* Aristóteles, *Categorías*, capítulo 7 (existen numerosas ediciones).



encontraremos el germen que nos permita definir el concepto político de despotismo<sup>82</sup>.

Aristóteles (1928c) separó a los amos y los esclavos apelando a una diferenciación de las capacidades Intelectuales y físicas de cada uno, afirmando entonces que “[...] *which can foresee by the exercise of mind is by nature intended to be lord and master, and that which can with its body give effect to such foresight is a subject, and by nature a slave*” [“el que es capaz de prever mediante el ejercicio de su mente está destinado por naturaleza a ser señor y amo, y el que con su cuerpo puede realizar tal previsión es un súbdito, y por naturaleza un esclavo] ([s. p.], I, 2, 1252a30)<sup>83</sup>. De esta manera, para Aristóteles el rasgo característico del señor/amo es la previsión intelectual, mientras que el súbdito/esclavo es caracterizado como provisor físico de lo previsto por el amo (dividiendo entonces las funciones de antelación intelectual y ejecución material en dos personas distintas, el provisor amo y el provisor esclavo, por cuya unión de facultades son realizadas todas las obras, que resultan ser entonces obras en común).

---

<sup>82</sup> En el párrafo anterior no hemos anotado la etimología de la palabra esclavo porque ésta descende de una infame circunstancia histórica –en el comercio esclavista de la Europa medieval, después de las cruzadas, abundó el comercio de cautivos de origen eslavo, de donde posteriormente se adoptó, por deformación, el término genérico de “esclavo” para diferenciar a los hombres virtualmente privados de derechos, los “esclavos”, de los siervos feudales (Loyn, 1998, p. 158; Klein y Vinson, 2013, p. 7; Corominas, pp. 696-697)–, que no contribuye a nuestra investigación de la relación amo-esclavo sobre la cual hemos comenzado las pesquisas del concepto político de despotismo. En oposición a la etimología anterior, en griego antiguo la palabra empleada para referirse a los esclavos era *doulos*, que en distintos contextos podía ser utilizada para referirse a un diverso conjunto de adjetivos y sustantivos: “servil, propio de esclavo(s) [...], esclavo [...], esclavizado, sometido de pueblos [...], sometido, doblegado [...], capturado [...], formando parte del servicio doméstico [...], considerado propiedad y mercancía [...], siervo (dicho de colectivos tras la derrota) [... y la abstracta] condición de esclavo, esclavitud” (Adrados et al., 2012, s. p.). Por lo tanto, si nuevamente revisamos el campo semántico de la palabra *doulos*, es posible encontrar un presupuesto en común que se encuentra presente a lo largo de su campo semántico: la predicación de la condición y maneras de los individuos que eran considerados propiedades, mercancías y parte del servicio doméstico por los antiguos griegos; y, particularmente, el violento origen histórico de la esclavitud como consecuencia del sometimiento de individuos, otrora libres, por efecto de una conquista militar, los cuales tras esta derrota devienen en posesiones de sus vencedores. De esta manera, el término *doulos* implicaba necesariamente una vinculación con *despotes*, pues no se puede concebir que exista una posesión sin un sujeto que la posea, ni un poseedor sin posesión, no siendo dichos términos sino los dos elementos conformantes de una misma relación de mando y obediencia. Para una mayor profundización sobre el problema filosófico planteado por la aborrecible noción de la esclavitud como condición emanada de la guerra (y específicamente del señorío como un derecho de guerra impuesto por el vencedor sobre el vencido), *vid.*, entre otros, Aristóteles, *Política*, I, 6; Justiniano, *Instituciones*, I, 3; Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, II, §172; Montesquieu, Charles-Louis de, *Del espíritu de las leyes*, XV, II; Rousseau, Juan Jacobo, *Del contrato social*, IV.

<sup>83</sup> Como la traducción que hemos empleado no contiene paginación alguna, en lugar de simplemente anotar “s. p.” decidimos colocar la referencia según el canónico modelo de citación de Bekker.

Sin embargo, si pretendiéramos analizar situaciones concretas de mando y obediencia mediante la simple división anterior entre el amo/señor y el esclavo/siervo, nos encontraríamos bastante limitados, pues bajo este enfoque, por ejemplo, sería posible delimitar como mando despótico a la relación tendida entre los padres y los hijos, bastando argumentar que como los buenos padres prevén lo que es mejor para sus hijos y los hijos ejecutan materialmente lo previsto por sus padres, entonces los primeros podrían ser catalogados como amos y los segundos como esclavos. Por lo tanto, puesto que con nuestro ensayo pretendemos definir correctamente las categorías básicas de la Ciencia Política, precisaremos aún más las características diferenciadoras de los amos y los esclavos, para así desligarlas correctamente del mando político y, por último, delimitar el concepto de despotismo. Aclarado lo anterior, podríamos resolver la cuestión acerca del tipo de mando existente entre los padres y los hijos si dejamos un tanto de lado la distinción del amo y el esclavo en función de sus funciones previsoras y provisoras para concentrarnos en un rasgo más característico del tipo de mando tendido entre los amos y los esclavos: el amo se sirve del esclavo como si de un instrumento se tratara; y el esclavo es utilizado para beneficio del amo (Aristóteles, 2007b, p. 180; 2007c, pp. 34-35). Por lo tanto, puesto que los hijos no son herramientas para beneficio de sus padres<sup>84</sup>, entonces podemos concluir que las relaciones entre padres e hijos difieren del mando existente entre los amos y los esclavos (a pesar de que los padres sean previsores y los hijos, cuando aún no se encuentran completamente desarrollados, carezcan de previsión).

Por otra parte, bajo la división previsor intelectual-provisor físico cabría abordar las relaciones de mando tendidas entre los gobernantes de una colectividad y sus gobernados de manera análoga a como se concibe el mando del amo sobre los esclavos, ya que para sostener esta postura bastaría argumentar que siempre que un gobernante tenga una mayor capacidad de previsión que el resto de sus gobernados éste no sería sino el señor, o amo, del conjunto de individuos sobre los que mande (lo cuales devendrían entonces en esclavos). Lo cual podría conducir a

---

<sup>84</sup> Exceptuando, claro, los casos particulares en que la paternidad misma se halla corrompida en una especie de antipaternidad, es decir, una relación en que los padres pretenden sacar provecho de sus hijos, concibiéndolos como herramientas para su propio interés.

la afirmación, injustificada, de que todo gobernante, por el simple hecho de ser gobernante, cuenta con la capacidad natural de prever intelectualmente lo que ha de hacerse (siendo por este motivo gobernante); mientras que los gobernados, careciendo naturalmente de esta capacidad, únicamente deberán dedicarse a realizar físicamente lo previsto por sus gobernantes, no intentando involucrar a su inteligencia durante ninguna de las etapas del proceso de ejecución física de lo mandado por sus amos-gobernantes (asemejándose entonces a la postura sostenida por el nefando bando publicado por el virrey de Croix, en el cual “anunciaba” que los pobladores de la Nueva España debían “[...] saber [...] que nacieron para callar y obedecer y no para discurrir ni opinar en los altos asuntos del gobierno” [citado por Gonzalbo y Lira, 2014, p. 17]).

Por lo tanto, para resolver este entuerto, introduciremos el concepto de autoridad política, con la finalidad de distinguir así al amo y al gobernante de una manera concluyente.

De esta manera, una primer distinción entre los gobernantes y los amos es que únicamente los gobernantes ejercen su mando para beneficio esencial de aquellos sobre los que gobiernan, distinguiéndose con esto de las relaciones tendidas entre los amos y los esclavos, ya que en éstas últimas el amo ejerce su poder para conseguir su propio interés, implicando esto que todos los mandatos de los amos tienen como intención esencial el servirse de los demás como meros instrumentos para la consecución de su propio interés unilateral.

Adicionalmente, es posible separar al gobierno político del mando despótico mediante la consideración de dos formas diferentes de concebir a la esclavitud: la esclavitud objetiva, de carácter histórico-social; y la esclavitud subjetiva, o del alma, que parte del análisis ético-político de los individuos y las colectividades. Por lo tanto, a continuación abordaremos la exposición aristotélica de la esclavitud “natural” a través del enfoque de las dos clases de esclavitud que hemos delineado. En primer lugar, la esclavitud objetiva puede ser definida como aquella relación de mando y obediencia concreta en que un individuo se halla sometido por la fuerza, la costumbre o el derecho, a la condición de herramienta de otro, delimitando el conjunto de relaciones de servidumbre, pública o doméstica, tendidas entre los

amos y esclavos históricos. Mientras que la esclavitud subjetiva, de mayor interés para la ciencia y arte político, puede ser fácilmente caracterizada como la condición en que se halla el hombre o mujer que subordina su vida a la consecución de alguno de los bienes externos al ser humano, es decir, de las riquezas materiales, el poder o los honores; o en su defecto, a la condición presente en el individuo que basa su vida en la búsqueda de los bienes corporales (la salud y el vigor o, en su defecto, una visión distorsionada de éstos, como sería, por ejemplo, la búsqueda irrestricta de los placeres nutricios del bajo vientre)<sup>85</sup>.

La primera consecuencia de esta apreciación subjetiva de la esclavitud es que ésta puede aquejar a amos y esclavos por igual, no limitándose únicamente a alguno de los dos componentes de la relación, ya que tiene como origen la corrupción del mando natural de los seres humanos –lo cual ocurre cuando en el alma de los individuos la parte inferior por naturaleza, esto es, el vientre bajo, se impone violentamente sobre las partes superiores, la inteligencia y el corazón, destruyendo la autoridad política y, con ello, acarreado la pérdida de “toda capacidad de gobierno sobre sí mismo y sobre terceros” (Marcos, 2012, p. 74)– . Por lo tanto, bajo este enfoque ético-político, todo individuo que no pueda comportarse de una manera distinta a como el amo procede con los esclavos, esto es, considerando a los demás como meros instrumentos para la satisfacción de sus propios intereses, se encuentra aquejado él mismo de una esclavitud subjetiva que le impide proceder con autoridad frente a sus semejantes, manifestándose esto en una obsesiva pretensión de control y dominio sobre los demás, con independencia de la calidad de los sujetos sobre los cuales pretenda imponerse y de las circunstancias en que ocurra la acción; y de manera inversa, los individuos que constantemente proceden de manera servil ante sus semejantes también se verán aquejados de una esclavitud subjetiva, pues aunque esta pérdida de autoridad conlleve una patología

---

<sup>85</sup> Es importante señalar que nos hemos basado en la clasificación realizada por Aristóteles (2007b), en la cual los bienes de los seres humanos se hayan divididos en tres clases excluyentes: los bienes del alma –las virtudes intelectuales y las excelencias de carácter – que son los mejores y de mayor calidad; los bienes corporales – salud, vigor físico, belleza, etcétera–, que son los segundos en preminencia; y, por último, los bienes externos, que delimitan aquellas capacidades, de origen exterior, con que pueden contar los hombres y mujeres –poder, riqueza material, amistades influyentes, etcétera– y que pueden ser consideradas bienes o males de acuerdo al modo en que sean empleados por cada individuo (sin dejar por ello de ser bienes en sentido absoluto, ya que siempre que se empleen correctamente serán efectivamente bienes).

contraria a la del amo que desea dominar a todos los demás, el excesivo servilismo produce que los individuos se asuman como partes de otros hombres, deviniendo entonces en hombres y mujeres que al asumir que no se pertenecen a sí mismos deban entregarse, consciente o inconscientemente, como posesiones o instrumentos de otros individuos<sup>86</sup>.

Por lo tanto, en todas las colectividades en que no exista autoridad, surgirán las relaciones de amos y esclavos, ocupando la posición de amo el individuo, o parte social, que logre alzarse sobre los demás mediante la imposición de un dominio violento, sin importar que sea ejercido sobre individuos que voluntariamente lo acepten o se vean forzados a acatarlo (deviniendo éstos en esclavos de dicho amo). Adicionalmente, esta imposición implicará, recíprocamente, el surgimiento de la esclavitud en los pueblos, puesto que la prolongación de un mando despótico sobre una colectividad provocará que sus usos, costumbres, leyes e instituciones se vean corrompidos, promoviendo el surgimiento generalizado de caracteres serviles dentro de las partes sociales que subyuga; destruyendo con esto la posibilidad, salvo raras excepciones, de que exista vida política en las familias, grupos sociales e individuos dominados<sup>87</sup>.

De esta manera, la lectura que pretende ver una justificación aristotélica de la esclavitud y un tácito apoyo a los amos históricos es del todo desacertada<sup>88</sup>, pues si bien existe un pasaje en que se afirma que “el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas [previstas por el señor natural] es súbdito y esclavo por

---

<sup>86</sup> Cerrándose con esto la dupla patológica de los amos deseosos de tratar a los otros como posesiones e instrumentos y de los esclavos deseosos de entregarse como posesión o instrumento de otros individuos.

<sup>87</sup> Pese a su utilización actual como rasgo característico de las formas de organización política (*cf.* la concepción weberiana del Estado moderno como una relación de dominación social ejercida a través del monopolio de la violencia legítima [Weber, 1991, pp. 82-84]), la palabra dominio hace referencia de manera directa a la posición de los amos, teniendo como antecedente al término latino *dominium*, con que los romanos denominaban la “*property, right of ownership (absolute ownership) [...] Lordship, rule [... and] Concr., lord, master*” [la propiedad, el derecho de posesión (absoluta posesión) [...] el señorío [...] y] concretamente al señor [y al] amo” (Lewis y Short, 1879, s. p.). Por lo tanto, la palabra dominio tiene como origen el derecho de posesión con que el amo reivindicaba, dentro del derecho romano, la propiedad absoluta sobre sus esclavos, haciendo referencia directamente a la relación de mando tendida entre los amos y los esclavos, ajena por completo a los verdaderos gobiernos políticos y, por tanto, a la vida política.

<sup>88</sup> De hecho, el Estagirita (2007c) nombra a las ciencias de amos y esclavos como ciencias serviles (p. 40), afirmando que “no tienen nada de grande ni de venerable [puesto que] el amo debe sólo saber mandar lo que el esclavo debe saber hacer” (p. 40), consistiendo en ese degradado oficio el “saber” de unos y otros.

naturaleza” (Aristóteles, 2007c, p. 28), el resto de la obra aristotélica explica el motivo por el que la degradación de la vida política implica el surgimiento de relaciones de amos y esclavos sin ningún vestigio de autoridad y, por lo tanto de política, afirmando más adelante que el mando político y despótico son completamente excluyentes entre sí, “pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro, sobre esclavos” (Aristóteles, 2007c, p. 39). Revelando con dicha afirmación que pese a la naturaleza política de los seres humanos existen numerosas colectividades en que las relaciones de mando son propias de amos y esclavos, “la mayoría de los hombres en todos los tiempos prefieren vivir bajo relaciones de dominio y servidumbre antes que como libres e iguales” (Marcos, 1991, p. 129), independientemente de que formalmente haya sido abolida la esclavitud en dichas sociedades (Marcos, 1991, p. 129), puesto que la esclavitud y el dominio del que hablamos tiene como causa la degradación de la propia naturaleza humana y la consecuente pérdida de todo vestigio de autoridad en los individuos y los pueblos.

Concluyéndose entonces que será despótico todo mando que se encuentre esencialmente fundado en la violencia, la coacción y el dominio, siendo el sello característico de los despotismos el que sus dirigentes consideran a las distintas partes sociales como instrumentos de su propio beneficio, causando con esto la ruina de las ciudades, el desprecio de sus súbditos y la corrupción de la vida política en su contraparte pasional, es decir, en una vida bestial cifrada en el poder desnudo, el control y el dominio del fuerte sobre el débil.

## **1.7 Principio**

Mediante las definiciones de política, autoridad, gobierno y desgobierno de los apartados anteriores podremos delimitar adecuadamente la importantísima definición de principio político. El método que emplearemos para definir qué debe entenderse por principio político será el empleado hasta ahora, comenzando con el examen de la etimología de la palabra “principio”, para posteriormente ir delimitando

el concepto político que buscamos. Dicho lo anterior, comencemos con nuestra exposición.

La palabra principio proviene del término en griego antiguo *arjé*, que como habíamos adelantado en el apartado 1.4 de nuestro ensayo, tiene dos acepciones principales: gobierno y principio. Sin embargo, de acuerdo con Liddel y Scott (1889) la palabra *arjé* contaba también con los siguientes significados complementarios: “*beginning, origin, first cause [...] first place or power [...] sovereign; in pl [...] ‘the authorities’, i. e. the magistrates*” [principio, origen, causa primera [...] primer lugar o poder [...] soberanía; en plural [...] las autoridades, por ejemplo, los magistrados]. Por consiguiente, desde el enfoque del *arjé* como gobierno, principio y causa primera, es posible aproximarnos a la determinación del concepto de principio político, pues éste no delimita otra cosa que la causa primera de las acciones humanas y de las formas de vida individuales y colectivas de los seres humanos bajo dos modalidades interconectadas entre sí: la elección de la forma de vida que adoptarán los individuos y los pueblos; y, como consecuencia de esta importantísima elección, la forma específica de mando que éstos se darán en lo sucesivo.

De esta manera, abordaremos en primer lugar el aspecto de los principios políticos como elecciones de la forma de vida de los individuos y las colectividades, siendo necesario abordar antes de esto tres puntos específicos: a) qué es la elección humana; b) cuál es la importancia de las elecciones para las acciones humanas, y c) por qué hemos afirmado que los principios políticos son elecciones de las formas de vida de las colectividades y sus integrantes.

Respecto al primer inciso, correspondiente a qué es la elección, si nos atenemos primeramente al lenguaje coloquial, podríamos pensar que esta palabra hace referencia únicamente a la acción de optar por una cosa en lugar de otra, concibiéndose entonces a la elección como un proceso por medio del cual un sujeto, que cuenta con algunas opciones, toma una cosa mediante la discriminación de otras (sin atender a los motivos, circunstancias particulares o beneficios –reales o aparentes– que dicha decisión le proporciona). Análogamente, un segundo enfoque más imbuido por el acontecer social contemporáneo, y algunas nociones de ciencias sociales, quizás nos haga identificar al término “elección” con el habitual

procedimiento por el cual se designan los ocupantes de los cargos públicos en la mayoría de los países actuales, concibiendo entonces que las elecciones, y específicamente las elecciones colectivas, delimitan un método electoral históricamente determinado. Sin embargo, en política la elección presenta una delimitación diferente a las dos anotadas anteriormente, no siendo concebida como una simple y genérica discriminación entre opciones; y mucho menos como un método particular de selección de los ocupantes de los cargos públicos en una sociedad determinada.

De esta manera, apoyándonos en Aristóteles, delimitaremos a la elección mediante la incorporación de una relación de fines y de medios, no siendo únicamente un mero acto de discriminación de una cosa sobre otras, sino una operación deliberativa por medio de la cual los individuos conectan los fines que desean realizar con los medios que se encuentran a su disposición, consistiendo entonces en una operación intelectual que permite determinar cuál de nuestras opciones es la mejor para la consecución de nuestros fines: “la elección no es simplemente tomar, sino tomar una cosa con preferencia a otra, y esto no es posible sin examen ni deliberación; por eso, la elección procede de una opinión deliberada” (Aristóteles, 2007a, p. 266).

Por lo tanto, a diferencia de la modalidad moderna que no establece ninguna relación entre fines y medios particulares (siendo solamente una discriminación realizada por cualquier motivo racional, irracional, utilitario, etcétera, que es determinado de manera relativa a cada sujeto), la teoría aristotélica de la elección humana delimita a la elección como una actividad deliberativa por medio de la cual un individuo adopta una vía de acción específica después de haber sopesado detenidamente cada una de las distintas posibilidades de actuación con que cuenta, no siendo entonces sino “un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance” (Aristóteles, 2007a, p. 266)<sup>89</sup>. Por consiguiente, la elección humana atañe a la

---

<sup>89</sup> Es importante enfatizar que únicamente refiere a “cosas a nuestro alcance” porque en sentido estricto no se pueden elegir cosas que se encuentran enteramente ajenas a nosotros, ya que la relación entre los fines (deseos realizables o irrealizables) y los medios (que no son sino el camino por el cual pretendemos obtener dichos fines, que por tanto deben ser realizables) se encontraría roto por completo (p. ej. si deseamos alcanzar la inmortalidad difícilmente concebamos algún medio para ello, pues es un deseo contrario a nuestra propia naturaleza mortal y finita y, por tanto, irrealizable –no hablándose entonces de una elección–).



determinación de medios específicos para la obtención de fines determinados: “Nadie, en efecto, escoge deliberadamente un fin, sino los medios para ese fin [...] y, en general, el que elige algo siempre deja claro lo que elige y para qué lo elige” (Aristóteles, 2007a, p. 265).

En consonancia con lo anterior, la elección no consiste en una simple adopción de algunos medios sobre otros, sino que supone un proceso intelectual de ponderación de nuestras opciones, el cual tiene como condición esencial el conocimiento consciente de las causas por las cuáles elegimos una cosa y, sobre todo, de la finalidad que persigue nuestra elección, no siendo correcto afirmar que verdaderamente exista una elección cuando los sujetos desconocen alguna de estas dos condiciones que delimitan el qué y el para qué de nuestras elecciones. Adicionalmente, como las elecciones se encuentran relacionadas intrínsecamente con las acciones y actividades humanas, es necesario hacer una segunda precisión acerca de la naturaleza de las elecciones, debiéndose añadir que si un individuo pretende conocer el qué y el para qué de sus elecciones, es necesario que primeramente conozca las circunstancias particulares en que transcurra su elección, pues de otra manera sería imposible que supiera con precisión qué elige y para qué lo elige.

De esta manera, toda elección deberá cumplir las siguientes condiciones para ser efectivamente una elección:

1. Que los sujetos sepan con claridad qué es lo que están eligiendo y para qué lo eligen.
2. Del punto uno se deriva que éstos deben conocer las circunstancias particulares en las cuáles transcurre su elección, las cuales, sapiencialmente sistematizadas por Aristóteles (2007b, p. 61), corresponden a las siete circunstancias generales de las acciones humanas: quién actúa; qué hace; sobre qué o sobre quién actúa; con qué instrumento ejecuta la acción; por qué causa; y, por último, cómo actúa, es decir, de qué manera realiza la acción (apaciblemente, coléricamente, etcétera).
3. Que las elecciones sean realizadas acerca de medios que puedan ser de un modo o de otro, ya que esto implica que los sujetos efectivamente son libres

para deliberar cuál es el mejor medio con que pueden realizar los fines que desean, no viéndose forzados a actuar, o no actuar, de una manera o de otra; implicando esto que los sujetos tienen el principio de la elección en ellos mismos<sup>90</sup>.

Concluyéndose que si las tres características antedichas se cumplen efectivamente existirá una elección, debido a que el sujeto que elige deliberará y actuará voluntariamente, no ignorando las circunstancias específicas en que transcurra su elección y, como consecuencia de esto, pudiendo determinar con precisión lo que está eligiendo y la finalidad que persigue con su elección.

Una vez determinada la naturaleza de la elección, destacaremos su importancia para la política, mediante la conexión de la elección con la máxima finalidad y anhelo de los seres humanos: la felicidad. De esta manera, partiendo del supuesto aristotélico de que la elección corresponde a un proceso intelectual por medio del cual conectamos los fines que deseamos con nosotros mismos, entonces en cuanto que la felicidad constituye el máximo deseo de los seres humanos, la cuestión de los medios para alcanzar la felicidad es de capital importancia para nuestras vidas, pues ésta constituirá la más importante elección de toda nuestra existencia.

Ahora bien, considerando las innúmeras opiniones sobre la felicidad, quizás pudiera pensarse que es del todo vano intentar presentar de un modo más esquemático la cuestión concerniente a los medios que conducen a la felicidad, argumentándose, tal vez, que como esta elección fundamental ha sido tomada por las miríadas y miríadas de individuos y pueblos que han habitado nuestro bello y cerúleo punto en

---

<sup>90</sup> Al afirmar que el principio de la elección recae en los propios sujetos estamos afirmando que en ellos mismos reside la causa primera de sus elecciones, lo cual es importantísimo, pues implica que realmente existe voluntariedad y una verdadera posibilidad de deliberación, o lo que es lo mismo, que los sujetos son verdaderamente libres para elegir. Casos contrarios a esto son todas aquellas situaciones en que los sujetos no tienen en sí mismos el principio de sus elecciones, lo cual, considerando la naturaleza deliberativa de la elección, corresponde a tres situaciones distintas: 1) cuando el principio de la aparente “elección” es impuesto desde el exterior, siendo de esta condición todas las decisiones que sean tomadas como fruto del azar o de la fuerza; 2) cuando el principio es interior pero no admite posibilidades sobre las cuales deliberar, ya que siempre ocurre de una misma y única manera –sería absurdo suponer que uno “elige” si debe comer, dormir o satisfacer las demás funciones naturales de los seres vivos que son producto de la necesidad y no de nuestro arbitrio– y 3) cuando nuestras decisiones son tomadas por un impulso interno y pasional o por la mera repetición irracional de hábitos fuertemente arraigados en nuestro interior –como sería adoptar impetuosamente una resolución por pura costumbre, instinto, cólera o el efecto de cualquier otra pasión–.

el espacio, entonces quizás lo más sensato sería anunciar que deben existir tantas modalidades de elección de la felicidad como seres humanos y épocas, haciendo fútil todo intento de clasificación de los medios que conducen a la felicidad. Sin embargo, gracias a que las investigaciones de los sabios de la antigüedad sistematizaron las infinitas elecciones particulares sobre el camino que conduce a la felicidad, es posible identificar a cada una de éstas bajo alguna de las seis clases de ideas de la felicidad derivadas de los seis medios principales con que los hombres identifican dicho camino, siendo éstas: 1) la felicidad identificada con la prudencia<sup>91</sup>, sosteniendo bajo esta elección que la vía a la felicidad consiste en ordenar las acciones de acuerdo a esta excelsa “mayordoma de todas las virtudes” (Marcos, 2010b, p. 965); 2) con el honor, eligiendo entonces como sendero a la felicidad la permanente donación de grandes beneficios a los demás, antes que a ellos mismos, pues en eso consiste el honor<sup>92</sup>; 3) con la libertad y justicia social, eligiendo entonces la vida cifrada en ambas virtudes como camino a la felicidad; 4) con el deseo desproporcionado de riqueza material, creyendo encontrar la felicidad en la adquisición desmedida de dinero y bienes materiales, es decir, en el mucho excavar y poco hallar<sup>93</sup>; 5) con el libertinaje, entendiéndose con ello a la identificación de la felicidad con el decir y hacer lo que se venga en gana y, 6) una última y fatal idea de la felicidad en la cual se conjuga el desmedido apetito por las riquezas materiales y el libertinaje, resultando de esta infausta fusión la cruda y llana destemplanza.

Por consiguiente, si consideramos que cada una de estas seis elecciones implica una selección de los medios con que se pretende alcanzar la felicidad; y que simultáneamente cada una de estas elecciones presupone una concepción

---

<sup>91</sup> Por prudencia no referimos a una virtud racional específica que permite que los hombres y mujeres puedan juzgar adecuadamente “lo que es bueno y malo para el hombre” (Aristóteles, 2007b, p. 146) en cada ocasión y circunstancia particular. Para una mayor profundización de la prudencia aristotélica, *vid. infra*, 2.1 Realeza (monarquía real).

<sup>92</sup> Sobre este tenor, Aristóteles (2007d) identificó plenamente al honor con el reconocimiento que se hace a los hombres y mujeres que son bienhechores de sus colectividades: “El honor es el signo de «que se posee » la buena fama de ser capaz de obrar el bien, pues con toda justicia reciben honores principalmente los que obran el bien [...]” (p. 68).

<sup>93</sup> De acuerdo a la sapiencial sentencia con que Heráclito caracteriza la vida que se encuentra consagrada a la acumulación de riqueza material: “Los que buscan oro excavan mucha tierra y encuentran poco” (Heráclito, citado por Marcos, 1991).

particular de la felicidad<sup>94</sup>, entonces cada una de estas elecciones de máxima importancia condicionarán al resto de actividades, acciones y elecciones particulares de los hombres y mujeres, pues con vista al fin mayor es como determinamos lo inferior:

[...] la palabra filosófica “principios” corresponde el concepto de “causas primeras”, precisamente aquéllas que se encuentran al inicio de las cosas y por lo mismo anteceden y determinan las causas y efectos segundos, terceros, cuartos, etcétera. Más generalmente, principio o gobierno atañe al origen de las series causales de los movimientos de la naturaleza, sin excluir los de las especies animales, tampoco las causas que determinan las acciones humanas, como es el caso de la elección, motor de toda acción humana (Marcos, 2010, p. 265).

De esta manera, aislando cada causa primera de las seis concepciones de la felicidad es como obtendremos los seis principios que existen en política, siendo éstos: la prudencia; el honor; la libertad; la ganancia ilimitada; el libertinaje; y la destemplanza. Ahora bien, una vez delimitados los principios políticos cabría preguntarse de qué son causa primera, lo cual no presenta ninguna dificultad, pues si cada uno de éstos establece el eje rector sobre el cual serán determinadas las distintas acciones y elecciones de los individuos, entonces los principios serán en primer lugar las causas primeras de las formas de vida individual de los seres humanos, delimitando mediante su elección al conjunto de usos, costumbres, valores y leyes con que los hombres y mujeres conduzcan sus vidas en lo sucesivo. Sin embargo, la importancia de los principios políticos no se agota en la dimensión de la vida individual de los seres humanos, sino que también abarca las formas de vida colectiva delimitadas por las distintas formas de organización humana. Por lo tanto, para introducir adecuadamente la dimensión colectiva de los principios políticos, primero abordaremos brevemente el papel de la palabra articulada dentro de las sociedades humanas.

Si únicamente nos atenemos a la naturaleza gregaria de los seres humanos no encontraríamos profundas diferencias respecto a otras especies animales, puesto

---

<sup>94</sup> Pues la propia elección de medios particulares para alcanzar la felicidad implica la determinación de una concepción específica de la felicidad; y, viceversa, una idea de la felicidad particular condiciona nuestra propia elección sobre los medios que conducen a ella.

que la convivencia entre los hombres, impuesta por necesidad, no busca otra cosa que asegurar la propia supervivencia de los distintos individuos que conforman a la especie, cumpliendo una función en todo análoga al de las restantes especies gregarias. No obstante, lo que hace especialmente distinta a las formas de asociación gregaria sostenidas por los seres humanos es que de entre todas las especies animales sólo nosotros contamos con la facultad de articular palabras, permitiéndonos esto enunciar nuestras nociones acerca de lo justo y de lo injusto, de lo benéfico y lo perjudicial y, en fin, del bien y del mal (Aristóteles, 2007c, p. 31). Por lo tanto, mediante la palabra articulada, *logos*<sup>95</sup>, es como la especie humana es capaz de desarrollar un proceso *sui generis* de socialización natural, en el cual el intercambio de pensamientos y percepciones mediante el uso de palabras permite la delimitación de formas colectivas de participación de valores, creencias y nociones comunes para los distintos integrantes de cada agrupación humana:

la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto de los demás animales es que él sólo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la sociedad” (Aristóteles, 1963, p. 4).

Por lo anterior, las diferentes agrupaciones de seres humanos se distinguen plenamente del resto de grupos gregarios en cuanto que únicamente nuestra especie configura formas de organización que circunscriben todo un cúmulo de distintas concepciones acerca de lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo inconveniente, y, en fin, de la felicidad y la infelicidad, por lo que las formas de convivencia de los seres humanos no se encuentran conformadas solamente en función del instinto y la inmemorial repetición de patrones de comportamiento transmitidos de generación en generación a través de los genes.

---

<sup>95</sup> El término en griego antiguo *logos* es una voz de significación compleja y variable según la época y el lugar, por lo que anotaremos aquí únicamente las más usuales traducciones del *logos* como: “palabra”, “discurso”, “razón” e “investigación”. Por lo tanto, siguiendo esta pauta, en nuestro ensayo entendemos por *logos* la facultad por medio de la cual los seres humanos son capaces de articular palabras, discursos, razonamientos (esto es pensamientos discursivos) y, por último, mover a otros a la acción (correspondiendo este último sentido a la concepción del *logos* como palabra realizadora). Para una erudita exposición de los principales sentidos atribuidos a la palabra *logos* durante los siglos V a. n. e. y anteriores, *vid.* Guthrie, 1993, VII, 9 (la referencia completa puede ser consultada en nuestra bibliografía).

Entonces, cuando conjuntamos el papel de la palabra como medio de delimitación de las percepciones comunes con los principios políticos, es posible establecer una clasificación de las muy diversas formas históricas de organización colectiva, puesto que cada uno de los distintos usos, costumbres, creencias, valores, leyes e instituciones presentes en las sociedades no son sino el reflejo de las percepciones comunes que en éstas imperan, las cuales, en su carácter histórico, a su vez se encuentran determinadas por la concepción de la felicidad que prevalezca en cada sociedad y, específicamente, en los individuos que ocupen sus máximas magistraturas. Por este motivo, a través de la relación causal entre forma de felicidad (causa) y participación colectiva de percepciones comunes (efecto), es posible ligar nuevamente el carácter de los individuos con las formas de vida colectiva en que éstos se organizan, condicionándose entonces cada forma histórico-social de participación común de valores y creencias a la permanencia del principio político que sostengan los detentadores del poder soberano de cada sociedad.

Por consiguiente, si los principios políticos determinan formas de vida individuales y colectivas clasificables de acuerdo a si cuentan, o no, con autoridad; entonces necesariamente los propios principios políticos deberán poder dividirse de una manera completamente análoga a las formas de vida que delimitan, encontrándose algunos de ellos fundados en la existencia de autoridad (y, por tanto, de vida política) y otros en crudas relaciones de imposición y fuerza (delimitando entonces formas de vida pasionales). De esta manera, si adoptamos como criterio clasificatorio de los principios políticos la presencia o ausencia de autoridad, éstos pueden dividirse en dos clases excluyentes:

- ❖ Los tres principios políticos que cuentan con autoridad: 1) la prudencia; 2) el honor y, por último, 3) la libertad y justicia social.
- ❖ Las tres contrapartes pasionales de los principios anteriores, los cuales, al encontrarse privados de autoridad, delimitan formas de vida bestiales: 4) el principio del apetito de ganancia ilimitada; 5) el del libertinaje y, 6) el de la destemplanza.

Asimismo, el surgimiento de un principio político dentro de una sociedad tendrá serias implicaciones sobre el conjunto de relaciones de mando y obediencia tendidas en su interior, pues cada elección de la felicidad supone la presencia de un carácter particular en los individuos que la eligen, delimitando entonces una serie de creencias y presupuestos acerca del tipo de mando, leyes, costumbres e instituciones que se deben implantar en cada forma de gobierno (o desgobierno), siendo éste el sentido de la cita de Platón (2007d) que hemos anotado en los apartados anteriores de nuestro ensayo:

¿Sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como de regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás? [...] Por lo tanto, si las clases de estados son cinco también han de ser cinco las modalidades de las almas de los individuos (p. 385)<sup>96</sup>.

Por lo tanto, puesto que cada principio político se encuentra relacionado con una clase específica de carácter humano (expresado por su elección de la felicidad), cada uno de éstos delimitará un régimen particular de gobierno o desgobierno, derivable del modo en que se conciba la felicidad y, como consecuencia de esta elección fundamental, determinante para la delimitación del conjunto de relaciones específicas de mando y obediencia, usos, costumbres, leyes, instituciones, actividades productivas y, en fin, el resto de esferas sociales por cuya conjunción se encuentre ordenada una colectividad determinada. Así, siguiendo a Platón (2007b; 2007d), Aristóteles (2007b; 2007c) y Marcos (2010; 2012), es posible identificar cada principio con los siguientes modelos de mando y obediencia contenidos en cada forma de gobierno o desgobierno particular (primero anotaremos las tres formas de gobierno que cuentan con autoridad y, tras una pequeña acotación, introduciremos las formas de desgobierno):

---

<sup>96</sup> Sobre la explicación de por qué hemos adoptado seis y no cinco principios políticos, *vid.* nota al pie 59.

- ❖ La prudencia con la monarquía real (también denominada realeza), en la cual las relaciones de mando y obediencia asimilan la pretensión de mando natural de los padres sobre sus hijos<sup>97</sup>.
- ❖ El honor con el gobierno aristocrático, partiendo de la pretensión de que lo que es superior en mérito y excelencias debe gobernar sobre lo inferior en estas cualidades, a saber: el padre y la madre sobre los hijos; los ancianos sobre los jóvenes; y, en general, lo noble sobre lo innoble.
- ❖ La libertad y justicia social con la república, la cual adopta como modelo de mando y obediencia la amistad y equidad presente en los hermanos, los cuales al ser semejantes por su nacimiento, educación, edad y carácter, consideran justo que ninguno entre ellos sea superior a los demás; derivándose de esto que bajo este principio las relaciones de mando y obediencia sean establecidas por turnos, alternándose el mando y la obediencia entre los iguales en cualidades.

En cuanto a los tres principios restantes, cada uno de ellos no es sino expresión particular del bestial modelo de mando general presente en todo desgobierno: “[...] el fuerte debe mandar y el débil ser mandado” (Platón, citado por Marcos, 2010). Siendo este principio general, común al conjunto de especies animales, el que se encuentra implícito en las tres formas de asociación colectiva determinadas por los tres principios pasionales, las cuales, de acuerdo con el esquema expositivo anterior, son identificadas con los siguientes principios desviados:

- ❖ El apetito de ganancia ilimitada con la oligarquía de la riqueza, cuya pretensión de mando general sostiene que los individuos con mayor riqueza material deben ser obedecidos por los menos ricos, fundándose entonces toda superioridad en la mayor posesión de bienes materiales.
- ❖ El libertinaje con la democracia, cuyas relaciones de mando y obediencia pretenden identificar el mando con la obediencia y la obediencia con el mando, sosteniendo que se debe mandar obedeciendo y obedecer mandando (lo cual supone la destrucción de jerarquías entre dirigentes y

---

<sup>97</sup> Encontrándose caracterizada como una relación de mando y obediencia en la que una de las partes (los padres) otorga, voluntariamente, una cantidad incomparablemente mayor de beneficios a la otra (los hijos). *Vid. infra*, 2.1 Realeza.



dirigidos, buscando con esto la preservación del libertinaje individual y colectivo<sup>98</sup>).

- ❖ La destemplanza con la tiranía unipersonal, en la cual un único individuo despotiza violentamente a la colectividad en su conjunto, sirviéndose de todas las partes sociales para su propio beneficio.

Concluyendo entonces que la elección de un principio político determinará el género de vida (político o pasional) y la especie de vida (realeza, aristocracia o república – dentro del género político–; tiranía, oligarquía de la riqueza o democracia –dentro del pasional–) que serán llevados por un individuo o colectividad, quedando asentados mediante esta elección de primerísima importancia el resto de elementos que configuran el orden específico de cada sociedad:

[...] una vez electo el género y la especie de vida a seguir por un pueblo, automáticamente quedan determinadas la legislación; las vías y los medios económicos para sostener la forma de vida escogida; las importaciones y las exportaciones; la seguridad nacional y la materia última, pero no por ello menos grave, la guerra y la paz (Marcos, 2010b, p. 1265).

Siendo este el motivo por el que juzgamos que es imprescindible que todo estudioso de la política conozca adecuadamente los principios políticos, ya que éstos constituyen una categoría de análisis capaz de clasificar de manera precisa cualquier ley, institución, costumbre, relación de poder, individuo, asociación o colectividad que pretendamos investigar en nuestro quehacer profesional.

---

<sup>98</sup> Siendo esta la razón por la cual Aristóteles (2007b) afirmó que el modelo de mando delimitado por la democracia “se encuentra principalmente en las casas en donde no hay amo (pues en ellas todos son iguales), y en aquellas en las que el que manda es débil y cada uno tiene la posibilidad de hacer lo que le place” (p. 179); suponiendo esto la ausencia de jerarquías o, por lo menos, la reducción del mando a su mínima expresión (e incluso, en los casos más extremos, la aniquilación del propio mando mediante la eliminación absoluta de las relaciones de mando y obediencia).

## SEGUNDA PARTE: TEORÍA DE LAS FORMAS DE GOBIERNO ARISTOTÉLICO-PLATÓNICAS

### 2.0 Introducción a las formas de gobierno y desgobierno

La teoría aristotélico-platónica de las formas de gobierno establece que existen tres formas rectas de gobierno: 1) realza, nombre dado al gobierno monárquico que adopta el modelo máximo de autoridad, es decir, el del padre bienhechor de individuos y pueblos en su totalidad<sup>99</sup>; 2) aristocracia, delimitando ésta al gobierno ejercido por los pocos hombres y mujeres excelentes (dos por lo menos y máximo cien) y, por último, 3) república, siendo éste el gobierno en que los muchos libres, justos y valientes –generalmente quinientos– administran las ciudades con autoridad, esto es, para el bien común de todas sus partes sociales<sup>100</sup>. En contraposición a estas tres formas de gobierno rectas existen tres formas desviadas de gobierno, nombradas en el presente ensayo como desgobiernos, en los cuales los modelos de mando y obediencia tienen como base los contrarios pasionales de las formas de gobierno rectas: 4) la tiranía, que como anverso de la monarquía real sustituye la bienhechora prudencia de los reyes con la terrible destemplanza del tirano unipersonal; 5) la oligarquía de la riqueza (denominada por Jenofonte [1976] “plutocracia” [p. 192]<sup>101</sup>), que como anverso de la aristocracia funda el mando en la

---

<sup>99</sup> Respecto a qué entendemos por padre en el presente ensayo, *vid. supra.*, 1.1 Política y, especialmente, las notas al pie 41 y 42 contenidas en dicho apartado.

<sup>100</sup> Sobre la posibilidad o imposibilidad de que en un pueblo cualquiera surjan los gobiernos rectos, Aristóteles (2007c) sentenciará lo siguiente:

“Está dispuesto a un gobierno monárquico el pueblo que de modo natural produce una familia que sobresale por sus cualidades para la dirección política. Está hecho para un gobierno aristocrático el pueblo capaz por naturaleza de producir una multitud de ciudadanos capaces de ser gobernados como hombres libres por aquellos que, por su virtud, son jefes aptos para el poder político. Y es un pueblo republicano aquel en el que se produce naturalmente una multitud de temperamento guerrero capaz de obedecer y de mandar conforme a la ley que distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados según sus méritos” (p. 146).

Por lo tanto, la existencia, o inexistencia, de gobiernos políticos se encuentra directamente condicionada por las circunstancias particulares de los pueblos, no siendo posible que un pueblo específico adopte cualquier forma de gobierno en cualquier momento de su historia, sino que debido a sus condiciones histórico-sociales particulares será más apropiada una u otra forma de gobierno para desarrollar correctamente sus potencialidades en un momento determinado de su historia.

<sup>101</sup> Encontrándose dicho término, de origen griego, compuesto por la adición de dos raíces específicas: *plutos*, riqueza material; y *kratos*, poder. Por lo tanto, la plutocracia no sería otra cosa que el dominio de los ricos sobre el resto de partes sociales, siendo una categoría equivalente a la de “oligarquía de la riqueza”, ya que aunque

riqueza material y no en la virtud y excelencias de carácter, y, por último, 6) la democracia, que al tratarse de la desviación de la república, sustituye el mando con autoridad de los muchos hombres y mujeres libres, justos y valientes, por la fuerza numérica de la muchedumbre ineducada, corrompiendo a la libertad en libertinaje. Así, una primera clasificación de las formas de gobierno y desgobierno permite ordenar a éstas respecto al número de individuos que mandan (criterio cuantitativo) y el modo en que lo hacen (criterio cualitativo, correspondiente a si los individuos que mandan cuentan, o no, con autoridad):

<b>Cuadro 2. Clasificación de las formas de gobierno y desgobierno en función de la cantidad y cualidad de sus gobernantes (o desgobernantes)</b>			
	<b>Uno</b>	<b>Pocos</b>	<b>Muchos</b>
<b>Con Autoridad</b>	Realeza o monarquía real	Aristocracia u oligarquía del honor	Comunidad política o república <sup>102</sup>
<b>Despóticamente</b>	Tiranía o monarquía tiránica	Plutocracia u oligarquía de la riqueza	Democracia

Fuente: Elaboración propia. Con base en Aristóteles (2007d), Marcos (1990, pp. 59-65) y Bobbio (2006, pp. 35-43).

En cambio, una segunda ordenación permite contraponer cada forma recta de gobierno con su anverso pasional:

---

“plutocracia” y “oligarquía de la riqueza” cuentan con nombres distintos son dos formas de nombrar una misma especie de desgobierno (aquella en que los ricos, que generalmente son pocos, son los soberanos). Adicionalmente, cabe mencionar, que hasta donde tenemos entendido, en la obra de Jenofonte podemos encontrar el primer registro escrito del término plutocracia: “[...] Consideraba [Sócrates] como aristocracia el régimen en el que el poder emana de los que cumplen las leyes, *como plutocracia cuando emana de las rentas* [...]” (Jenofonte, 1973, p. 192, el resaltado es nuestro –si algún amable lector tiene curiosidad sobre cómo era la pretendida división socrática de las formas de gobierno, únicamente tendrá que consultar el pasaje que hemos citado–).

<sup>102</sup> Los dos términos nombran la misma cosa, pues el término griego *politeia*, usado simultáneamente como título genérico de las formas de vida política colectiva y como nombre específico del gobierno de los muchos hombres y mujeres libres, puede ser traducido como comunidad política. Asimismo, el término “república” tiene como antecedente la traducción que hicieron los romanos del término griego *politeia*, el cual pasó al latín como *res publica* (*res*, cosa; *publica*, común, pública), es decir, “la cosa pública” o, en el más estricto sentido político, la comunidad política.

<b>Cuadro 3. Clasificación de las formas puras de gobierno con su anverso pasional</b>	
<b>Realeza:</b>	<b>Tiranía:</b>
Sobreabundancia de virtudes del monarca real	Usurpación violenta del monarca tiránico
<b>Aristocracia:</b>	<b>Oligarquía de la riqueza/plutocracia:</b>
Excelencias de los pocos gobernantes	Imposición violenta de los pocos ricos <sup>103</sup>
<b>República/comunidad política:</b>	<b>Democracia:</b>
Libertad y justicia de los muchos	Imposición violenta de la multitud de pobres <sup>104</sup>

Fuente: Elaboración propia. Con base en Platón (2007d, pp. 385-482), Aristóteles (2007c; 2007d) y Marcos (1990).

Una vez que hemos introducido las características elementales de las seis formas de gobierno y desgobierno, dedicaremos las últimas líneas de este apartado introductorio a la presentación de una pequeña guía metodológica con la cual sea posible analizar cualquier tipo de régimen particular de acuerdo a las categorías anteriormente descritas. Por consiguiente, comenzaremos introduciendo la definición básica de régimen político formulada por Aristóteles (2007c): la “[...] ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano” (Aristóteles, 2007c, p. 112)<sup>105</sup>. Respecto a qué entendemos por poder soberano nuevamente basaremos nuestra concepción en la obra de Aristóteles (2007c), identificando al poder soberano con el gobierno, o desgobierno,

<sup>103</sup> Es necesario aclarar que no necesariamente deben ser pocos los ricos para que una forma de desgobierno sea catalogada como plutocracia, ya que el criterio fundamental para distinguir a las plutocracias de otras formas de gobierno y desgobierno es que en éstas el poder se ejerce en función de la riqueza material, distribuyéndose el mando y la obediencia de acuerdo a una pretensión de mando sumamente sencilla: a mayor riqueza, mayor poder (Marcos, 2010b, p. 1000). Por lo tanto, de acuerdo a este criterio una colectividad en que los ricos fueran mayoría sería plutocrática siempre y cuando éstos ejercieran el poder en función de sus mayores posesiones materiales, no importando entonces el que sean pocos o muchos respecto a las demás partes sociales.

<sup>104</sup> Aquí cabe hacer una aclaración parecida a la de las plutocracias, ya que en el infrecuentísimo caso que en una colectividad los pobres que detentaran el poder fueran una minoría, no por eso dejaría de tratarse de una democracia. Siendo nuevamente secundario el criterio cuantitativo (el número de gobernantes o dirigentes) frente al cualitativo (el tipo de mando ejercido por los detentadores del poder soberano).

<sup>105</sup> Cabe aclarar que según habíamos asentado en la nota al pie 19, bajo el término “magistratura” comprendemos todos los cargos públicos que cuentan con capacidad para deliberar, decidir y mandar sobre los asuntos de la colectividad.

de cada colectividad y al gobierno, o desgobierno, de cada colectividad con el régimen: “[...] en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen” (Aristóteles, 2007c, p. 112).

Por consiguiente, el concepto de régimen político adoptado en el presente ensayo delimita a éste, en primera instancia, como el modo específico en que se encuentran organizados, distribuidos y regulados los poderes de una colectividad concreta. Sin embargo, como el modo de organización de una colectividad es determinado a su vez por su forma de vida y, específicamente, por el principio político de los individuos o partes sociales que poseen el poder soberano, toda delimitación de un régimen político, o despótico, deberá contemplar simultáneamente: a) el fin máximo que persigue una colectividad (identificado con su concepción de la felicidad y el principio de vida adoptado por los ocupantes del poder soberano) y, b) el modo específico en que se encuentran organizados, distribuidos y regulados sus distintos órganos de poder. Surgiendo entonces de la unión de estos dos elementos la delimitación completa de qué es un régimen político: “Un régimen político es una organización de las magistraturas en las ciudades, cómo están distribuidas, cuál el órgano soberano del régimen y cuál es el fin de cada comunidad” (Aristóteles, 2007c, p. 151).

Por lo tanto, es posible concluir que toda investigación acerca de un régimen político concreto deberá partir de las siguientes bases generales (Aristóteles, 2007c):

- I. Cómo se encuentran organizadas las magistraturas durante el momento o periodo específico que pretendemos estudiar, determinando entonces: cuáles son los órganos de los poderes deliberativos, judiciales y ejecutivos; cuál es el número de las magistraturas principales y sobre qué asuntos es soberana cada una de ellas.
- II. Cuáles son las reglas particulares para la distribución de las magistraturas, identificando para ello cuatro aspectos generales: α) cuáles son los requisitos de acceso a las magistraturas (quiénes pueden ocupar los cargos y de qué parte social proceden<sup>106</sup>); β) cuáles son los métodos de designación de los

---

<sup>106</sup> Es decir, cuáles son las características culturales, económicas y sociales presentes en los ocupantes de las magistraturas más importantes y, sobre todo, cuál es su principio de vida.

magistrados (quiénes son elegibles, por quiénes son elegibles y de qué modo los eligen); γ) cuál es la duración temporal de los cargos (corta, larga o vitalicia); y Δ) determinar si existe o no la reelección en todas o algunas de las magistraturas, así como el modo en que ésta se realiza si es que existe (mediata o inmediata; de duración indefinida o sólo para un número finito de ocasiones; etcétera).

- III. Cuáles son las facultades y ámbitos de acción de cada magistratura, con la finalidad de determinar cómo están relacionadas unas con otras y de entre todas cuál es la magistratura que constituye el órgano de poder soberano del régimen.
- IV.Cuál es el fin perseguido por la colectividad, es decir, qué concepción de la felicidad determina el principio político adoptado por los ocupantes de la magistratura soberana. Identificando con este último paso la forma de gobierno o desgobierno de un régimen particular<sup>107</sup>.

Ahora bien, una vez que hemos expuesto este breve apartado introductorio a la teoría de las formas de gobierno y desgobierno, a continuación delimitaremos cada una en un apartado propio.

## **2.1 Realeza (monarquía real)**

Según habíamos indicado en los apartados anteriores, la realeza, también denominada monarquía real o gobierno regio, posee como modelo de mando la autoridad natural que tienen los padres sobre sus hijos. Por lo tanto, para comprender adecuadamente el gobierno real es necesario precisar con mayor detalle porqué el modelo de autoridad paternal es el elemento esencial de la presente forma de gobierno, pues una vez que hallamos definido esto seremos capaces de identificar plenamente: 1) al hombre y la mujer regios; 2) al gobierno

---

<sup>107</sup> Aunque éste es el elemento esencial para determinar qué tipo de forma de vida colectiva prevalece en una colectividad determinada, es necesario analizar detenidamente el resto de características antedichas para poder precisar correctamente qué principio existe en una colectividad determinada, pues a partir del ordenamiento de las magistraturas podremos precisar qué parte social ocupa el poder soberano y de qué modo lo hace, delimitando con esto quiénes son los soberanos y cuál es el principio político por medio del cual han organizado el gobierno, o desgobierno, de la colectividad.

real, y 3) la posición e importancia del gobierno regio dentro de la teoría de las formas de gobierno aristotélico-platónicas.

Cuando abordamos la relación tendida entre los padres y sus retoños inmediatamente podemos encontrar un conjunto de características generalizables a todas las especies animales: I) los padres son temporal y materialmente anteriores a sus hijos, por lo que éstos son la causa por la cual existen los segundos – proporcionando éstos la semilla y el fértil campo por cuya fusión habrá de germinar su descendencia–; II) el grado de desarrollo biológico de padres e hijos es del todo diferente, pues mientras los padres han alcanzado la etapa reproductiva al momento de engendrar otro ser –situación que generalmente coincide con la adultez de la especie–, la prole engendrada se encuentra en el primer estadio de su ciclo vital, conteniendo únicamente en potencia las capacidades y facultades que más tarde adquirirá en la etapa adulta y, III) los padres proporcionan los cuidados que permiten que sus retoños sobrevivan durante el comienzo de su vida, independientemente de que dichos cuidados se limiten a proporcionar a las crías un refugio que dificulte el ataque de los depredadores o, por el contrario, otorguen por un tiempo prolongado la protección y alimentos que permitirán que sus retoños alcancen un grado de desarrollo biológico que les permita valerse por sí mismos.

Ahora bien, en el caso específico de las relaciones entre padres e hijos humanos es fácil constatar que éstas cumplen con las tres características generales que hemos anotado en el párrafo anterior<sup>108</sup>, faltando entonces precisar los rasgos particulares derivados de la naturaleza eminentemente política de nuestra especie. Así, mientras que en el resto de especies animales, y particularmente entre aquellas que mantienen un estrecho y prolongado contacto con sus crías, la función esencial de los padres consiste en salvaguardar la vida biológica de su descendencia, proporcionando alimentos y defensa frente a los potenciales peligros y

---

<sup>108</sup> Los padres humanos son temporal y materialmente anteriores a sus hijos, ya que sin el material genético de los ascendientes es imposible el nacimiento de los descendientes; igualmente, el grado de desarrollo biológico es diferente en los padres y los hijos, pues la etapa reproductiva de nuestra especie únicamente es alcanzada tras largos años de crecimiento, una vez comenzada la adolescencia; por último, también resultan evidentes los cuidados parentales brindados por los padres humanos a su descendencia, siendo nuestra especie la que dedica más tiempo a criar a sus retoños como consecuencia del lento desarrollo biológico de las primeras etapas del ciclo de vida de los seres humanos.

depredadores, la dimensión política de la vida humana adiciona a este piso mínimo de la paternidad animal una cualidad superior: la educación del carácter de los hijos. En cuanto a qué nos referimos por educación del carácter, podremos precisar el contenido de dicha afirmación si traemos nuevamente a nuestra memoria la delimitación de la vida política como una forma de vida buena y feliz cuyo rasgo esencial es la existencia de autoridad en pueblos e individuos (*vid. supra*, 1.1 Política). De esta manera, si partimos de esta doble implicación entre vida política y existencia de autoridad<sup>109</sup>, el único medio para que los hombres y mujeres puedan contar con tan dichosa existencia es que desde la más tierna infancia sean conducidas adecuadamente sus costumbres<sup>110</sup>.

Por lo tanto, si el carácter puede ser definido como la duradera disposición que tiene un individuo frente a los placeres y los dolores y, a su vez, las costumbres constituyen los elementos constitutivos del carácter (*vid. nota al pie 20*), la función principal de la paternidad humana puede ser delimitada como la implantación de costumbres correctas en su descendencia. Ahora bien, puesto que todas las costumbres guardan relación con el modo en que experimentamos el placer y el dolor y los dolores y placeres pueden ser identificados de muy diversas maneras por cada individuo y colectividad histórica, pareciera improbable llevar a buen término la delimitación de en qué consiste la correcta educación del carácter bajo alguna pauta generalizable para todas las épocas; sin embargo, los sabios de la antigüedad consolidaron un principio de eficacia universal para educar correctamente el carácter en cualquier época o lugar: la identificación del placer con lo que por naturaleza es placentero y del dolor con lo que por naturaleza es doloroso<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> Expresable del siguiente modo: vida política  $\Leftrightarrow$  autoridad. Lo cual no significa sino que donde hay vida política existe autoridad (vida política  $\Rightarrow$  autoridad) y que, simultáneamente, donde hay autoridad existe vida política (autoridad  $\Rightarrow$  vida política).

<sup>110</sup> Pues como afirmamos en los primeros apartados de este ensayo, sólo existe autoridad y, por tanto, política, cuando los individuos y los pueblos cuentan con excelentes costumbres, ya que de otra manera la desproporción en las acciones y la experimentación de los placeres y dolores hará imposible la existencia de una forma de vida política.

<sup>111</sup> Respecto al contenido de esta afirmación, correspondiente a lo placentero y doloroso por naturaleza, suscribimos la postura del término medio expuesta y sistematizada por Aristóteles en sus tratados éticos. Así, lo placentero por naturaleza, en términos generales, podría ser delimitado como la postura media, relativa a nosotros y en concordancia con la recta razón, que es adoptada respecto a las acciones y los extremos viciosos de cada pasión (siendo doloroso por naturaleza todo aquello que no se encuentra ubicado en este virtuoso punto



Entonces, en consonancia con lo anterior, la educación del carácter no será otra cosa que el establecimiento de costumbres que tengan como principio una verdadera identificación del placer y del dolor con lo que es por naturaleza placentero y doloroso:

*I mean by education that training which is given by suitable habits to the first instincts of virtue in children;-when pleasure, and friendship, and pain, and hatred, are rightly implanted in souls not yet capable of understanding the nature of them, and who find them, after they have attained reason, to be in harmony with her. This harmony of the soul, taken as a whole, is virtue; but the particular training in respect of pleasure and pain, which leads you always to hate what you ought to hate, and love what you ought to love from the beginning of life to the end, may be separated off; and, in my view, will be rightly called education. [Entiendo por educación el entrenamiento que es dado a las primeras intuiciones de virtud en los niños por medio de hábitos adecuados, cuando el placer, la amistad, el dolor y el odio son correctamente implantados en almas que aún no son capaces de comprender la naturaleza de cada una de estas cosas; y quienes la encuentran, tras haber alcanzado el uso de razón, estar en armonía con ella. Esta armonía del alma, tomada como un todo, es la virtud; pero el entrenamiento particular respecto al placer y el dolor, que conduce siempre a odiar lo que debes odiar y amar lo que debes amar, desde el principio de la vida y hasta su final, puede ser separado; y, en mi opinión, será correctamente nombrado educación] (Platón, 1871, p. 173. La traducción es mía).*

Por lo tanto, el rasgo distintivo de los padres humanos consiste en que éstos son los únicos de entre todas las especies animales cuyo éxito o fracaso dependerá de la correcta o incorrecta educación del carácter de los hijos, puesto que una inadecuada implantación de las identificaciones del placer y dolor durante la niñez y adolescencia conducirá, de manera indefectible, a la corrupción de la naturaleza

---

medio). Así, por ejemplo, es placentero por naturaleza comportarse respecto al temor como lo haría el valiente, es decir, evitando los extremos de la cobardía (exceso de temor) o la temeridad (defecto de temor); respecto a la ira como lo haría el manso, no experimentando la ira en demasía (a modo del temperamento colérico) o de manera defectuosa (como lo haría aquel que no se enfada incluso cuando es correcto enfadarse con una proporción adecuada a las circunstancias); y de un modo análogo respecto al resto de pasiones humanas (excluyendo de este punto medio aquellas acciones y pasiones que por sí mismas son inadecuadas para el correcto desarrollo de la naturaleza humana, pues en ellas no existe ninguna disposición proporcionada – Aristóteles [2007b] ofrece como ejemplo de éstas “la malignidad, la desvergüenza, la envidia [...] y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio” [p. 51]–).

de sus retoños, o lo que es igual, a que su descendencia adopte una forma de vida pasional durante el resto de su existencia. Lo anterior tiene profundas implicaciones sobre nuestra especie, ya que de entre todo el género animal únicamente el ser humano cuenta con la posibilidad de desarrollar o destruir su propia naturaleza a partir de las elecciones y acciones emprendidas a lo largo de su vida, derivándose de esto el valor eminente de la educación del carácter como único medio capaz de proporcionar las bases para el pleno desarrollo de los seres humanos en su doble dimensión individual y colectiva<sup>112</sup>.

Antes de seguir adelante con la exposición del gobierno regio y el hombre y la mujer reales es necesario precisar brevemente algunos rasgos diferenciadores de padres e hijos dentro del modelo de autoridad paternal. Primeramente, a partir de la función paternal, consistente en la educación del carácter de los hijos<sup>113</sup> y la provisión de los medios materiales capaces de asegurar la supervivencia de sus retoños, es posible implicar una condición inherente a los padres e hijos humanos: la intrínseca desigualdad entre padres e hijos, siendo superiores los primeros respecto a los segundos. Así, mientras los padres son causa directa de los máximos bienes otorgados a su descendencia, al ser el agente activo para la crianza y educación de

---

<sup>112</sup> A partir de la anterior delimitación de educación como educación del carácter es posible establecer una identificación inherente entre los fines de la política y de toda verdadera educación (pues como tal entendemos la educación que se centra en el correcto desarrollo del carácter y no únicamente en la transmisión de conocimientos y opiniones en los educandos), encontrándose que ambas, política y educación, tienen como objetivo la implantación de usos y costumbres que permitan que los hombres y mujeres desarrollen plenamente su propia naturaleza humana. Por lo tanto, si consideramos que el arte y ciencia política tiene como finalidad la obtención de la felicidad para los individuos y los pueblos a través de la prescripción de lo que ha de hacerse y evitarse para llevar una vida acorde con la naturaleza humana, entonces en sentido estricto podremos calificar a la política como la más noble y elevada tarea educativa de la humanidad, ya que sólo ésta tiene por finalidad la consolidación de costumbres y hábitos excelentes en los pueblos, dedicándose por entero a educar el carácter de los individuos y los pueblos puestos bajo su cuidado.

<sup>113</sup> En cuanto al papel capital de los padres respecto a la educación del carácter de los hijos baste afirmar que los antiguos tenían muy presente la importantísima función magisterial de los padres, delimitando a éstos como los encargados de implantar en sus hijos los usos y costumbres que permitirán, o impedirán, que sus retoños cuenten en la adultez con una forma de vida verdaderamente humana. Como muestra de ello a continuación citaremos un bello ejemplo literario en el cual el poeta Horacio sintetiza, en un breve elogio a su padre (extensible, por su precisa descripción y perenne actualidad, a todos los tiempos y lugares), la postura que hasta aquí hemos anotado:

“Hombres sabios”, solía añadir, “las razones explicarán de por qué debes seguir esto y apartarte de aquello. Por mi parte, si puedo educarte en los caminos hollados por las gentes de valer de los primeros tiempos y, mientras necesites dirección, mantengo tu vida y tu nombre immaculados, habré alcanzado mi objeto. Cuando años posteriores hayan madurado el cerebro y los miembros, dejarás los flotadores y nadarás como un tritón” (Horacio, cit. por Barrow, 1992)

sus hijos –“el padre es responsable de la existencia de su hijo (que se considera el máximo bien) y también de su crianza y su educación” (Aristóteles, 2007c, p. 179)<sup>114</sup>–, los hijos son, durante los largos años previos a la madurez, los receptores de los cuidados y previsiones adoptadas por sus padres.

De esta manera, la desigualdad inherente entre padres e hijos radica en que mientras los verdaderos padres, en sentido político, son individuos plenamente maduros y capaces de bastarse a sí mismos al contar con una vida fundada en la autoridad, los hijos, por el contrario, son enteramente dependientes de sus padres, pues mientras no devengan ellos mismos a su vez en padres, alcanzando con esto la madurez de carácter propia de la etapa adulta, la estricta desigualdad entre las excelencias de unos y otros seguirá perdurando (pudiéndose dar el caso en que tras alcanzar la madurez biológica, que no de carácter, existan diferencias entre las excelencias de los padres y los hijos ya plenamente formados, no siendo en todas las ocasiones de igual calidad la plenitud de una generación y de otra<sup>115</sup>). Por lo tanto, es posible delimitar el vínculo entre padres e hijos como una relación de amistad fundada en la superioridad de una de las partes, teniendo entonces como rasgo característico el que la parte con mayores excelencias –los padres– otorga los mayores beneficios a la parte inferior en cualidades –los hijos–. Implicando esto que bajo dicha forma de amistad todas las acciones de los padres se encuentran orientadas esencialmente a la provisión de los máximos bienes para su descendencia; mientras que los hijos, se limitan a recibir esta inmensa cantidad de bienes sin poder corresponder con nada equivalente, siendo capaces únicamente

---

<sup>114</sup> Es importante aclarar que la condición de validez de lo expuesto hasta ahora consiste en que los padres sean efectivamente padres, es decir, que sean verdaderos agentes para la consolidación de una vida política en sus hijos, esto es, hombres y mujeres que al contar con autoridad sean verdaderamente capaces de proporcionar los máximos bienes a su descendencia, educando a éstos con costumbres y hábitos excelentes. Por lo demás, el resto de individuos que al procrear carezcan de una forma de vida política no serán padres sino de nombre, puesto que la condición de padre, en sentido político, no es adquirida tras el mero acto de reproducción, ni se encuentra limitada a uno u otro sexo biológico, o identidad sexual, de la especie humana (tal como expusimos en el apartado 1.1 Política. Sobre la disociación entre la condición política de padre y el género biológico o cultural de los individuos, *vid. supra*, las notas al pie 41 y 42 contenidas en el antedicho apartado).

<sup>115</sup> Sobre este asunto el inmortal aedo afirmó en un breve diálogo entre Telémaco, el hijo de Odiseo, y la divina Atenea, ataviada con la figura del noble Méntor, las posibles situaciones en que podemos clasificar las calidades de la madurez de los padres respecto a la madurez de sus hijos: “Contados son los hijos que se asemejan a sus padres, los más salen peores, y tan solamente algunos los aventajan” (Homero, 2012, p. 16).

de honrar a sus progenitores en la medida de sus propias posibilidades (Aristóteles, 2007b, p. 185).

Por lo tanto, si recapitulamos lo expuesto hasta ahora, son tres los rasgos que caracterizan al modelo de autoridad paternal de nuestra especie:

- 1) existe una intrínseca desigualdad entre los padres y los hijos, siendo superiores los primeros respecto a los segundos;
- 2) la parte superior y de mayores excelencias otorga los mayores beneficios a la parte inferior, conduciéndose en todo momento con autoridad –ya que persigue esencialmente el beneficio de la parte puesta bajo su cuidado–, y
- 3) los padres no necesitan absolutamente nada de sus hijos, pues se bastan a sí mismos, mientras que los hijos dependen enteramente de sus padres durante toda su etapa de desarrollo.

Por lo tanto, mediante la consideración de los tres rasgos anteriores podemos delimitar al vínculo de padres e hijos como una relación de amistad fundada en la desigualdad (la superioridad de excelencias poseídas por una de las partes respecto de la otra). Siendo posible observar dicha diferencia a través del modo en que cada parte contribuye a la relación: los padres otorgan una inmensa cantidad de bienes a sus hijos (educación, crianza, etcétera); mientras que los hijos, imposibilitados para retribuir a sus padres con bienes semejantes, únicamente pueden honrar, de acuerdo a sus propias posibilidades, a quien tanta sobreabundancia de bienes les otorga.

Ahora bien, una vez que hemos expuesto el modelo de autoridad de los padres sobre los hijos, a continuación delimitaremos al hombre y la mujer regios sirviéndonos de las semejanzas que éstos guardan con los padres que hemos caracterizado en los párrafos precedentes.

En primer lugar, del mismo modo que la relación de padres e hijos se basa en la extrema superioridad de una de las partes con respecto de la otra, el hombre y la mujer regios se encuentran caracterizadas por poseer la mayor de las excelencias humanas: una forma de vida prudente. Por lo tanto, para captar adecuadamente en qué estriba la inmensa superioridad de los hombres y mujeres regios, a continuación

expondremos brevemente qué es la prudencia y cuál es su importancia para la vida humana.

La prudencia es caracterizada por Aristóteles (2007b) como una forma específica de sabiduría práctica capaz de conducir las deliberaciones particulares de los hombres y mujeres hacia aquello que es correcto y conveniente para vivir de acuerdo con la naturaleza humana: “es propio del hombre prudente ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en sentido parcial [...] sino para vivir bien en general” (2007c, p. 129)<sup>116</sup>. Por lo tanto, si analizamos en qué consiste este “deliberar rectamente” seremos capaces de determinar de manera precisa qué es la prudencia.

Considerando que la deliberación puede ser delimitada como un proceso intelectual que permite ponderar cuál es el más eficaz medio que se encuentra a nuestra disposición para realizar los fines que perseguimos (Aristóteles, 2007b, pp. 64-66), entonces la rectitud o desviación en las deliberaciones no puede ser encontrada en la deliberación misma, puesto que ésta consiste solamente en una operación racional que nos permite enlazar los fines que nos proponemos con los medios a nuestra disposición. Por lo tanto, para captar en qué consiste la rectitud de las deliberaciones es necesario introducir algo ajeno a la propia deliberación: la calidad de los fines perseguidos<sup>117</sup>.

De este modo, mediante la incorporación de la calidad de los fines es posible precisar que en sentido estricto únicamente puede ser considerada “recta” una deliberación que cumpla dos requisitos indispensables: 1) el fin que persigue no se encuentra en oposición a la naturaleza humana, y 2) los medios con que hemos decidido actuar tampoco se encuentran en contradicción con nuestra naturaleza<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> De aquí que en griego antiguo fuera nombrada como *phronesis*, traducible como “*practical wisdom, prudence in government and affairs*” [sabiduría práctica, prudencia en el gobierno y los asuntos] (Liddel y Scott, 1889, s. p.).

<sup>117</sup> Respecto al modo en que es posible jerarquizar y clasificar a los fines, *vid. supra*, 1.3 Poder.

<sup>118</sup> En sentido estricto la deliberación únicamente tiene por objeto a los medios, por lo que los fines son un elemento que antecede al propio proceso deliberativo. Sin embargo, como el deseo de obtener determinados fines constituye el punto de arranque del proceso deliberativo, es natural que los medios que juzguemos adecuados para la realización de nuestros fines se encuentren condicionados por la calidad de los fines que queremos alcanzar. Por lo tanto, aunque los propios fines no sean parte del proceso deliberativo, sí son determinantes para la delimitación de nuestros medios, por lo que la recta deliberación no podrá existir si no tiende a la realización de un fin acorde a la naturaleza humana.

Como consecuencia de esto sólo es posible deliberar rectamente cuando los distintos fines y medios particulares de nuestras vidas se encuentran orientados por un fin general: el vivir bien en general que caracteriza a la vida buena y la felicidad humana.

En consonancia con lo anterior, la prudencia es definida por Aristóteles (2007b) como “un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre” (p. 130), constituyendo entonces una virtud intelectual que permite que los hombres y mujeres sean capaces de determinar en cada situación particular qué es lo mejor y más conveniente para vivir bien en general, realizando con esto la actualización de un tipo específico de fin superior y general, vivir bien y ser feliz, a través de los múltiples medios particulares con que actuamos para conseguir los variados objetivos y metas individuales del día a día. Por consiguiente, la prudencia tiene un carácter esencial práctico por medio del cual el hombre y la mujer prudentes constantemente determinan cuáles son los mejores y más convenientes medios con que deben actuar en los distintos escenarios y circunstancias en que se encuentren a lo largo de sus vidas, operando esta virtud, de manera práctica, a partir de la consideración precisa de dos dimensiones indisociables: la situación y el conjunto de circunstancias específicas en que transcurren cada una de nuestras acciones particulares (concerniente a la dimensión contingente de lo práctico y particular); y la permanente adecuación del marco general de lo que es más conveniente para el ser humano en general a las circunstancias particulares en que transcurre la existencia humana (delimitando así un puente entre la dimensión universal, ético-política, de lo adecuado y conveniente para los seres humanos con el mundo contingente y particular de la acción humana).

Por lo tanto, en cuanto la prudencia es una virtud intelectual esencialmente práctica su objeto de aplicación consiste en las acciones humanas, por lo que en primera instancia el hombre y la mujer prudentes podrán ser identificados debido a que son causa de un género específico de acciones a lo largo de sus vidas, a saber, de las acciones particulares que acierten respecto a lo que es más conveniente para vivir bien en general. De esta manera, el producto específico de la prudencia consistirá en la generación de acciones virtuosas, es decir, de acciones que se encuentren

esencialmente orientadas por lo que es más conveniente y mejor para que ellos mismos y los demás obtengan una vida buena y feliz a través de los múltiples fines y medios particulares de la vida humana<sup>119</sup>.

Lo anterior permite desprender que las acciones virtuosas de mayor y más excelente grado no pueden ser realizadas si no se encuentran acompañadas de la recta deliberación propia de la prudencia, pues independientemente de nuestras costumbres y excelencias de carácter delimitadas por las múltiples virtudes éticas que podamos poseer (valor, apacibilidad, etcétera), todas las acciones humanas transcurren bajo un cúmulo de circunstancias y condiciones particulares, por lo que únicamente los individuos que sean prudentes serán capaces de determinar con un mayor grado de precisión qué es lo que debe hacerse y evitarse en cada situación particular. Por consiguiente, el planteamiento aristotélico de las virtudes éticas establece como condición para la acción virtuosa dos requisitos indispensables: la posesión de una disposición ética acertada; y que las acciones se encuentren acompañadas por el modo de ser práctico, racional y verdadero que es identificado con la prudencia (Aristóteles, 2007b, pp. 139-140).

Sin embargo, para los propósitos de nuestro ensayo, haremos una diferenciación importante con el planteamiento ético aristotélico, puesto que nosotros nos posicionaremos en una postura intermedia respecto a lo expuesto por el Estagirita, afirmando entonces que si bien las virtudes éticas constituyen un correcto actuar frente a circunstancias y pasiones específicas, no hemos de afirmar que en todo correcto actuar se halle implícito el acompañamiento de la prudencia, pues entonces todas las formas de vida que tuvieran por principio un modo de ser virtuoso (prudente, para la vida regia; honorable-noble, en la aristocrática; o justo, valiente y

---

<sup>119</sup> Una explicación más formal del motivo por el que hemos afirmado que la prudencia es generadora únicamente de acciones virtuosas debería partir de la definición general de virtud aristotélica. Así, comenzando con la afirmación de la virtud como aquello que “lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función” (Aristóteles, 2007b, pp. 51), sería posible relacionar esta definición con la recta deliberación propia del hombre y la mujer prudentes, para afirmar después que si el recto deliberar consiste en la determinación particular de lo que es más conveniente y mejor para vivir bien en general, entonces el producto de este recto deliberar no puede ser otro que las mejores y más convenientes acciones para encuadrar nuestras vidas respecto a este vivir bien en general. De este modo, terminaríamos concluyendo que las acciones generadas por los individuos prudentes son por sí mismas virtuosas, puesto que éstas son las que en más alto grado permiten que los seres humanos realicen correctamente su función, consistente en la obtención de una vida buena y feliz para ellos mismos y los demás.

libre en la republicana) poseerían como condición el acompañamiento del recto deliberar de la prudencia. Por ello, nosotros hemos sostenido desde el principio de este ensayo (*vid. supra*, 1.7 Principio) que a través de la elección de la idea de la felicidad se forjan las distintas excelencias de carácter que permiten que los individuos y los pueblos sean capaces de asentar sus vidas respecto al actuar y vivir honorable de los aristócratas o en conformidad con la vida libre, justa y valiente de los republicanos; delimitando entonces a la prudencia como el principio diferenciador de una forma específica de vida humana, a saber, la del hombre y la mujer reales<sup>120</sup>.

Por consiguiente, nosotros sostenemos que el actuar correcto de la vida aristocrática y republicana se asienta sobre las excelencias de carácter específicas de cada una de estas formas de vida, implicando esto que en virtud de la costumbre y el hábito es como un pueblo o individuo aristocrático, o republicano, logra acertar en lo concerniente a su principio de vida particular: el republicano en lo concerniente a la libertad, la justicia social y el valor; y el aristócrata respecto a lo anterior y también en relación a lo que es noble y honorable. De esta manera, como las formas de vida política pueden ser jerarquizadas respecto al grado mayor o menor de excelencia y cada ascenso va incorporando nuevas virtudes a las anteriores<sup>121</sup>, únicamente el individuo real poseerá como principio a la prudencia, conteniendo entonces dentro de su modo de vida a las restantes virtudes éticas de la vida noble y republicana<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> No hemos incluido en el presente párrafo a las tres formas de vida corrompidas –democracia, plutocracia y tiranía– debido a que cada una de éstas delimita un actuar incorrecto que se asienta sobre vicios específicos de carácter: el desmedido apetito de ganancia económica del plutócrata; el libertinaje en la forma de vida del demócrata, y la terrible destemplanza de los tiranos.

<sup>121</sup> La vida aristocrática añade la nobleza y el honor a la vida libre, justa y valiente del republicano; mientras que la vida regia añade la excelsa virtud de la prudencia al escalafón representado por la vida noble de los aristócratas. O en sentido inverso, el tránsito de la vida real a la aristocrática conlleva la pérdida de la prudencia; mientras que el descenso de la vida aristocrática a la republicana trae consigo el abandono del honor como principio de vida (no nos hemos tomado la molestia de exponer la graduación de las tres formas inferiores de vida pasional –plutocracia, democracia y tiranía–, puesto que si continuamos con esta lógica expositiva, el tránsito de la vida republicana a cualquiera de las tres formas de vida pasional implica de por sí la más grande de las pérdidas para los seres humanos: la destrucción de la vida humana a través del abandono de las condiciones mínimas para su existencia, es decir, la libertad, valentía y justicia conservadas aún en la vida republicana).

<sup>122</sup> De esta manera, el actuar virtuoso de las restantes formas de vida será parcial, pues los individuos nobles o republicanos acertarán únicamente en lo concerniente al principio y excelencias en que asientan su forma de vida, careciendo entonces del deliberar recto que permite delimitar de manera total qué es lo más adecuado para el hombre dentro de cada una de las distintas situaciones y circunstancias en que se encuentre. Por ello, la



Concluida nuestra aclaración, continuemos con algunas condiciones básicas para el surgimiento de la prudencia.

Como la prudencia tiene por objeto la producción de las mayores y más excelentes acciones virtuosas, uno de los requisitos para ser prudente consiste en que contemos con un pulido conocimiento y experiencia de las acciones humanas, pues éstas constituyen la materia sobre la que despliega su actividad la virtud intelectual que estamos analizando. De lo anterior se desprende que la prudencia es una virtud intelectual que no puede ser adquirida si no se cuenta con una amplia experiencia sobre las acciones de la vida, siendo este el motivo por el cual Aristóteles (2007b) sostuvo que los jóvenes no pueden ser prudentes, pues carecen de la experiencia vital que permite el surgimiento de la prudencia (p. 133)<sup>123</sup>.

Adicionalmente, no se puede ser prudente sin contar con un carácter inmensamente excelente, pues como la prudencia tiene por objeto el correcto deliberar acerca de lo que es bueno para la naturaleza de los seres humanos en situaciones particulares, toda corrupción del juicio mediante la búsqueda de placeres relativos, o el alejamiento de dolores aparentes, impedirá dar con el fin superior identificado con el vivir bien en general que constituye el máximo bien para la vida humana. Por lo tanto, quien tenga alguna disposición desfavorable respecto a alguna circunstancia o pasión humana no podrá acertar en su deliberación, desprendiéndose de esto que para ser prudente se debe contar con todas las virtudes de carácter, pues de otro modo se erraría en las deliberaciones, tornando imposible ejercitar la recta deliberación característica de la prudencia.

---

prudencia puede ser delimitada como “la “mayordoma de todas las virtudes” [Marcos, 2010b, p. 965], ya que las distintas virtudes éticas –moderación, justicia, templanza, valentía, etcétera– no son sino los mejores y más convenientes modos de actuar frente a escenarios, circunstancias, personas y pasiones específicas (sobre este tenor Aristóteles [2007b] afirmó que “cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes” (p. 140), para recalcar que a través de la prudencia pueden delimitarse racionalmente los distintos modos de correcto actuar cristalizados en las demás virtudes éticas).

<sup>123</sup> Si bien la juventud no puede ser acompañada de prudencia, sí pueden sembrarse durante esta estación de la vida aquellas semillas que podrán dar como fruto una vida prudente durante la madurez, las cuales, perfectamente delimitadas en la teoría política aristotélico-platónica, podrían ser resumidas del siguiente modo: 1) que desde su más tierna infancia sean inculcadas costumbres excelentes en los jóvenes; 2) que durante la juventud se aprenda a escuchar y guardar en el corazón la palabra prudente del que bien aconseja (Hesíodo, 2012, p. 10), y 3) que tras largos años de experiencia se acumulen los conocimientos necesarios acerca de las acciones de la vida humana, tomando como guía las costumbres excelentes que hayamos adquirido durante la juventud y los consejos prudentes de los sabios y los individuos que sean superiores a nosotros.

Por último, la recta deliberación supone la facultad práctica de juzgar acertadamente cuáles son las circunstancias que condicionan los distintos escenarios en que se inscribimos nuestras acciones y las de los demás, por lo que no se podrá ser prudente sin un entendimiento penetrante que permita la adecuada observación de lo práctico y particular. Con lo cual concluiríamos afirmando que en el hombre y la mujer prudentes concurren las más grandes excelencias de la vida humana: la totalidad de virtudes éticas y excelencias de carácter; un gran entendimiento capaz de penetrar nítidamente en lo particular y contingente; la posesión de una inmensa experiencia acerca de los asuntos y las acciones humanas y, por último, la capacidad para ejecutar de manera práctica lo más conveniente y mejor para la naturaleza humana en los distintos escenarios contingentes sobre los que se juzgue qué ha de hacerse y evitarse para vivir bien en general.

Ahora bien, una vez que hemos expuesto cuál es el modelo de autoridad paternal, qué es la prudencia y a quién es lícito llamar prudente, podremos al fin delimitar al individuo regio y su gobierno.

Primeramente, del mismo modo en que la amistad entre padres e hijos se basa en la superioridad de los primeros respecto a los segundos, el individuo real asienta su vida sobre la prudencia, por lo que en sentido estricto posee el más alto grado de excelencia entre los seres humanos, siendo capaz de determinar intelectualmente, y poner en ejecución, lo que es mejor y más conveniente para sí mismo y el conjunto de individuos sobre los que extienda sus cuidados. Adicionalmente, el individuo que cuente con una vida regia poseerá una existencia completa y perfeccionada en grado máximo, ya que al adquirir una forma de vida prudente ha conquistado con ello la máxima meta de la vida humana, correspondiente a la obtención de la totalidad de virtudes éticas e intelectuales de los seres humanos.

Por lo tanto, la primera consecuencia de los dos puntos anteriores es que el hombre y la mujer regios contienen dentro de sí las más grandes y valiosas excelencias de la vida humana, por lo que en vista de esta extrema dote de bienes interiores no existe nada exterior que puedan desear o necesitar. De lo anterior se deriva que las relaciones interpersonales de la vida real se encuentran enmarcadas dentro del modelo de autoridad paternal que hemos describimos al comienzo de este apartado,

puesto que como los individuos regios no pueden obtener ningún provecho a partir de la apropiación de los distintos bienes repartidos en el resto de formas de vida humana o pasional, éstos únicamente pueden proceder como los padres respecto a sus hijos: otorgando a los demás individuos una superabundancia de beneficios que no pueden ser retribuidos de manera equivalente.

Por lo tanto, cuando extendemos estas características a una forma de vida colectiva es del todo evidente que la forma de gobierno real, o regia, dependerá completamente de la existencia de un individuo que sea verdaderamente un individuo real. En consonancia con lo anterior, si designamos con el nombre de monarquía real al gobierno precedido por un monarca de tan incomparables excelencias, únicamente será un rey en sentido verdadero aquel que cuente con una forma de vida real asentada en el principio político de la prudencia<sup>124</sup>.

Por consiguiente, el primer rasgo diferenciador de una monarquía real respecto a las distintas formas posibles de monarquía, consistirá en que en ésta el monarca se consagra enteramente a la obtención del beneficio de sus gobernados (dada la extrema excelencia sin parangón de su alma):

[...] no hay rey que no se baste a sí mismo y no sea superior a los súbditos en todos sus bienes; y tal hombre no necesita de nada; por lo tanto, no puede buscar su propio provecho, sino el de los gobernados, pues un rey que no fuera así, lo sería sólo de nombre” (Aristóteles, 2007b, p. 178).

Derivándose de esto que la característica esencial de la monarquía real es que ésta otorga un beneficio superlativo a los gobernados, por lo que todo rey que sea verdaderamente un rey ejercerá su mando únicamente para la obtención de este asimétrico provecho para los gobernados: “En la amistad de un rey hacia sus súbditos hay una superioridad del beneficio, porque el rey hace bien a sus súbditos [...] a fin de que prosperen, como el pastor cuida de sus ovejas” (Aristóteles, 2007b, p. 179)<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> Es importante resaltar que el término monarquía (*monos*, uno; *arjé*, principio o gobierno) únicamente enuncia que un solo individuo es el que manda (el monarca), no implicando esto ninguna cualidad adicional en el tipo de mando.

<sup>125</sup> Sobre este tenor un antiguo proverbio, citado por San Isidoro de Sevilla, sostenía este rasgo esencial de los auténticos reyes: “*Rex eris si recte facias; si non facias non eris*” [Rey eres, si obras rectamente; si no lo haces, no eres rey]. Implicando esto que únicamente es rey quien gobierne en consonancia con la vida real; mientras

Por lo tanto, las monarquías reales dependen enteramente de la existencia física de reyes capaces de delimitar mediante sus acciones y elecciones al conjunto de usos, costumbres, leyes e instituciones en que se encuentra contenido el modelo de autoridad real. Implicando esto que la posibilidad de realización de un gobierno real es sumamente improbable, ya que su surgimiento mismo se encuentra condicionado por la preexistencia física de un rey, o una familia real, capaz de delimitar mediante sus inmensas excelencias al gobierno regio en su totalidad. De hecho, el propio Aristóteles (2007b) parece limitar el surgimiento de los reyes histórico-concretos al albor de los pueblos, en el cual un individuo superior en virtud a todos los demás se transformaba en rey después de haber otorgado un inmenso beneficio a su comunidad (pp. 137 y 140).

Sin embargo, aunque las monarquías reales sean sumamente improbables, dada la inmensa dificultad de que existan individuos verdaderamente reales al frente del gobierno de las colectividades, el surgimiento primigenio de realezas entraña no poca importancia para la política.

Si volvemos a considerar a la política como una ciencia y arte arquitectónico que “se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, que se debe hacer y qué se debe evitar” (Aristóteles, 2007b, p. 22), entonces los individuos reales podrán ser definidos como aquellos que se encuentran más capacitados para ejercer el noble arte y ciencia de la política, pues a través de la recta deliberación de la prudencia serán capaces de determinar con la mayor precisión qué ha de hacerse y evitarse para que los individuos y colectividades inscriban sus acciones dentro del marco general de la vida buena y feliz que constituye el fin de la política. De este modo, es posible identificar a la ciencia y arte políticos con el inmenso cúmulo de facultades y capacidades ejercidas a través de la sabiduría práctica de los hombres y mujeres reales, pues a través de su prudencia éstos constituyen el modelo mismo sobre el cual son definidos los gobernantes y el gobierno dentro de la teoría política aristotélico-platónica: la prudencia es “una ciencia que delibera no sobre un objeto particular de la ciudad, sino sobre ella en su conjunto, sobre la mejor manera de

---

que al resto de falsos “reyes” sería más preciso nombrarlos tiranos, déspotas o monarcas despóticos/tiránicos para enunciar así que carecen de autoridad real (*vid. infra*, 2.6 Tiranía).

conducir sus relaciones en el interior y con las demás ciudades” (Platón, 2016, p. 131); y “La prudencia es la única virtud peculiar del que manda [*gobierna*]; las demás parece que son necesariamente comunes a gobernados y gobernantes” (Aristóteles, 2007b, p. 112).

Ahora bien, una vez que hemos caracterizado al gobierno regio y al individuo real es necesario determinar cómo finaliza la más benéfica y excelente forma de gobierno político. Por lo que antes de comenzar la exposición de este último punto situaremos algunos puntos clave que orientarán nuestra exposición.

Como la monarquía real se basa en la enorme superioridad de excelencias del gobernante respecto al resto de partes sociales que gobierna y la extrema superioridad del beneficio recibido por una de las partes (la de los gobernados), por lo que la monarquía real es generalmente muy estable en su orden interior. Sin embargo, cuando las excelencias de carácter de los reyes decaen, sea por la destrucción de la prudencia tras algunas generaciones de monarcas o que mediante la educación de algunas familias y el decaimiento de la virtud de los monarcas ya no exista una marcada superioridad de éstos respecto de sus súbditos, entonces la monarquía real es sustituida por alguna otra forma de gobierno o desgobierno.

Por consiguiente, la primera causa de destrucción del gobierno regio recae enteramente en la figura de sus monarcas, bastando que un monarca deje de ser real para que desaparezca la realeza. Platón (2007d) atribuye esta causa de destrucción del gobierno regio a dos causas íntimamente relacionadas: el efecto corruptor que el tiempo tiene sobre todas las cosas que nacen y perecen (“dado que todo lo generado es corruptible, esta constitución no durará la totalidad del tiempo, sino que se disolverá” [p. 388]); y a la desfavorable sucesión de las generaciones humanas (sosteniendo que la generación de los hijos de estos primeros hombres regios será inferior en mérito a sus padres [Platón, 2007d, p. 388]). Aristóteles (2007c) en cambio presenta dos causas generales de destrucción de la realeza: cuando los integrantes de la realeza presentan alguna disensión interna (p. 241); y cuando los otrora monarcas reales devienen despóticos a través del paso de las generaciones y el deseo de ser soberanos y controlar un mayor número de cosas aún en contra de la ley y los gobernados (p. 241). Concluyéndose que en ambos

casos los mayores peligros para un gobierno regio provienen desde su propio seno, pues mientras en una monarquía exista un gobernante real capaz de mantener el principio de vida prudente que le es característico y le otorga su inmensa dignidad, toda mudanza en otra forma de gobierno sería sumamente difícil e improbable.

## **2.2 Aristocracia**

Es bastante frecuente que en la actualidad los términos “aristocracia”, “aristócrata” y “aristocrático” se asocien coloquialmente con una serie de atributos vinculados con la pertenencia a los más altos y selectos estratos económicos, culturales y sociales de una colectividad, gremio o asociación determinada. Por consiguiente, esta primera aproximación lleva implícita cierta noción de elitismo social, puesto que si lo “aristocrático” es delimitado por la pertenencia de los individuos a grupos restringidos que se caracterizan por la dilatada posesión de un gran capital material, cultural o cualquier atributo o cualidad altamente valorada en una sociedad histórica, entonces los “aristócratas” serán generalmente pocos en relación al resto de integrantes de su colectividad. Consecuentemente, esta primera noción coloquial podría hacernos pensar que la aristocracia puede ser subsumida bajo el concepto sociológico de élite, entendiendo a ésta última, en sentido extenso, como “un estrato cualquiera de individuos que constituyen una fracción numérica restringida de la población total de un sistema social, los cuales poseen en medida marcadamente más elevada que el resto de la población una o más características que ésta valora positivamente” (Gallino, 2005, p. 357).

La concepción usual de “aristocracia” dentro del pensamiento político moderno presenta grandes coincidencias con el concepto sociológico de élite anotado en el párrafo anterior, delimitando entonces a la aristocracia como un tipo específico de mando que se encuentra delimitado a partir de un criterio estrictamente cuantitativo expresado de manera general bajo la siguiente proporción numérica: existe un reducido número de gobernantes/dirigentes y una gran cantidad de gobernados/dirigidos. Así, para Hobbes (1980) todo gobierno en que el poder soberano de “[...] la asamblea es de una parte solamente [...] se denomina

aristocracia” (p. 151); Montesquieu (1972) también afirma un criterio cuantitativo para caracterizar a la aristocracia, afirmando que “El poder soberano está en la aristocracia en manos de un cierto número de personas [...] el resto del pueblo es, con respecto a ellas, lo que en la Monarquía son los súbditos respecto al monarca” (p. 59); mientras que para Rousseau (2003) “el gobierno [...] de un *pequeño número*, de suerte que haya más ciudadanos simples que magistrados, [...] lleva el nombre de aristocracia” (p. 91. Las cursivas son mías).

En consonancia con lo anterior, podría pensarse que la aristocracia consiste en una especie de mando elitista en que los integrantes que gobiernan o dirigen una colectividad se encuentran en una proporción numérica muy reducida respecto a aquellos sobre los cuales ejercen su mando, caracterizándose entonces como aristocracia todo mando en que la parte que gobernante es una minoría respecto a la gran mayoría de individuos que obedecen. Sin embargo, cuando usamos una caracterización tan vaga de la aristocracia como categoría de análisis de situaciones concretas incurriremos rápidamente en el error. Por ejemplo, consideremos la situación en que se encuentran los países modernos. La gran asimetría cuantitativa entre los integrantes de los órganos de poder y la población en general hace del todo imprecisa una delimitación cuantitativa de la aristocracia, pues si únicamente nos ciéramos a la proporción numérica entre gobernantes y gobernados sería posible afirmar que en los países modernos existen únicamente aristocracias, pues existe una gran desproporción entre el número total de ocupantes de las distintas magistraturas y la población en general. Por ello, a fin de evitar esta ambigüedad, en los siguientes párrafos delimitaremos un concepto de aristocracia que incorpore elementos cualitativos y cuantitativos, a fin de que sea posible diferenciar esta forma de gobierno de cualquier otro tipo de mando minoritario.

En primer lugar, comenzaremos nuestra exposición con el análisis de la propia etimología del vocablo “aristocracia”. De acuerdo con Corominas (1948), el término aristocracia se encuentra “[...] tomado del griego *ἀριστοκρατία* [*aristokratia*], formado de *ἀριστος* [*aristos*] ‘el mejor’ y *κράτος* [*krátos*] ‘fuerza’ [poder]” (p. 335). Por consiguiente, la propia etimología del vocablo ya contiene de manera implícita una cualificación específica, pues si la significación antigua de aristocracia

consideraba a ésta de manera inmediata como el mando de los mejores, cabría preguntarse quiénes son estos mejores y de qué manera son mejores. Por consiguiente, para contestar a estas interrogantes, basaremos nuestra exposición en la teoría política aristotélico-platónica.

Partiendo de la clasificación hesiódica de los seres humanos (*vid. supra*, el apartado 1.0), podríamos ubicar al individuo aristocrático dentro del género de vida político, es decir, dentro de aquellos hombres y mujeres buenos “que obedece[n] a quien bien aconseja” (Hesíodo, 2012, p. 10). Por lo tanto, en este sentido “los mejores” se encontrarían incluidos dentro del género de vida integrado por la vida real, la propia vida aristocrática y, por último, la vida republicana. Sin embargo, cuando comparamos las calidades específicas de cada uno de los integrantes del género de vida político, encontramos ciertas diferencias entre las excelencias contenidas en la aristocracia y aquellas poseídas por la vida real y la republicana.

Así, con relación a la insuperablemente excelsa vida regia, el individuo aristocrático se encuentra en una posición inferior, pues no conserva como principio a la prudencia y ha sustituido a ésta por el honor y la nobleza como principio de vida. En cambio, respecto a la vida republicana se encuentra en una posición superior, pues el honor y la nobleza suponen para su realización la libertad, justicia y valentía del republicano. Por consiguiente, la vida aristocrática se halla en una posición intermedia respecto al pináculo de la existencia humana, representada por la vida prudente del individuo real, y la mínima expresión de una forma de vida humana identificada con la vida libre del republicano.

Ahora bien, como la excelencia específica del individuo aristocrático se encuentra asentada sobre el honor y la nobleza, la delimitación de ambas virtudes podrá aclarar perfectamente por qué puede ser delimitado como “mejor” el individuo aristocrático, en qué estriba esta cualificación de superior y respecto a qué o quién es delimitada.

La nobleza de carácter consiste, en términos llanos, en la capacidad que tiene un individuo para hacer grandes beneficios a los demás. Por lo tanto, esta primera delimitación permite caracterizar como “nobles” a todos los individuos que sean capaces de producir grandes beneficios para los diversos integrantes de sus



relaciones interpersonales y, en un sentido más extenso, para la comunidad a la que pertenecen. Así, la utilidad de esta primera delimitación consiste en que a partir de ella es posible situar el origen de la nobleza de linaje en esta inmensa capacidad individual para ser una causa activa de constantes y grandes beneficios para la comunidad, puesto que a través de la educación de carácter y la imitación de los antepasados nobles, muchas veces los descendientes de una misma línea familiar fundan su vida en el principio noble de sus antecesores, consagrando entonces sus acciones a la generación de grandes bienes para los demás (Aristóteles [2007c] sintetiza esta postura en la siguiente afirmación: “[...] es natural que los hijos de los padres mejores sean mejores, ya que la nobleza es una virtud de familia” [p. 129]). Por lo tanto, esta primera delimitación permite asentar el concepto de nobleza mediante la concepción de nobleza de carácter, pues como el simple nacimiento no garantiza de ninguna manera la existencia de nobleza en sentido político, la vigencia de un linaje noble sólo puede ser correctamente afirmada cuando los sucesivos individuos que componen una misma línea familiar son capaces de realizar acciones nobles frente a los demás, no siendo nombrados “nobles” únicamente en virtud del prestigio alcanzado por algún antepasado o las acciones emprendidas, de manera externa, por su grupo familiar.

Ahora bien, en cuanto a qué es el honor, retomaremos la clásica definición aristotélica, que considera a éste como “el premio de la virtud y el beneficio” (Aristóteles, 2007c, p. 185). De esta manera, el honor estaría en directa relación con la nobleza, puesto que si el noble se caracteriza por ser capaz de otorgar grandes beneficios a sus comunidades, entonces la estimación social que hemos nombrado como “honor” será especialmente otorgado a estos grandes bienhechores de las colectividades: “No se honra, en efecto, al que no proporciona ningún bien a la comunidad, pues el bien común se otorga al que favorece a la comunidad, y el honor es un bien común” (Aristóteles, 2007c, p. 185).

Lo anterior implica que los hombres y mujeres que tengan como principio de vida al honor asentarán su vida en la realización de acciones nobles, pues en ello estriba el honor, siendo éste una forma de reconocimiento colectivo entregado a los individuos y familias que son causa de los mayores provechos para sus

comunidades. Por lo tanto, la vida noble tiene como base el consagrar la existencia a conseguir grandes bienes para los demás, diferenciándose con ello de la mera liberalidad y la justicia social de los republicanos (*vid. infra*, 2.3 República), en cuanto las mayores excelencias de los aristócratas, asentadas en dos virtudes específicas relacionadas con el honor y los bienes materiales, la magnanimidad<sup>126</sup> y la magnificencia<sup>127</sup>, son causa de bienes colectivos mayores que los conseguidos por la mera vida libre de los republicanos<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> La magnanimidad es una virtud ética capaz de concentrar los distintos rasgos que conforman el retrato entero del carácter aristocrático dentro de los tratados éticos aristotélicos. Así, en primer lugar la magnanimidad se encuentra referida a las cosas grandes y, especialmente, a las pretensiones de merecimiento, justo o injusto, de grandes honores y acciones a partir del propio mérito y excelencias individuales. Por lo tanto, es posible delimitar a la magnanimidad como una virtud por medio de la cual los individuos dignos de grandes honores se juzgan justamente dignos de ellos: “Se tiene por magnánimo al hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su mérito es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato” (Aristóteles, 2007b, p. 88). De esta manera, la magnanimidad delimita toda una forma de ser acorde a la justa pretensión de las grandes cosas, lo cual abarca cada uno de los aspectos de la vida social del hombre y la mujer magnánimos: son individuos excelentes y buenos, pues de otra manera no podrían sostener una correcta pretensión a las grandes cosas; “son moderadamente complacientes con los grandes honores tributados por los hombres virtuosos” (Aristóteles, 2007b, p. 90) y desprecian los honores dados por los individuos inferiores en virtud; son moderados en relación a los bienes exteriores –el poder y la riqueza–, las mudanzas de fortuna y la obtención de honores, puesto que actúan en función de sus grandes excelencias y méritos y no en busca del reconocimiento de los otros, del poder o la riqueza; concentran su vida en la cesión de los mayores beneficios y no gustan de ser beneficiados por los demás, avergonzándose al recibir beneficios y correspondiendo con creces a cualquier provecho recibido (Aristóteles, 2007b, pp. 90-91); desprecian la concepción de la vida como mera supervivencia biológica, ya que la magnanimidad implica una cierta forma de vida asentada en el mérito y la excelencia, no juzgando digno el vivir de cualquier manera con tal de vivir; respecto a las necesidades personales éstos individuos tienen muy pocas, concentrando sus vidas en beneficiar a los demás –“es también propio del magnánimo no necesitar nada o apenas nada, sino ayudar a los otros prontamente y ser altivo con los de elevada posición y con los afortunados, pero mesurados con los de nivel medio” (Aristóteles, 2007b, p. 91)–; cerrando este retrato el Estagirita con la afirmación de que esta clase de individuos no son murmuradores –pues poco les importa lo que juzguen los demás sobre ellos–, ni proclives a la admiración, ni rencorosos, ni orientados a la industria o a la actividad sin más, sino que en todas las ocasiones juzgan si la empresa es digna de sus propios méritos y excelencias, despreciando aquello que no sea acorde con su modo de vivir particular.

<sup>127</sup> La magnificencia puede ser definida de manera más sencilla, siendo una virtud que tiene por objeto los grandes gastos realizados en grandes ocasiones, siendo delimitada entonces como “un gasto oportuno a gran escala” (Aristóteles, 2007b, p. 86). De este modo la magnificencia se caracteriza por la realización de grandes gastos en las circunstancias adecuadas, es decir, cuando los objetos de los gastos a gran escala son absolutamente dignos del gran desembolso material que representan (como son las obras honrosas y públicas). Así, el individuo magnífico cubre de dignidad sus acciones a través de sus gastos y, a su vez, precisamente porque cuenta con una vida colmada de grandeza y dignidad es que realiza grandes gastos para obras honrosas, no siendo esto sino una expresión de su propia alma aristocrática.

<sup>128</sup> Lo anterior es reflejo del modo en que se encuentran ordenadas sus almas. Mientras el hombre republicano ha subordinado la parte superior del alma humana, la inteligencia, bajo el gobierno de su fogoso y aguerrido corazón, el hombre aristocrático presenta un mayor grado de armonía interior, gobernando su vida mediante las nobles nupcias de la inteligencia con el corazón. Así, el aristócrata es valiente y justo como el individuo republicano, pero los nobles apetitos emanados del enlace entre el corazón y la inteligencia atemperan el fogoso impulso de la parte intermedia del alma humana, permitiendo esto que trascienda el leonino modo de vida

Ahora bien, una vez expuestos qué son el honor y la nobleza, inscribiremos estos dentro de una forma de gobierno colectiva, a fin de mostrar por qué los antiguos nombraron al gobierno de los individuos nobles y honorables como aristocrático.

Cuando consideramos que la función esencial de un gobernante consiste en procurar el bien común de su comunidad, pues en esto estriba la autoridad en que se funda la política, podremos a su vez graduar las distintas jerarquías con que las distintas formas de gobierno son capaces de otorgar el bien común a sus comunidades. Así, si nos atenemos a las incomparables excelencias de la vida real, los prudentes reyes de las primeras comunidades serían los individuos con un mayor grado de autoridad, puesto que su recto deliberar permitiría determinar qué es lo mejor y más conveniente para la comunidad que gobiernan en cada circunstancia y situación particular; en segundo lugar colocaríamos a los gobernantes nobles y honorables, puesto que sus grandes excelencias permiten que consagren su vida a la consecución de grandes beneficios para sus gobernados, ya que ellos mismos necesitan muy poco y, debido a su magnanimidad, consideran una vergüenza recibir beneficios, prefiriendo completamente el otorgarlos; por último, el menor grado de autoridad estaría concentrado en la vida republicana, pues aunque en ésta los individuos libres y justos aún gobiernan para el beneficio del resto de las partes sociales, su menor grado de excelencia les imposibilita para otorgar los grandes beneficios del gobierno aristocrático.

Por lo tanto, si dejamos de lado la incomparable virtud y excelencia de los individuos reales, que excede notablemente a las excelencias contenidas en el resto de especies de la vida humana, los individuos verdaderamente nobles en una colectividad serán muy pocos, pues no es sencillo hacer el bien y mucho menos conseguir grandes beneficios para toda una comunidad. De este modo, el gobierno de los nobles es definido como “aristocrático” precisamente porque son muy pocos los individuos que se encuentran verdaderamente facultados para procurar excelentemente el bien de los demás mediante el gobierno de su comunidad,

---

republicano, cifrado en el amor a los honores, la ambición los límites y la justicia, para consagrar su vida a la noble obtención de los mayores beneficios para su comunidad.

derivándose de esto la cualificación de “mejores” en cuanto que el gobierno que integran es sumamente capaz de determinar qué es lo mejor para los individuos sobre los que gobiernan.

Así, en este punto del ensayo es posible cualificar correctamente a la mera cantidad que generalmente es asociada al gobierno aristocrático, pues en sentido estricto únicamente es una aristocracia aquella forma de gobierno que se encuentra integrada por los pocos nobles de una colectividad, no bastando que un mando se encuentre compuesto por un puñado de individuos para que este pueda ser calificado certeramente como aristocrático. De hecho, la definición aristotélica de aristocracia precisamente sintetiza los criterios cuantitativo y cualitativo en una sola enunciación, siendo definida la aristocracia como “el gobierno de unos pocos, pero más de uno, [siendo denominada así] bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella” (Aristóteles, 2007c, p. 117).

En consonancia con lo anterior, la aristocracia es una forma de gobierno en que las magistraturas y los honores se distribuyen en función de la virtud y el mérito de los individuos, estableciendo como pretensión de mando la superioridad de lo noble sobre lo innoble o, lo que es lo mismo, de la virtud y la autoridad sobre cualquier otra cualidad –riqueza material, número de individuos, etcétera–. De ésta manera, el gobierno aristocrático se encuentra completamente identificado con la virtud y excelencias de sus integrantes, siendo errado suponer que lo aristocrático pueda ser definido a partir de la mera posesión de grandes patrimonios materiales<sup>129</sup> o de cualquier otro atributo poseído en gran medida por algún sector o grupo de una población.

---

<sup>129</sup> Sobre este menester el propio Platón (2007d) afirmó que por sí mismo el afán de obtención de riquezas materiales es completamente opuesto a la vida noble que tiene como principio la virtud y el otorgamiento de grandes beneficios para los demás: “[...] se oponen la riqueza y la excelencia de modo tal que, como colocada cada una en uno de los platillos de la balanza, se inclinan siempre en dirección opuesta” (p. 396). Implicando esto que las concepciones de la felicidad identificada con la riqueza material y la excelencia de carácter son del todo opuestas y excluyentes, pues mientras el individuo que considera como máximo bien a la riqueza concentra todas sus acciones en el acrecentamiento de su fortuna mediante la laboriosidad y el comercio, aquel que cifra la felicidad en la virtud consagra su vida al perfeccionamiento de los bienes interiores sobre los exteriores, no subordinando su existencia al tiránico Pluto y sus azarosas penalidades. Siendo del todo contrarios los individuos que basan su vida en el acrecentamiento de sus propias riquezas interiores y aquellos que tienen como máxima la interminable adquisición de riquezas materiales.

Ahora bien, una vez dilucidado en qué consiste la cualificación de “mejor” del individuo aristocrático y su gobierno, delimitaremos rápidamente cuál es el modelo de autoridad aristocrático.

En el apartado dedicado a los principios políticos, *vid. supra*, 1.7 Principio, anotamos como pretensión de mando de la aristocracia el que lo que es superior en mérito y virtud gobierne sobre lo inferior, por lo que a continuación concretaremos más este principio general de mando y obediencia tomando como base el modelo de autoridad conyugal aristotélico. Así, contextualizando un poco la postura del Estagirita, basaremos nuestro modelo de autoridad aristocrático en una forma de específica de vínculo conyugal, a saber, el enlace matrimonial tendido entre dos padres monogámicos.

Entonces, cuando enmarcamos la superioridad del mérito y excelencia en esta forma de vinculación matrimonial biparental, es posible establecer algunas particularidades respecto al modo en que se distribuye el mando y la obediencia entre los dos integrantes de esta asociación. Así, el propio modelo tendría como punto de partida una completa equivalencia en dignidad y mérito entre ambos integrantes, puesto que si supusiéramos que alguno de los dos es superior al otro por su edad, condición económica, género sexual o cultural o algún otro atributo distinto del mérito y la excelencia, romperíamos completamente con la pretensión de mando que funda en la virtud y la excelencia de carácter toda superioridad.

Por consiguiente, el modelo aristocrático implicaría que cada uno de los padres que integran el vínculo matrimonial fuera superior al otro únicamente en aquellas funciones y circunstancias en que su disposición ética, carácter, facultades y capacidades resultaran más adecuadas para el correcto desempeño de las tareas comunes, implicando esto que cada uno ellos fuera en algunas cosas superior y en otras inferior y, que debido a ello, ambos integrantes se repartieran el mando y la obediencia en función de sus propias facultades, virtudes y excelencias individuales. Por otro lado, cuando extendemos este modelo a una comunidad en su totalidad, resulta claro que el mando y la obediencia serán repartidos del mismo modo, gobernando los de mayor mérito y virtud en lo concerniente a los asuntos públicos de la comunidad, pues por su nobleza y excelencias interiores son capaces de

proporcionar los mayores beneficios al conjunto de partes sociales sobre el que gobiernan.

Expuesto lo anterior, cerraremos el presente apartado con la exposición de las causas de surgimiento de la aristocracia, algunas de sus características principales y, finalmente, con las causas de destrucción de esta noble forma de gobierno.

De acuerdo con nuestro apartado anterior (2.1 Realeza), la parte aristocrática de las comunidades políticas surge a través del contacto que sostienen algunas familias con los reyes nacidos en los albores de los pueblos, las cuales adquieren un alto grado de excelencia mediante la parcial imitación de la extrema virtud del monarca real. Por lo tanto, dentro de la monarquía real, este pequeño número de familias adquieren un grado preminente de virtud, sólo encontrándose superadas por los incomparables bienes interiores y exteriores del individuo regio que se encuentra al frente del gobierno.

En consonancia con lo anterior, cuando en las sucesivas generaciones de monarcas va decayendo la virtud y finalmente mengua por completo la prudencia, este reducido número de familias virtuosas dejan de tolerar el mando unipersonal de un monarca que ya no basa su superioridad jerárquica en su incomparable cúmulo de virtudes y excelencias internas. Por lo que, una vez que los monarcas dejan de descollar en virtud, las pocas familias de mayor mérito asumen ellas mismas el gobierno, no tolerando más el mando monárquico de un individuo que es igual o inferior en virtud a ellos mismos. De esta manera, el gobierno aristocrático se caracteriza por ser la primera forma de gobierno en que múltiples individuos iguales entre sí ocupan las magistraturas en función de las excelencias de carácter que poseen.

Lo anterior es sumamente importante, pues mientras en la realeza todas las funciones legislativas, deliberativas y ejecutivas coincidían en la figura del individuo real, el gobierno aristocrático se basa en la distribución equitativa de las magistraturas entre los pocos nobles que son iguales en mérito y virtud, estableciéndose por primera ocasión un gobierno colegiado en el que cada uno de los escasos individuos excelentes tiene igual participación sobre los asuntos públicos y el gobierno de su comunidad. Por consiguiente, el orden mismo de las

aristocracias se basa en el acuerdo y la concordia de las pocas familias e individuos excelentes, implicando esto que en los gobiernos aristocráticos se genera el primer acuerdo constitucional entre un grupo de individuos iguales que se encuentran diferenciados por su grado de excelencias respecto al resto de integrantes de su comunidad:

Cuando a las realezas les suceden los gobiernos de los mejores en excelencia, mejor conocidos como aristócratas, entonces nace el primer gobierno entre iguales. Se genera así la primera constitución, el primer acuerdo institucional entre partes iguales, partes del reino desiguales al resto de la sociedad (Marcos, 2010b, p. 984).

Ahora bien, es importante aclarar que esta primera constitución no da lugar a una legislación entendida como un orden objetivo de normas jurídicas, puesto que como la igualdad en que se halla fundada la aristocracia es extendida a muy pocos individuos y familias –los poseedores de mayor nobleza y excelencias–, todo acuerdo entre ellos tendrá que asentarse en la forma de privilegios subjetivos no extensivos al resto de partes sociales de su comunidad:

[...] debido a que el régimen de prerrogativas y privilegios propios al derecho subjetivo de las oligarquías del honor [...] se aplica a la nueva organización política, al nacimiento de la primera constitución no le sigue ni el nacimiento de la ley entre iguales –el derecho como lo conocemos hoy–, menos la regla de gobierno turnos, la representación política según el sentido moderno del término (Marcos, 2010b, p. 984).

La última parte de la cita es sumamente esclarecedora, pues si las aristocráticas fundan toda pretensión de mando en la superioridad de mérito, nobleza y excelencias, toda posibilidad de alternancia entre gobernantes y gobernados se halla negada en esta forma de gobierno, ya que como los individuos que gobiernan lo hacen en función de su mayor excelencia, no existe ningún otro grupo o individuo igual en virtud que pueda sustituirlos en el gobierno (ya que todos los que se hallan igualados por sus grandes méritos y excelencias constituyen a la clase gobernante). Análogamente, las relaciones tendidas entre los propios aristócratas podrán encontrar diversas manifestaciones en el modo en que se organicen formalmente las magistraturas, siendo común que en muchas ocasiones el gobierno aristocrático

conserva la institución monárquica del periodo real, designando así a un noble de entre sus filas como monarca de igual excelencia y calidad que el resto de aristócratas. El modelo de organización aristocrático-monárquico así delimitado, denominado como “primero entre iguales”, presenta dos ventajas importantes: otorga una mayor capacidad ejecutiva a los iguales en mérito y excelencia sin que por esto se vea mermado el mando de los restantes integrantes del gobierno (pues en sentido estricto el conjunto de aristócratas restantes supera con creces las capacidades del monarca designado, no ocupando una posición superior a la parte gobernante); y da continuidad a la prestigiosa institución monárquica de los primeros reyes, contribuyendo a la estabilidad de la constitución aristocrática.

Por último, como la conservación del gobierno aristocrático depende directamente de que los integrantes del poder soberano sigan gobernando en función de su mérito, nobleza y excelencias, una vez que la virtud empieza a decaer entre sus filas, comienza la paulatina degeneración de esta forma de gobierno. De este modo, cuando los honores y privilegios de los gobernantes dejan de ser distribuidos en función de los grandes beneficios que prodigan a sus comunidades, la aristocracia degenera en mera plutocracia, sustituyendo entonces a la oligarquía<sup>130</sup> que tiene por principio al honor en una mera oligarquía de la riqueza, manteniendo unos pocos las magistraturas de la colectividad en función de los beneficios materiales que les proporcionan:

De la aristocracia se pasa a la oligarquía, por la maldad de los gobernantes, que distribuyen los bienes de la ciudad en contra del mérito, tomando para sí mismos todos o la mayoría de los bienes, distribuyendo las magistraturas siempre a los mismos, y preocupándose, sobre todo, de enriquecerse; de modo que los que mandan son unos pocos y malos, en vez de los más dignos (Aristóteles, 2007b, p. 178).

Ahora bien, cabría preguntarse qué parte social sustituye a los aristócratas dentro de la sucesión de las formas de vida política, lo cual es fácil de contestar cuando tomamos como antecedente la propia transición entre monarquía real y aristocracia. De esta manera, mientras la aristocracia surgió como producto del ascenso de una

---

<sup>130</sup> *Oligos*, pocos; *arjé*, principio o gobierno.



parte social (los pocos mejores en excelencias que imitaron en la medida de sus posibilidades los usos y costumbres del monarca real) y el descenso de otra (los monarcas reales devenidos en meros monarcas no superiores en virtud a las familias nobles), el debilitamiento de la aristocracia también da como resultado el ascenso de una parte social correspondiente a las clases medias republicanas justas y libres formadas por la emulación incompleta de la nobleza y el honor aristocráticos. Por lo tanto, mientras la imitación imperfecta de las excelencias del individuo real dio como resultado a los pocos mejores en excelencias que sustituirían finalmente a los monarcas, la propia imitación imperfecta de la nobleza y el honor aristocráticos dará como resultado la creación de una parte social conformada por los muchos hombres y mujeres libres y justos que integrarán a la nueva clase gobernante.

De este modo, el gobierno aristocrático concluirá con la deposición violenta de los corruptos individuos que detentan aún el título de nobles, no siendo nobles ya sino de nombre; permitiendo esto la conformación de una república integrada por los muchos individuos libres y justos:

[...] esta clase media y republicana vendrá a repudiar en su turno, ahora con violencia, al gobierno que pretende ser honorable sin serlo. Se niega entonces a los portadores de títulos de nobleza vacíos de excelencia, seguido de lo cual viene a establecerse el gobierno ciudadano contra el sistema de privilegios, frente al que construye una constitución para hombres libres, semejantes e iguales (Marcos, 2010b, p. 1457).

Estableciéndose mediante la deposición del gobierno aristocrático el último bastión de la vida política, en el cual los muchos integrantes de las clases medias republicanas distribuirán entre sí los pocos cargos de gobierno, introduciendo por primera vez una serie de principios normativos objetivos capaces de regular cómo será el acceso a las magistraturas, cuál será su duración y cómo se establecerá la alternancia entre el mando y la obediencia entre estos muchos individuos igualados por su libertad y su justicia. Cerrándose con esto el ciclo político de las aristocracias.

## 2.3 República

En conformidad con nuestro apartado anterior (*vid. supra*, 2.2 Aristocracia), cuando los últimos representantes de la corrompida aristocracia son finalmente arrojados del gobierno, los muchos hombres y mujeres libres que integran a la clase media republicana constituirán el nuevo gobierno de la comunidad, formándose así una parte gobernante conformada por los muchos individuos pertenecientes a la clase media y que son iguales entre sí. Por lo tanto, el principal aspecto sobre el cual delimitaremos en primera instancia a la república y al individuo republicano se hallará anclado respecto a tres puntos fundamentales: 1) en qué son iguales los integrantes del gobierno republicano; 2) cuál es la relación de mando y obediencia que sostienen entre sí, y 3) cómo se relacionan las clases medias republicanas, gobernantes, con el resto de partes sociales gobernadas.

Para resolver el primer punto del párrafo anterior comenzaremos exponiendo brevemente en qué se basa la “igualdad” de las dos formas de gobierno que preceden teóricamente a la forma de vida republicana (la monarquía real y el gobierno aristocrático), pues esto nos permitirá situar adecuadamente el tipo de igualdad republicana a partir de su comparación con las formas de igualdad real y aristocrática.

Cuando analizamos al gobierno regio encontramos una diferencia fundamental con todas las demás formas de gobierno y desgobierno: el único ocupante de las magistraturas políticas es el monarca real; por consiguiente, el régimen en su totalidad adquiere la cualificación de “real” debido a que posee un gobernante que cuenta con una forma de vida individual asentada en la prudencia real. Por lo tanto, como el régimen real existe en función de las virtudes y excelencias mayestáticas de su gobernante unipersonal, no puede derivarse en este régimen ninguna forma de igualdad política, pues el régimen en su totalidad depende de la existencia de un individuo real que se encuentre a su cabeza. Por el contrario, los gobiernos aristocráticos sí contienen una forma específica de igualdad cualitativa: la igualdad en nobleza, honor y excelencias de sus pocos gobernantes. De este modo, como en las aristocracias los pocos gobernantes gobiernan en función de su nobleza y excelencias de carácter (*vid. supra*, 2.3 Aristocracia), todos los individuos que son

iguales en mérito y virtud se reparten entre sí el gobierno, estableciendo mediante esta distribución de las magistraturas un régimen de privilegios subjetivos con el cual los pocos integrantes del gobierno mantienen entre sí la unión y la concordia necesaria para mantener la estabilidad interior del régimen aristocrático.

Ahora bien, cuando examinamos la igualdad presente en los gobiernos real y aristocrático resulta evidente que cada uno de ellos establece una forma de igualdad basada en su principio político. Así, en las realezas no puede existir una igualdad política extensiva a diversos individuos porque sólo el rey es prudente, implicando esto que cualquier igualdad basada en la prudencia no podrá abarcar a nadie distinto al monarca real. Análogamente, en las aristocracias la igualdad se basa en el principio político del honor y nobleza, por lo que sólo serán iguales entre sí los pocos individuos poseedores de una vida noble y honorable, es decir, los pocos aristócratas. Por ello, partiendo de esta relación entre el principio político y la forma de igualdad, resulta también evidente que la igualdad republicana de los muchos integrantes de la clase media deberá asentarse en una forma de igualdad diferente de la aristocrática, pues los individuos con vida noble y honorable son siempre escasos en las colectividades.

Lo anterior implica que la igualdad específica de las repúblicas deberá hallarse asentada en alguna cualificación capaz de contener las dos características siguientes: 1) que sea asequible a amplios conjuntos de individuos, pues de otra manera no podría extenderse a todos los integrantes de la clase media de una colectividad y, 2) que tenga como base un principio político virtuoso, pues sería imposible distinguir a la forma de vida republicana de las tres formas pasionales de vida corrupta si no cifrara su existencia en alguna virtud de carácter. Entonces, antes de abordar específicamente qué tipo de igualdad presentan las repúblicas, definiremos qué entendemos por clase media, pues esta definición nos permitirá delimitar qué es la clase media “republicana” y cuál es el tipo de igualdad presente entre sus integrantes. Por consiguiente, en primer lugar delimitaremos a la clase media respecto a la posición económica que ocupa en sus colectividades.

La clase media se encuentra delimitada como aquella clase integrada por todos los individuos que poseen los suficientes bienes materiales para ser ubicados en el

punto medio relativo a dos extremos opuestos entre sí presentes en cualquier colectividad determinada (Aristóteles, 2007c, p. 173): la superabundancia de bienes materiales poseídos por los integrantes más ricos de una colectividad; y la tremenda escasez en que se encuentran los más pobres integrantes de esa misma colectividad<sup>131</sup>.

Siendo posible deducir de esta sencilla delimitación material que el rasgo característico de la clase media es que ésta se encuentra integrada por todos los individuos que no se encuentran restringidos por la tremenda escasez de bienes materiales de los más pobres, ni tampoco por la excesiva riqueza material de los más ricos, lo cual, como veremos, entraña una serie de implicaciones políticas sumamente importantes dentro de la concepción aristotélica de la república.

Para comprender por qué es relevante que la cantidad de bienes materiales de la clase media se encuentre comprendida entre los extremos de la riqueza y la pobreza, haremos un breve ejercicio mental. Para ello, imaginaremos una colectividad en que los individuos se encuentran despojados de cualquier tipo de excelencia y vicio de carácter excesivos, encontrándose únicamente diferenciados entre sí por la cantidad de bienes materiales que poseen<sup>132</sup>. De esta manera, como los individuos que hemos delimitado carecen de disposiciones de carácter sobresalientes, la única posible clasificación entre los individuos de nuestra ficticia colectividad tendrá que darse en términos de la cantidad de bienes materiales que poseen, pudiéndose establecer entonces una clasificación basada en tres clases generales de individuos: aquellos que cuentan con muy grandes posesiones materiales; los que tienen muy escasas; y los intermedios entre unos y otros.

De este modo, si continuamos con nuestro ejercicio y suponemos que cada uno de los individuos clasificados dentro de las tres clases anteriores cuentan con la misma

---

<sup>131</sup> De este modo la clase media quedaría delimitada, en su aspecto material, como una posición determinada por las condiciones materiales de cada colectividad concreta, ya que los extremos relativos de riqueza y pobreza que definen a esta parte social se encuentran a su vez determinados por las circunstancias histórico-sociales particulares de cada colectividad determinada.

<sup>132</sup> Los cuales, obviamente suponemos distribuidos de manera desigual entre los distintos integrantes de nuestra colectividad, pues de otra manera sería imposible diferenciar a unos y otros a partir del rasgo de la cantidad de bienes materiales individuales.

capacidad para servirse de sus posesiones materiales de un modo correcto<sup>133</sup>, entonces es fácilmente deducible que la mayor o menor cantidad de posesiones materiales traerá consigo ciertas condiciones particulares respecto al modo específico en que cada una de las clases se servirá de sus bienes (Aristóteles, 2007b, pp. 173-174):

- ❖ Los individuos que gozan de una gran cantidad de riquezas materiales muy probablemente cuenten con dificultades para servirse correctamente de la superabundancia de bienes con que cuentan, pues al ser más ricos que el resto de integrantes de su colectividad corren el riesgo de adoptar una posición soberbia y engreída, sirviéndose de sus posesiones como medios para hacer valer su voluntad sobre los otros y, a través de esto, habituándose más al mando que a la obediencia y despreciando a aquellos que poseen menores posesiones materiales que ellos mismos.
- ❖ En cambio, los que padecen de una gran insuficiencia de bienes materiales carecerán de los medios indispensables para afrontar dignamente las distintas y apremiantes necesidades de la vida diaria, por lo que su enorme necesidad material los orillará a aceptar cualquier actividad o tutela capaz de proporcionarles algunos de los medios materiales que tanto les faltan, propiciando esto el que lleguen a adoptar dos disposiciones erróneas: una excesiva docilidad y servilismo ante quienes sean capaces de otorgarles algunos de los bienes materiales de los que se hallan tan escasos; y una disposición envidiosa respecto a los individuos que cuentan con una desproporcionada superabundancia de riquezas materiales.
- ❖ Por último, los que se encuentren en una posición intermedia se hallarán provistos de una cantidad de bienes lo convenientemente amplia para no carecer de lo necesario y tornarse serviles y envidiosos de la

---

<sup>133</sup> Comprendiendo esta “corrección” dentro de la teleológica teoría ético-política aristotélica, es decir, como medios para la consecución del fin máximo de la vida humana: la felicidad (entendida como “el ejercicio de la virtud a lo largo de toda una vida” [Aristóteles, 2007a, p. 206]). Por lo tanto, a partir de esta delimitación de lo correcto, el uso “virtuoso” de las posesiones materiales consiste en que éstas sean utilizadas del modo en que lo haría el individuo virtuoso: sirviéndose de ellos con autoridad (lo cual implica concebirlas y utilizarlos como meros instrumentos puestos al servicio del fin supremo de la vida humana, esto es, la consecución del bienestar, la vida buena y la felicidad para nosotros mismos y los demás).

superabundancia de los más ricos; y, al mismo tiempo, gozarán de posesiones en una cantidad moderada, impidiendo esto que desprecien a los más pobres que ellos y, como consecuencia de esto, evitando la disposición soberbia de los más ricos, los cuales en virtud de sus riquezas materiales prefieren más el mando que la obediencia.

De esta manera, partiendo de la caracterización de las tres clases presentes en nuestra imaginaria colectividad, es posible deducir que la clase media es la que se halla más favorablemente dispuesta para el uso correcto de los bienes exteriores, puesto que como no goza de posesiones materiales excesivas ni muy restringidas puede servirse mejor de éstas. Siendo este el motivo por el que el Estagirita afirmó que lo que no es excesivamente superabundante o deficiente, sino que es moderado e intermedio, obedece de mejor grado la guía de la inteligencia (Aristóteles, 2007c, p. 173), lo cual ha quedado suficientemente esclarecido en nuestro ejemplo respecto a la cantidad de posesiones materiales.

Adicionalmente, partiendo de la anterior cualificación de las clases medias como el elemento intermedio de las colectividades, podemos sistematizar algunas características inherentes de la clase intermedia de las colectividades:

- 1) es la parte social que más fácilmente hace correcto uso de sus posesiones materiales, pues como éstas se encuentran en una cantidad moderada e intermedia son fácilmente subordinadas por la inteligencia<sup>134</sup>;
- 2) se encuentra integrada por los individuos que se hallan mejor dispuestos para el mando y la obediencia, puesto que como no son serviles son capaces de adoptar el mando y como no son soberbios son capaces de obedecer a los demás;

---

<sup>134</sup> Es importante aclarar que esto no es determinante para el caso de los aristócratas y los individuos reales, pues en estas dos especies de vida política la extrema superioridad de bienes interiores (excelencias del alma y, en segundo lugar, corporales) torna del todo secundario a los bienes exteriores (posesiones materiales, amigos, poder político, etcétera). Sin embargo, en el presente apartado hemos excluido a los aristócratas y reyes, por lo que las afirmaciones que aquí realizaremos deben ser entendidas partiendo del supuesto de que no estamos escribiendo sobre individuos con las grandes excelencias interiores de la vida noble o de la incomparablemente excelsa vida prudente. Por lo tanto, la delimitación de la clase media respecto a la cantidad de propiedad es del todo necesaria cuando tratamos con individuos desprovistos de las grandes excelencias reales y aristocráticas, puesto que la pérdida por exceso o deficiencia de la cantidad moderada e intermedia de bienes materiales implica la destrucción de la clase media y, con ello, la pérdida de la base material sobre la cual engarza sus virtudes interiores esta forma de vida política.

- 3) es la parte social más proclive a la amistad política, ya que en virtud de su moderada y suficiente dotación de bienes materiales no envidia a los más ricos ni desprecia a los más pobres, sino que por el contrario puede relacionarse amistosamente con ambas clases<sup>135</sup>.

Ahora bien, una vez llegados a este punto de nuestra exposición es fácil desprender que la igualdad de las repúblicas tiene que ver con la posesión moderada y en mediana cantidad de bienes materiales. Sin embargo, esta medianía de la propiedad sólo delimita la base material para ser incluido dentro de las clases medias, sin que por ello permita identificar cualitativamente a la forma de vida republicana. Por ello, para continuar con nuestra exposición condensaremos todo lo que hemos anotado hasta ahora en función del principio sobre el cual las clases medias derivan su igualdad: la libertad. De este modo, partiendo de la definición aristotélica de la libertad, delimitaremos por qué son libres las clases medias republicanas, qué cualificaciones supone la libertad humana y qué relación guarda esta libertad con la igualdad política del gobierno republicano.

Respecto al concepto de libertad basaremos éste en la definición aristotélica de la libertad. Así, de acuerdo con la precisa síntesis de Marcos (2012), el concepto de libertad aristotélica es definido como “una energía del alma que no tiene obstáculos internos ni impedimentos externos para desplegarse, de tal suerte que es capaz de llevar al pensamiento y las acciones de cada hombre a su potencial máximo” (p. 180). Por lo tanto, la propia delimitación aristotélica de la libertad supone dos dimensiones inseparables:

- I. La referente a los bienes interiores (excelencias del alma y, en segundo lugar, del cuerpo), pues no se puede carecer de obstáculos internos si no se cuenta con una disposición de carácter lo suficientemente bien educada como para no presentar excesos ni defectos respecto a las acciones y la propia experimentación de los placeres y dolores humanos;

---

<sup>135</sup> La concepción aristotélica de la “amistad política” es delimitable, de manera genérica, como el resultado de la existencia de una obra común entre los distintos integrantes de una comunidad. Así, la amistad política se encuentra configurada por la forma de gobierno presente en una colectividad, existiendo amistad en las formas rectas (pues los gobernantes y gobernados obtienen el bien común de manera conjunta) y enemistad en las desviadas (pues la búsqueda del bien particular por parte de los dirigentes rompe toda comunidad con sus dirigidos, los cuales pasan a ser herramientas puestas al servicio de la parte soberana desprovista de autoridad).

- II. La referente al modo en que nos relacionamos con los bienes exteriores (dinero, posesiones materiales, etcétera), pues no se puede carecer de obstáculos internos cuando los bienes exteriores son considerados más importantes que los interiores o, por el contrario, cuando no contamos con los bienes exteriores suficientes para desarrollar al máximo nuestro potencial individual.

De esta manera, a partir de la definición aristotélica de la libertad es posible afirmar que la distinción entre simple clase media y clase media republicana consiste en que ésta última es libre en el sentido aristotélico de la libertad, por lo que la igualdad de las clases medias republicanas se establece a partir de su libertad y no únicamente de su cantidad de bienes materiales intermedia y moderada<sup>136</sup>. Sin embargo, como la anterior caracterización de “libre” es todavía demasiado general, a continuación enriqueceremos nuestra delimitación de la libertad republicana a través de la incorporación de algunas características particulares que se encuentran enmarcadas dentro del concepto general de libertad aristotélica.

En primer lugar, la conceptualización de la libertad como una ausencia de obstáculos internos e impedimentos externos puede ejemplificarse de manera directa en el modo en que los individuos se relacionan con las posesiones materiales y, especialmente, con el dinero. Así, los hombres y mujeres verdaderamente libres no presentarán mayor problema para servirse apropiadamente del dinero y de sus bienes materiales, contando entonces con una correcta disposición en todo lo concerniente a la adquisición y el gasto del dinero y los bienes materiales. De este modo, como adelantábamos unos párrafos atrás, la vida libre con que hemos identificado a la república supone en primer lugar el que los bienes exteriores se encuentren subordinados a los interiores, lo cual en el caso específico del dinero y las riquezas materiales implica la posesión de un modo de ser que se encuentra identificado plenamente con la definición aristotélica de la liberalidad. Por lo tanto, partiendo de una breve exposición de la liberalidad

---

<sup>136</sup> Pues ésta únicamente delimita las bases materiales mínimas para la libertad, faltando precisar la dimensión cualitativa de los bienes interiores que permiten la existencia de la verdadera libertad.



describiremos cuál es la relación sostenida por los individuos libres respecto a los bienes exteriores y, específicamente, con el dinero.

Es posible definir sucintamente a la liberalidad como una disposición ética que concierne al gasto y adquisición de dinero, siendo entonces propio del individuo liberal el gastar y adquirir correctamente el dinero. Por ello, para delimitar en qué consiste la “corrección” en el uso y la adquisición del dinero, punto central de la definición del individuo liberal, partiremos de la propia caracterización aristotélica de esta disposición virtuosa de carácter.

De acuerdo con Aristóteles (2007b) el rasgo distintivo de los individuos liberales consiste en que estos son generosos en el dar y proporcionados en el tomar (pp. 82-83). Por lo tanto, a partir de esta primera delimitación del modo de ser liberal podemos deducir que la corrección del gasto consiste en que uno “dé” generosamente el dinero; mientras que la corrección en la adquisición consiste en que uno “tome” dinero de una manera proporcionada. Por consiguiente, cada uno de los dos elementos que componen la corrección del gasto y la adquisición de dinero ya contienen por sí mismos una serie de cualificaciones interesantes.

En primer lugar la anterior corrección del gasto no implica que el dinero sea gastado de cualquier manera, ya que la acotación de este gasto como un “dar generoso” establece implícitamente dos condiciones: a) la existencia de otro sujeto capaz de recibir el dinero que está siendo “dado” y, b) que el dinero es “dado” de un modo generoso. Por lo tanto, cuando definimos en conjunto este “dar generoso” como un gasto de dinero que persigue beneficiar a un sujeto distinto al que realiza el gasto, entonces podemos concluir que el modo correcto de gastar el dinero consiste en su uso para beneficio de los demás, lo cual implica que éste sea “dado” a los otros sin perseguir con esta acción algún interés o utilidad distinta al propio beneficio de los otros<sup>137</sup>. De manera análoga, el tomar dinero “correctamente” implica que

---

<sup>137</sup> Pudiera interpretarse de esto que hemos identificado el uso liberal del dinero con su mera entrega a un sujeto distinto de su poseedor original. Sin embargo, la generosidad en el dar no se encuentra comprendida en esta mera transferencia de dinero, ya que muchos ejemplos particulares pueden mostrar que el simple acto de dar no necesariamente implica el beneficio de los otros (imaginemos tan solo qué pasaría si le damos dinero a un individuo que sabemos habrá de utilizarlo para dañarse a sí mismo o dañar a los otros). Por lo tanto, el proceder liberal respecto al gasto implica una serie de consideraciones adicionales, que permiten transformar el simple dar en un dar generoso capaz de beneficiar a aquel a quien se da independientemente de que demos dinero en efectivo o cualquier tipo de bien adquirible con dinero (hemos basado nuestra clasificación en [Aristóteles

únicamente sea adquirido este bien material de un modo proporcionado y conveniente para el fin que persigue el individuo liberal: el uso del dinero como un instrumento para beneficiar generosamente a los demás. Por consiguiente, como el liberal no venera al dinero y sólo lo utiliza como un medio para beneficiar a los demás, toda fuente de ingreso consagrada al mero enriquecimiento personal será despreciada por esta clase de individuo, el cual únicamente obtendrá dinero “de donde debe y cuando debe” (Aristóteles, 2007b, p. 83) y siempre en consonancia con su utilización como medio puesto al servicio de los demás, negando así que este bien externo pueda ser considerado un fin deseable por sí mismo.

De lo anterior se desprende que la liberalidad delimita una posición específica respecto al valor asignado a los bienes internos y externos, ya que el individuo verdaderamente liberal configura toda relación con los bienes exteriores a partir de dos criterios fundamentales: 1) los bienes materiales y, especialmente el dinero, se encuentran subordinados a los bienes interiores, no siendo sino instrumentos que adquieren su valor al ser usados y no al ser acumulados, y 2) la afirmación de que el mejor uso que puede darse al dinero consiste en su utilización como un medio para beneficiar generosamente a los demás y no como un medio de enriquecimiento personal. Implicando esto que la propia definición de libertad aristotélica supone a la liberalidad, ya que no se puede carecer de obstáculos interiores e impedimentos exteriores si se venera al dinero y se le considera un bien superior a los bienes internos del ser humano. Concluyendo con esto que la libertad supone a la liberalidad y la liberalidad a la libertad.

Adicionalmente, la libertad no únicamente supone a la liberalidad, ya que no se puede ser libre de manera verdadera si no contamos con límites internos

---

2007b, pp. 82-83]: 1) la correcta identificación de quién habrá de ser beneficiado, de qué modo, bajo qué circunstancias y hasta qué punto, pues si no son debidamente ponderadas las particularidades contingentes en que se inscriben nuestras acciones difícilmente podremos beneficiar realmente a los otros; 2) que el gasto que realicemos sea proporcionado, ya que si se da más de lo que permite nuestro patrimonio no podremos beneficiar a nadie más; 3) que por ayudar a los otros no descuidemos nuestra fuente de ingresos materiales, ya que la pérdida de la propia hacienda implicaría la pérdida del instrumento con que beneficiamos a los demás; 4) que prefiramos usar el dinero para beneficiar a los demás antes que gastarlo en nosotros mismos, lo cual implica que contemos con pocas necesidades materiales –las mínimas para contar con una vida digna e intermedia– y dispongamos generosamente de la mayor parte de nuestros ingresos para beneficiar a los demás y 5) que demos a los otros únicamente por que deseamos beneficiarlos, agotando entonces nuestra acción en el propio acto generoso de dar.

perfectamente definidos, pues del mismo modo que la liberalidad contiene una demarcación correcta respecto a quién debe ser beneficiado, de qué modo, con qué intención, en qué circunstancias particulares y en qué medida, también la libertad se encuentra inherentemente contenida bajo límites precisos. Por lo tanto, los hombres y mujeres libres basan su libertad en la posesión de límites internos que se encuentran delimitados a partir de la completa posesión de un gobierno interior, es decir, de un autogobierno propio (*vid.* nota al pie 57).

De este modo, la libertad también presupone la posesión de un autogobierno generador de límites internos, lo cual sólo puede conseguirse cuando en el alma humana gobierna como mínimo la parte intermedia por naturaleza (el corazón); siendo este ordenamiento jerárquico intermedio el piso mínimo para contar con una vida lo suficientemente despejada como para poder ser considerado verdaderamente libre de acuerdo a la definición aristotélica de la libertad<sup>138</sup>. Derivándose de esto que las clases medias republicanas son verdaderamente libres debido a que cuentan con la existencia de un autogobierno capaz de proporcionarles los límites internos necesarios para poder ejercer correctamente sus facultades y capacidades naturales sin obstrucción ni impedimento alguno:

El autogobierno o autarquía, que significa que uno mismo es principio o padre de sus propias acciones, sin interferencias de terceros reales o imaginarios, coloca a la libertad no en calidad de fin, que sólo lo es para quienes carecen de ella, sino como un bien intermedio e indispensable para alcanzar y conservar las excelencias más elevadas que conducen a la vida feliz (Marcos, 2010b, p. 1012).

---

<sup>138</sup> Lo anterior es fácilmente comprobable cuando consideramos que hemos delimitado a la libertad como una ausencia de obstáculos interiores e impedimentos exteriores. De esta manera, la ausencia de obstáculos interiores implica directamente a los rasgos de carácter, pues si se tienen problemas respecto a la experimentación de las pasiones humanas o, por el contrario, somos desproporcionados en la realización de nuestras acciones, entonces careceremos de libertad. En consonancia con lo anterior, los límites internos tienen que ver con el modo en que se configura el propio carácter frente a las pasiones y las acciones, no siendo posible actuar proporcionadamente si no gobernamos correctamente nuestras propias facultades y capacidades o si no contamos con costumbres lo suficientemente buenas como para impedir que naufragemos al experimentar alguna pasión, concluyendo con esto que no es posible desarrollar plenamente estos límites internos capaces de proporcionar nuestras acciones y pasiones si no se cuenta con un autogobierno interior asentado como mínimo en el mando del elemento intermedio (el corazón) sobre el superior (la inteligencia) y el inferior (el vientre bajo).

Implicando esto que a través del autogobierno se consolida la libertad y que esta libertad consolidada es el medio indispensable para contar con una forma de vida política, ya que si no se cuenta con una condición de libertad es imposible adquirir los bienes interiores que permiten transitar desde la mera vida libre (republicana) hasta las más altas formas de autoridad política y excelencias de carácter contenidas en la vida real y aristocrática<sup>139</sup>.

Llegados a este punto al fin podremos caracterizar de manera detallada la igualdad tendida entre los distintos integrantes de la clase media republicana, afirmando entonces que las clases medias republicanas fundan su igualdad en la plena posesión de una forma de vida verdaderamente libre. Por lo tanto, dentro de esta forma de gobierno la igualdad únicamente se encuentra extendida a los individuos que poseen una forma de vida asentada sobre todos los siguientes elementos inseparables entre sí: 1) un ordenamiento intermedio del alma en el cual el corazón (parte intermedia) gobierne sobre la inteligencia (parte superior) y el vientre bajo (parte inferior); 2) una disposición liberal de carácter; 3) la posesión de límites internos claramente delimitados por un autogobierno capaz de permitirles ser padres de sus propias acciones y elecciones y, 4) la posesión de una cantidad moderada e intermedia de bienes materiales. Concluyéndose entonces que la igualdad republicana solamente se encuentra extendida a las clases medias que efectivamente sean libres, ya que ésta es la única parte social que puede ser poseedora de los cuatro elementos anteriormente anotados<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> El sentido inverso también podría derivarse de esta conceptualización de la libertad, ya que cuando surgen los obstáculos internos y externos se rompe con la condición mínima para contar con una forma de vida política. Así, las democracias, plutocracias y tiranías no son sino expresiones particulares de la pérdida de liberalidad y autogobierno interior contenido en el concepto de libertad aristotélica. De esta manera, en las formas de vida pasional los bienes externos son considerados más valiosos que los internos, llevando esto al surgimiento de tres disposiciones enfermas de carácter: el desproporcionado y constante deseo de adquisición y acumulación de bienes materiales del plutócrata; el desproporcionado gasto pródigo con que el demócrata perpetúa su vida consagrada a los apetitos derrochadores del vientre bajo (manteniendo así una carencia constante de bienes materiales); o, la infausta mezcla de avaricia y prodigalidad del tirano (sobre qué es la prodigalidad *vid. infra*, 2.5 Democracia; respecto a qué es la destemplanza, *vid. infra*, 2.6 Tiranía).

<sup>140</sup> Nuevamente recalamos que la libertad no se encuentra limitada a las clases medias republicanas, pues sería absurdo afirmar que las formas de vida real o aristocrática carecen de libertad (de hecho, las aristocracias añaden honor y nobleza a la mera libertad republicana; mientras que las realezas añaden prudencia al honor y nobleza aristocráticos). Sin embargo, la vida republicana sí se encuentra asentada sobre la libertad, ya que las clases medias republicanas carecen de las excelencias de los nobles y los reyes, siendo este el motivo por el que hemos diferenciado a los republicanos a partir de dos elementos que exclusivamente se encuentran presentes en esta forma específica de vida política: el gobierno intermedio del alma humana y los bienes interiores que de este

Una vez definida la libertad y su relación con la igualdad republicana, abordaremos ahora el modo en que se configuran las relaciones de mando y obediencia dentro de esta forma de gobierno específica.

La clase media republicana se encuentra integrada por los muchos individuos que cuentan con una vida verdaderamente libre. Por lo tanto, dentro de esta forma de gobierno la pretensión de mando y obediencia adopta una modalidad muy particular, ya que como el número de integrantes que se asumen como iguales comprende una cantidad mucho mayor a la de las aristocracias, éste posee dos expresiones complementarias e intrínsecamente relacionadas entre sí:

- ❖ Al interior de la clase media republicana el mando y la obediencia adopta como modelo las relaciones tendidas entre hermanos, los cuales en virtud de sus enormes semejanzas de carácter, facultades y capacidades (y siempre y cuando no sean muy diferentes en edad) consideran justo que ninguno entre ellos sea superior a los demás, definiendo entonces un modelo de gobierno en que las posiciones de mando y obediencia se alternan constantemente entre los que son igualmente libres y pertenecientes a las clases medias republicanas.
- ❖ Respecto a las dos clases sociales no comprendidas dentro de la clase media libre<sup>141</sup>, correspondientes a los extremos de los muy ricos y los muy pobres, los muchos individuos libres y de posición intermedia se posicionan ante ellos como parte gobernante, ejerciendo su mando con autoridad y persiguiendo

---

ordenamiento interior se derivan; y, en segundo lugar, la posesión moderada e intermedia de bienes materiales. Concluyéndose entonces que esta medianía y moderación en los bienes internos y externos es el rasgo característico de la vida republicana.

<sup>141</sup> Hemos utilizado el término “clase social”, y no “parte social”, porque el concepto aristotélico-platónico de parte social hace referencia a las seis formas de vida individual y colectiva en que pueden clasificarse los distintos individuos y componentes de cualquier asociación, colectividad o agrupación humana: el individuo real, los nobles aristócratas, la clase media libre, los ricos, los pobres y los tiranos. En cambio, el concepto sociológico de “clase social” generalmente hace referencia a la estratificación social en que pueden ser divididos los distintos individuos que componen una colectividad histórica a partir de algunos criterios objetivamente apreciables e independientes de la propia conciencia de los individuos –riqueza, posición jerárquica, prestigio y múltiples particularidades adicionales: posición ocupada dentro del cúmulo de relaciones del modo de producción, rol y funciones sociales cumplidas dentro de la organización social, grupo étnico, etcétera– (Gallino, 2005, p. 161). Por lo tanto, hemos utilizado el término clase social, y no parte social, debido a que en el presente apartado hemos clasificado a las sociedades dentro de tres grandes grupos (los muy ricos, los de posición intermedia y los muy pobres) divididos de acuerdo a un criterio objetivo específico: la cantidad de bienes materiales poseídos por los individuos de una colectividad y no respecto al principio político y la forma de vida que poseen.

como propósito esencial la propia ampliación de la parte gobernante a través de la incorporación de los muy ricos y los muy pobres dentro de una creciente clase media auspiciada a partir de los usos, costumbres, leyes e instituciones que la parte gobernante implanta en la comunidad.

Así, el modelo de mando y obediencia de las clases medias republicanas asume la forma específica de un gobierno en que los muchos iguales en libertad gobiernan por turnos sobre el resto, debido a que el amplio número de integrantes de la parte gobernante de las repúblicas torna imposible que todos puedan gobernar al mismo tiempo sobre las demás partes sociales. Implicando esto que en los regímenes republicanos los distintos integrantes de la parte gobernante algunas veces gobiernen y otras obedezcan, pues si alguno de ellos quisiera mandar u obedecer todo el tiempo quebrantaría la propia noción de igualdad proporcional (en libertad y bienes interiores) asumida por los distintos integrantes del gobierno mesocrático:

En los casos en que [...] todos [son] iguales por naturaleza, es justo también que – tanto si el mandar es un bien o un mal– todos participen de él. Esto se trata de imitar, al cederse los iguales por turno el poder y al considerarse como iguales fuera de su cargo. Unos gobiernan y otros son gobernados alternativamente, como si se transformaran en otros. Y del mismo modo entre los que mandan; unos ejercen unos cargos y otros, otros (Aristóteles, 2007b, p. 59).

Por consiguiente, la necesidad de establecer la concordia y el entendimiento entre los muchos socios del gobierno republicano torna inevitable el surgimiento de las primeras legislaciones que tienen por objeto regular de manera estricta cómo se dará la alternancia del mando y la obediencia entre los muchos individuos que son iguales en libertad y virtud:

Con la instauración de este gobierno se inventa por primera vez una legislación, toda vez que la legislación –o como se le dice hoy no sin pretensión el “orden jurídico objetivo”–, sólo puede existir entre una muchedumbre de ciudadanos iguales que requieren reglas sucesorias para ocupar los cargos públicos (Marcos, 2010b, p. 1458).

De este modo, la necesidad de establecer las reglas sucesorias de los cargos públicos permite la consolidación de una legislación que parte de un supuesto

contrario a las aristocracias y realezas, puesto que mientras en estas dos formas de gobierno todas las posiciones de mando son otorgados por tiempo indefinido a los escasos individuos que descuellan en virtud y excelencias sobre el resto de la población, en las repúblicas mesocráticas los muchos iguales y semejantes en libertad y virtud alternan entre sí las posiciones de mando y obediencia. De este modo, mientras realezas y aristocracias asignan privilegios y prerrogativas subjetivas a algunos individuos que son desiguales en mérito y excelencias (el prudente y unipersonal rey o las pocas familias e individuos nobles y honorables), las clases medias republicanas delimitan una legislación que abarca a todos los integrantes de su forma de gobierno, estableciendo así una constitución para iguales y no para desiguales:

No obstante ser todavía un gobierno o comunidad política, la república es el primer estado que rechaza la desigualdad absoluta y relativa entre gobernantes y gobernados. Ahora bien, cuando esto ocurre, la declaratoria de igualdad ciudadana produce dos hechos inéditos en la historia de las formas de gobierno. Primeramente da nacimiento a la legislación. [...] y] Después de producir la legislación el régimen republicano establece la primera constitución en el sentido estricto de la palabra (Marcos, 2010b, 1501).

De este modo las legislaciones de las repúblicas asumen una forma específica de justicia proporcional formulada en la expresión genérica: “trato igual a iguales y desigual a desiguales” (Marcos, 2010a, p. 304). Por lo tanto, bajo esta expresión los iguales (clases medias libres y republicanas) otorgan únicamente un trato de iguales a sí mismos, ya que son los únicos auténticamente libres y de posición intermedia. Mientras que los dos extremos desiguales, los muy ricos y los muy pobres, reciben un trato acorde a su propia condición desigual, buscando entonces que ambos adquieran una vida libre a través de dos vías contrarias entre sí y tendientes a la incorporación gradual de ambos sectores dentro de las pujantes clases medias republicanas: que los muy ricos atemperen su apetito de ganancia desmesurada a través de la implantación de leyes y costumbres que favorezcan la liberalidad y contengan su ruindad y avaricia connatural; y que los muy pobres superen su extrema penuria económica a partir de leyes y costumbres que gradualmente vayan

incorporando a los individuos carentes de recursos dentro de las clases medias republicanas, permitiéndoles adquirir los bienes materiales suficientes y la educación de carácter necesaria para contar con una vida verdaderamente libre.

Lo anterior es sumamente importante para caracterizar adecuadamente a las repúblicas, pues cuando elevamos este planteamiento de justicia proporcional al plano de una colectividad podemos derivar del trato igual a iguales y desigual a desiguales todo un ordenamiento constitucional de justicia social en que los usos, costumbres, leyes e instituciones proporcionan un trato diferenciado a los ricos y los pobres, buscando así la incorporación gradual de estos sectores dentro de las clases medias gobernantes. De esta manera, si analizamos brevemente los criterios desviados de justicia de las democracias y oligarquías de la riqueza, podremos delimitar de manera más precisa cuál es la importancia de la justicia proporcional republicana y de qué otro modo puede interpretarse de manera aún más nítida el anterior enunciado genérico de la justicia republicana (el trato igual a iguales y desigual a desiguales que anotamos en el párrafo precedente).

Las democracias y plutocracias establecen sus nociones de justicia a partir de la imposición de una igualdad o desigualdad relativa: la absoluta igualación numérica de los demócratas, en la cual se asume que todos los individuos son absolutamente iguales entre sí debido a que han tenido un nacimiento igual (no siendo esclavos objetivos de nadie)<sup>142</sup>; y la absoluta desigualación de las oligarquías de la riqueza, bajo la cual se asume que los que son desiguales por sus mayores bienes materiales (desigualdad relativa) son absolutamente desiguales en todo lo demás<sup>143</sup>. De este modo, mediante la absolutización de una igualdad o desigualdad relativa, los demócratas y plutócratas delimitan dos criterios desviados de “justicia”: el democrático trato igual a iguales y desiguales; y el plutocrático trato desigual a iguales y desiguales.

---

<sup>142</sup> Imponiéndose así una completa forma de igualdad entre los individuos, caracterizada por que independientemente de las diferencias individuales de mérito, educación de carácter, edad y posesiones materiales cada uno de los individuos es exactamente igual a los demás en virtud de su igual nacimiento “no esclavo” (negándose así cualquier diferencia cualitativa e imponiéndose una forma de igualdad cuantitativa en que todo individuo es exactamente igual otro. *Vid. infra*, 2.5 Democracia).

<sup>143</sup> Basando entonces todo “mérito” en la cantidad de bienes materiales, de donde se deriva que los que son más ricos tienen mayor “mérito” y, por tanto, deben recibir una mayor cantidad de beneficios y honores que el resto de integrantes de su colectividad (*vid. infra*, 2.4 Oligarquía de la riqueza).



De esta manera, cuando delimitamos a los iguales como pobres (pues ellos son los que imponen como criterio de justicia democrático la absoluta igualación de iguales y desiguales) y a los desiguales como ricos (ya que éstos imponen la justicia oligárquica, consistente en un desproporcionado trato desigual a iguales y desiguales), entonces cada una de estas fórmulas permite observar con mayor detalle en qué consiste la desviación de ambos regímenes: la búsqueda del bien particular de los pobres en las democracias (de donde se deriva que en éstas se trate igualitariamente –como pobre– a pobres y ricos); y la persecución del bien particular de los ricos en las oligarquías (en las cuales se trata desigualmente a ricos y pobres, es decir, dando trato desigual –de rico– a ricos y pobres). Por consiguiente, como la república integra bajo una misma comunidad política a ricos, pobres y clases medias libres, ésta debe poseer un criterio de justicia capaz de superar la desviada justicia desproporcionadamente igualitaria o desigualitaria de las democracias y las plutocracias, ya que de otra manera sería imposible el establecimiento de una forma de vida asentada sobre la vida buena, el bien común y la felicidad de sus distintos integrantes.

Para sintetizar el criterio de justicia de las repúblicas, basta con combinar de manera simultánea los dos criterios de “justicia” democrática y oligárquica: el trato igual a iguales y desiguales; y el trato desigual a iguales y desiguales. Por lo tanto, cuando depuramos de la combinación los dos componentes que no poseen congruencia entre sí (los contradictorios “trato igual a desiguales” de las democracias; y el “trato desigual a iguales” de las oligarquías de la riqueza<sup>144</sup>), el enunciado resultante expresa la concepción de la justicia proporcional con que consiguen el bien común las repúblicas: trato igual (como pobre) a iguales (pobres) y desigual (como rico) a desiguales (ricos). Fundándose con esto el orden comunitario de justicia social

---

<sup>144</sup> La demostración de nuestra afirmación anterior es muy sencilla. La “justicia” democrática contiene las siguientes dos cláusulas: trato igual a iguales y trato igual a desiguales. Mientras que el criterio de “justicia” oligárquica se encuentra compuesto por el siguiente par de enunciados: trato desigual a desiguales y trato desigual a iguales. Por lo tanto, al conjugar cada una de las cuatro cláusulas quedaría lo siguiente: 1) trato igual a iguales; 2) trato igual a desiguales; 3) trato desigual a iguales, y 4) trato desigual a desiguales. De donde resultaría que dos elementos resultan contradictorios, los incisos dos y cuatro, pues no se puede tratar simultáneamente “igual a desiguales” y “desigual a iguales”.

republicano, el cual posee como característica central el que los ricos y los pobres reciben un trato del todo diferenciado<sup>145</sup>.

De esta manera, el criterio de justicia social antedicho nos permite delimitar a las repúblicas como una forma de comunidad política en que la libertad y virtud de las clases medias republicanas permiten la integración de ricos y pobres bajo un entramado de usos, costumbres, leyes e instituciones que se encuentran asentadas en la propia justicia y libertad de la parte gobernante. Por consiguiente, siempre que en una colectividad gobiernen las clases medias republicanas podrá establecerse una forma de comunidad política en que los antagónicos ricos y pobres se encuentren armónicamente enlazados bajo la guía de los muchos libres y justos integrantes de la parte mesocrática.

De lo anterior se deriva el modo específico en que los republicanos gobiernan en las repúblicas: instaurando un conjunto de usos, costumbres, leyes e instituciones que tienen como finalidad que los extremos representados por los pocos extremadamente ricos y los muchos extremadamente pobres sean gradualmente superados a través del establecimiento de un pacto de justicia social en que ricos y pobres adquieran una retribución proporcionada en función de los servicios que cada uno presta a la comunidad<sup>146</sup>. Siendo este el motivo por el que los únicos integrantes del gobierno republicano son los individuos pertenecientes a la clases medias libres y justas, puesto que, en ausencia de reyes y aristócratas al frente del gobierno, éstos son los únicos capaces de fungir como un árbitro con autoridad frente a las formas de vida pasional de ricos y pobres, permitiendo que a través de su guía ambas partes sean educadas para la libertad y la justicia a través de la constante ampliación de la propia clase media (lo cual implica que ricos y pobres sean progresivamente incorporados dentro de la clase media gobernante).

---

<sup>145</sup> Lo cual es posible debido a que las clases medias republicanas cuentan con un carácter que es capaz de tratar de manera proporcionada a ricos y pobres, no cayendo así en ninguno de los dos extremos de injusticia democrática o plutocrática.

<sup>146</sup> Educando así el carácter de ricos y pobres mediante dos medios opuestos: que los ricos vean atenuada su iliberalidad a través de ordenamientos laborales justos y leyes y costumbres que sancionen el lujo excesivo y promuevan la primacía de los bienes internos sobre los externos; y que los pobres adquieran los bienes internos y externos necesarios para superar permanentemente la vida pródiga y de carencias a la que se hallan sometidos, siendo capaces de consolidar una vida verdaderamente libre e independiente a través de la dignificación social del trabajo, la educación pública y los salarios.

Ahora bien, si las clases medias republicanas permiten la integración de ricos y pobres, una vez que desaparece esta última forma de gobierno político, la destrucción de la amistad entre ricos y pobres da paso a alguna de las tres siguientes formas de supremacía partidaria<sup>147</sup>: la imposición de los ricos, de la multitud de pobres o del unipersonal tirano. Desapareciendo con esta destrucción del gobierno republicano toda forma de vida política en las colectividades.

Como consecuencia de lo anterior, el propio Aristóteles delimitó a las repúblicas como “una mezcla [virtuosa] de oligarquía y democracia” (Aristóteles, 2007b, p. 167), implicando esto que la forma de gobierno republicana es generada a partir de la fusión proporcionada de los dos elementos característicos de oligarquías y democracias: la riqueza material de las oligarquías; y el nacimiento “libre” de las multitudes democráticas<sup>148</sup>. Encontrándose ubicada la forma de vida republicana, sostenida por las clases medias libres, precisamente en el punto intermedio entre estos dos extremos de vida corrompida.

Como consecuencia de lo anterior, los regímenes republicanos presentan como característica esencial el que pueden ser concebidos como una mezcla proporcionada de elementos democráticos y oligárquicos, es decir, como un ordenamiento en que se encuentran presentes elementos de ambas formas de vida y, simultáneamente, es imposible afirmar terminantemente que se trata de una democracia o una oligarquía: “En una república bien mezclada debe parecer ambos regímenes y ninguno de ellos” (Aristóteles, 2007c, p. 171).

Ahora bien, respecto al modo en que debe realizarse dicha mezcla proporcionada, el propio Aristóteles (2007c, pp. 169-170) destaca los tres siguientes procedimientos generales con que puede realizarse la fusión en que se basan las repúblicas:

- I. Tomar ambos elementos, el democrático y el plutocrático, a la vez y de manera simultánea. Un ejemplo del primer procedimiento de mezcla consistiría en la inclusión de ricos y pobres al gobierno mediante la

---

<sup>147</sup> Englobándose bajo este concepto de inspiración platónica los tres desgobiernos pasionales en que una parte social (los ricos, los pobres o el unipersonal tirano) subordinan violentamente, y para su propio interés particular, al resto de partes sociales.

<sup>148</sup> El cual aunque no es completamente libre de acuerdo a la definición de libertad aristotélica, tiene como característica esencial el que no está sometido a ninguna forma de esclavitud objetiva.

incorporación proporcional de salarios y multas en los cargos públicos. Así, al tomar ambos elementos simultáneamente y de manera diferenciada, los pobres recibirían un salario para que la carencia de bienes materiales no constituya un impedimento para que participen en las funciones públicas; mientras que la asignación de multas a los ricos propiciaría que éstos participen activamente en la vida pública de su comunidad, pues por temor a las sanciones éstos evitarían dedicarse exclusivamente a sus negocios particulares.

- II. Establecer términos medios a partir de elementos democráticos y oligárquicos. Por ejemplo, que algunas funciones públicas sólo puedan ser realizadas por individuos de posición intermedia, implicando esto el establecimiento de un término medio entre la democracia (que no impone ningún requisito de renta mínimo para acceder a los cargos) y la oligarquía de la riqueza (que impone como requisito la posesión de altas rentas y bienes materiales).
- III. La combinación de elementos oligárquicos y democráticos. Un ejemplo de esto podría establecerse a través de la síntesis proporcional de elementos democráticos y plutocráticos en los propios procedimientos de designación de los magistrados. De esta manera, en una república algunos gobernantes deberían ser designados mediante un procedimiento electivo que no cuente con ningún requisito de postulación o votación censitario; y otros tendrían que designarse por sorteo entre todos los ciudadanos (siendo posible combinar también el sorteo democrático con la discriminación oligárquica, sorteando entonces a algunos gobernantes entre un grupo específico de ciudadanos notables o de mediana posición).

En cuanto al modo en que la forma de gobierno republicana encuentra su ruina, a través de lo expuesto hasta ahora es fácilmente deducible de dónde proviene la corrupción de las repúblicas, bastando entonces el que se rompa la mezcla proporcionada de los elementos democráticos y oligárquicos para que desaparezca esta forma de gobierno: la causa general de destrucción de las repúblicas es “la

desviación de la justicia en el propio régimen” (Aristóteles, 2007c, p. 221). Por lo tanto, cuando se rompe la constitución asentada en el trato proporcional y diferenciado de ricos y pobres, la discordia entre estas clases sociales vuelve a surgir en las colectividades, propiciando esto que disminuya el elemento intermedio de las repúblicas y, finalmente, provocando que los ricos o los pobres impongan su dominio a partir de la mera superioridad de la fuerza, abriéndose con este acto el género de vida pasional caracterizado por la violenta imposición de la fuerza y la absoluta ausencia de autoridad<sup>149</sup>.

Ahora bien, cabría preguntarse cómo se corrompe la justicia social de los regímenes republicanos, lo cual muchas veces tendrá como causa la propia corrupción de las clases medias libres y justas en que descansa la constitución republicana. Por ello, a continuación describiremos brevemente los rasgos principales del carácter republicano, pues a través de ellos lograremos ver el germen de corrupción de la propia forma de vida republicana.

En primer lugar la moderación y medianía del mesocrático gobierno republicano tiene como base la propia ordenación intermedia del alma republicana. Por lo tanto, los individuos republicanos poseen una constitución intermedia dentro de su propia alma, lo cual implica que dentro de ellos el fogoso e irascible elemento intermedio (el corazón) ha subordinado al elemento superior (la inteligencia) y entonces lo intermedio gobierna sobre lo superior y lo inferior (el vientre bajo). Hasta aquí no hemos dicho nada que no hayamos tratado anteriormente en el presente ensayo, sin embargo a continuación detallaremos qué implica que la propia alma republicana posea en su interior un gobierno mesocrático.

La parte intermedia del alma es denominada por Platón (2007d) como “‘ambiciosa’ y ‘amante de los honores’” (p. 443). Por lo tanto, cuando el elemento intermedio es

---

<sup>149</sup> Evidentemente también puede ser destruido un régimen desde el exterior, bastando la victoriosa invasión de alguna potencia extranjera que imponga una forma de vida distinta a la republicana por la mera fuerza de las armas. Sin embargo, en nuestro apartado únicamente atenderemos las causas internas de destrucción de las repúblicas, pues sobre las externas qué podremos afirmar sino que son productos de elementos exteriores que son generados por el concurso de fuerzas naturales, la impredecible intromisión del azar o la voluntad de otros. Por lo tanto, como ante dichos agentes de cambio muchas veces la previsión y la defensa resulta insuficiente, en el presente ensayo nos hemos concentrado en las causas de mudanza interior de los regímenes (aunque no por ello haya que dejar de prepararse ante la adversidad y los potenciales riesgos exteriores, pues la absoluta imprevisión sería propia de insensatos y no de individuos y pueblos que cuenten con una forma de vida verdaderamente política).

entronizado en las almas republicanas los nobles apetitos otrora presentes en las almas reales y aristocráticas son desplazados por la ambición y el amor a los honores, derivándose de ello que los individuos republicanos posean un notorio deseo de imponerse sobre los demás y ser venerados (Platón, 2007d, p. 392). De esta manera, la fogosidad del alma republicana torna ambiciosos y amantes del poder y los honores a los individuos republicanos (Platón, 2007d, pp. 392-393)<sup>150</sup>, asentándose entonces sobre esta fogosa medianía del alma republicana el germen corruptor de la república.

Precisamente el divino Platón (2007d, pp. 391-393) caracterizó con lujo de detalles las fortalezas y debilidades de la vida republicana a partir de la entronización del fogoso elemento intermedio dentro del alma republicana (a continuación presentamos un breve resumen de las particularidades sistematizadas por Platón en la referencia anteriormente anotada):

- ❖ Respecto al mando y la obediencia: tiene muy acentuados los límites y las jerarquías, por lo que rechaza del gobierno a los individuos que poseen una forma de vida superior a la suya (real o aristocrática); obedece rectamente a sus gobernantes; es gentil con sus iguales; y se conduce con gran ferocidad ante los individuos que poseen formas de vida inferiores (los demócratas, oligarcas y tiranos).
- ❖ En cuanto al modo en que ejerce el poder: la fogosidad de su alma hace que se halle mayormente dispuesto para la guerra que para la paz, estimando mucho los engaños y las estratagemas con que se procede en las guerras.
- ❖ En cuanto a su jerarquización particular entre los bienes interiores y exteriores: como resultado de su ordenación intermedia presenta una mayor orientación hacia el cultivo de los bienes del cuerpo antes que los del alma, siendo este el motivo por el que tiene una mayor predilección por la gimnasia que por la música, sin llegar por ello al extremo pasional de considerar

---

<sup>150</sup> De hecho, el propio término con que Platón nombró a este individuo es “timocrático”, el cual deriva del término timocracia: “*A state in which the love of honour is the ruling principle*” [un estado en que el amor al honor es el principio rector] (Liddel y Scott, 1889, s. p.). Por lo tanto, para Platón el rasgo distintivo de esta forma de individuo y gobierno consiste en su gran amor a los honores, siendo este el rasgo principal capaz de explicar el modo en que logra corromperse el alma timocrática.

superiores a los bienes exteriores que los inferiores (diferenciándose por ello de las formas de vida pasional). No obstante lo anterior, honra en secreto al oro y la plata (siendo este un potencial rasgo corruptor del alma republicana)

- ❖ En cuanto a su disposición frente a los usos, costumbres, leyes e instituciones implantados en el régimen republicano: su menor valía respecto a los nobles aristócratas y los prudentes reyes puede observarse incluso en el modo en que se relaciona con las leyes, pues en ocasiones se oculta de las propias leyes instauradas por los muchos individuos republicanos, para satisfacer algunos apetitos vergonzosos (generalmente gastos pasionales inadecuados).

Por lo tanto, la corrupción de los republicanos provendrá generalmente de la corrupción del amor por los honores en un crudo amor por las riquezas materiales (posibilitado a través del culto secreto a las riquezas materiales que con el paso del tiempo logra arraigarse gradualmente en el alma de algunos republicanos). De este modo, cuando el tiempo ha menguado lo suficiente las virtudes de las antiguamente clases medias libres y justas, éstas comienzan a corromper las leyes e instituciones una vez que “descubren otras formas de gastar el dinero” (Platón, 2007d, p. 395), propiciando esto que el culto secreto del dinero y las riquezas se transforme gradualmente en una veneración abierta a los ricos y las riquezas materiales:

[...] De hombres que ansiaban imponerse y recibir honores, terminan por convertirse en amigos de la riqueza y el acrecentamiento de ésta; alaban al rico, lo admiran y lo llevan al gobierno, despreciando al pobre [...]

Entonces implantan por ley los límites del régimen oligárquico, fijando una cantidad de dinero, mayor donde la oligarquía se impone más, menor donde se impone menos, prohibiendo participar del gobierno a aquellos cuya fortuna no llegue a la tasación estipulada. Y esto lo hacen cumplir mediante la fuerza armada, o bien, antes de llegar a eso, instituyen tal constitución por el temor (Platón, 2007d, p. 396)

Siendo este el momento en que el canto del cisne resuena para despedir al último bastión de la vida humana, ya que una vez que los mesocráticos gobernantes pierden su autoridad, la armonía entre los ricos y pobres queda extinguida,

perdiéndose con el amor a las riquezas todo rastro de autoridad, justicia y libertad; y concluyendo así el tránsito de la vida republicana a la pasional vida plutocrática<sup>151</sup>.

## 2.4 Oligarquía de la riqueza (plutocracia)

Siguiendo el orden expositivo de nuestro ensayo, la corrupción de las clases medias republicanas trae como resultado el que los cargos públicos dejen de ejercerse para beneficio de la comunidad y comiencen a ser concebidos como fuentes de enriquecimiento personal, destruyendo así todo vestigio de autoridad en las colectividades (*vid. supra*, 2.3 República). Por consiguiente, esta corrupción de los cargos públicos establece una distinción esencial entre la desahuciada república y la naciente forma de desgobierno: mientras las repúblicas se encontraban asentadas en un principio político de libertad y justicia social, el surgimiento del amor a las riquezas materiales de los nuevos detentadores del poder soberano establecerá un nuevo principio de vida apolítica, el cual nombraremos “apetito de ganancia ilimitada” para dar a entender con ello que la forma de vida oligárquica

---

<sup>151</sup> Ahora bien, antes de cerrar el apartado dedicado a las repúblicas, consideramos pertinente abordar brevemente por qué muchas veces los términos república y *politeia*, traducibles ambos como “comunidad política”, son utilizados de manera indistinta para nombrar a las tres formas de gobierno rectas que se encuentran dotadas de autoridad (la propia república, la aristocracia y la monarquía real). Por lo tanto, a continuación explicaremos el uso genérico del término “república” para designar a las tres formas de gobierno puras a partir del concepto de comunidad política.

Es posible definir a la comunidad política como la forma de organización colectiva que se encuentra conformada por dos elementos indisociables: 1) la existencia de un gobierno con autoridad asentado en la excelsa prudencia de un individuo real, la nobleza y el honor de los pocos aristócratas o la libertad y justicia de los muchos integrantes de las clases medias republicanas, y 2) la integración armónica de las restantes partes sociales bajo el principio político de la parte gobernante. Por lo tanto, sólo existe una verdadera comunidad cuando las distintas partes de una colectividad se encuentran integradas bajo una obra común de mando y obediencia que tiene como finalidad la vida buena y feliz de todos sus integrantes (generándose a partir de esto alguna forma específica de amistad política entre gobernantes y gobernados).

Por consiguiente, bajo esta apreciación el término genérico república, comunidad política o *politeia*, únicamente hace alusión a la existencia de una agrupación humana basada en la amistad entre gobernantes y gobernados, implicando esto la existencia de una forma de vida política, comunitaria, que se encuentra asentada por medio de la búsqueda conjunta del bien común, la vida buena y la felicidad de todas las partes sociales. En cambio, cuando usamos el término república de un modo particular, estamos refiriéndonos a una forma específica de comunidad política, es decir, aquella integrada bajo el gobierno con autoridad de los muchos libres y justos, esto es, de las clases medias republicanas. Siendo este el motivo por el que Aristóteles (2007c) afirmó que “cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república [es decir, *politeia*, comunidad política]” (p. 117).



concibe que la felicidad consiste en el constante y desproporcionado incremento de las riquezas materiales.

De esta manera, a partir de esta breve introducción precisaremos algunos puntos. En primer lugar, las oligarquías de la riqueza, o plutocracias<sup>152</sup>, pueden ser definidas como una forma de desgobierno en que los ricos<sup>153</sup>, al contar con la mayor fuerza dentro de su colectividad, someten violentamente al resto de partes sociales, deviniendo entonces en parte soberana de sus colectividades.

Por consiguiente, las oligarquías históricas surgen a través de dos vías principales: 1) cuando el amor por los honores de la vida republicana es sustituido por el inferior amor por el dinero plutocrático, destruyendo con esto la libertad y justicia social del gobierno de las clases medias republicanas<sup>154</sup>, y 2) cuando la nobleza y el honor aristocráticos se corrompen en crudo y afanoso deseo de lucro y ganancia económica ilimitada. Ahora bien, como el primer inciso ha sido suficientemente ilustrado al final del apartado anterior, nos concentraremos ahora en el segundo

---

<sup>152</sup> *Vid.* nota al pie 101 sobre el origen del término plutocracia. En cuanto al término “oligarquía de la riqueza” baste anotar que éste incorpora un elemento cualitativo, “de la riqueza”, a la simple denominación cuantitativa de “oligarquía” (*oligos*, pocos; *kratos*, poder); derivándose de esto que la oligarquía de la riqueza denomina de manera específica a la forma de desgobierno en que los ricos ejercen su dominio en función de la riqueza material de la que son propietarios [“Hay oligarquía cuando los que tienen la riqueza son dueños y soberanos del régimen” (Aristóteles, 2007c, p. 118)]. Por consiguiente, aunque en la teoría de las formas de gobierno aristotélico-platónica se usa muchas veces el término “oligarquía” para referirse a esta forma de desgobierno, el amable lector debe tener presente que independientemente del número de dirigentes (aspecto cuantitativo: pocos o muchos), siempre que en una sociedad se ejerza el mando debido a las grandes rentas y posesiones materiales estaremos frente a una oligarquía de la riqueza (combinando entonces los dos criterios cualitativos y cuantitativos, pues aunque los ricos son una parte social minoritaria en casi todas las sociedades históricas, el rasgo principal de la oligarquía de la riqueza consiste en que los ricos mandan debido a su riqueza material – distinguiéndose así cualitativamente del gobierno de los pocos en nobleza y honor: la aristocracia u “oligarquía del honor” –). Dicho lo anterior, consideramos importante añadir una última puntualización adicional: en el presente ensayo hemos decidido nombrar al desgobierno en que los ricos ejercen el poder bajo los tres términos precedentes: “plutocracia”, “oligarquía de la riqueza” y “oligarquía”. Basando nuestra decisión en dos criterios complementarios: el contexto específico y el riesgo de ambigüedad particular (prefiriendo el uso de una forma en detrimento de otra cuando así lo hemos juzgado pertinente); y la extensa generalización del término “oligarquía” como nombre usualmente atribuido al desgobierno de los ricos dentro del pensamiento político occidental (el mismo Aristóteles utiliza el término oligarquía de manera ambivalente: algunas veces para nombrar de forma genérica a los gobiernos minoritarios en general; y otras como nombre particular del desgobierno de los ricos).

<sup>153</sup> Es decir, los individuos que cuentan con las mayores rentas y posesiones materiales dentro de una colectividad determinada, encontrándose diferenciados, relativamente, respecto de: 1) los individuos que poseen una gran deficiencia de bienes materiales, es decir, los pobres; y 2) aquellos que cuentan con posesiones intermedias y moderadas, los cuales al no tener bienes en superabundancia ni en superdeficiencia son ubicados como clase media.

<sup>154</sup> Para la caracterización de la liberalidad y justicia republicana, *vid. supra*, 2.3 República.

inciso, es decir, en la exposición del modo en que se realiza el tránsito de la vida noble a la vida gananciosa.

De acuerdo con Aristóteles (2007b):

De la aristocracia se pasa a la oligarquía por la maldad de sus gobernantes, que distribuyen los bienes de la ciudad en contra del mérito, tomando para sí mismos todos o la mayoría de los bienes, distribuyendo las magistraturas siempre a los mismos, y preocupándose, sobre todo, de enriquecerse; de modo que los que mandan son unos pocos y malos (p. 178).

Implicando esto que las oligarquías de la riqueza se diferencian de las aristocracias, u oligarquías del honor, en los siguientes rasgos particulares:

- ❖ La distribución de los cargos: la cual es realizada en las aristocracias en función del mérito y excelencias interiores de los individuos (permitiendo esto el establecimiento del gobierno noble y honorable de los pocos aristocráticos); mientras que en las oligarquías de la riqueza una parte social, los ricos, retiene y toma para sí todos los cargos, independientemente del mérito y excelencias de sus integrantes.
- ❖ La función de las magistraturas: el principio político del honor y la nobleza hace del gobierno aristocrático una fuente permanente de grandes beneficios para los gobernados; en contraposición, en las oligarquías de la riqueza los cargos son convertidos en fuentes de grandes utilidades particulares, por lo que los pocos dirigentes se sirven de las magistraturas como medios de enriquecimiento individual en perjuicio del resto de partes sociales.
- ❖ La parte social que ocupa el poder soberano: el gobierno minoritario de los pocos nobles y honorables es sustituido por el desgobierno de los pocos ricos, es decir, por el mando de “los pocos y malos” que toman para sí todos o la mayoría de los bienes de la colectividad en pos del continuo acrecentamiento de su riqueza material.

De acuerdo con lo anterior, a partir de la oposición entre el principio del honor aristocrático y el crudo apetito de ganancia ilimitada surgen las dos pretensiones de mando específicas de estos dos tipos de regímenes cualitativamente opuestos: la aristocrática pretensión de mando de lo noble sobre lo innoble (*vid. supra*, 2.2

Aristocracia); y la violenta pretensión de las oligarquías de la riqueza, enunciable bajo la simple y cruda fórmula “a mayor riqueza [material], mayor poder” (Marcos, 2010b, p. 1000). Por lo tanto, mientras las aristocracias derivan toda pretensión de mando de la nobleza de carácter y la posesión de grandes bienes y excelencias interiores (afirmando entonces que aquellos desprovistos de nobleza y honor son inferiores a los pocos nobles y honorables independientemente de sus posesiones materiales); las oligarquías de la riqueza, opuesto pasional de las noblezas, establecen como único criterio de superioridad a la riqueza material, derivando de ello una creencia particular sobre la que se encuentra asentada la propia pretensión de mando plutocrático: la cantidad de riqueza material es una medida del valor individual de los seres humanos; por lo tanto, como los ricos tienen un valor mayor que los no ricos (clases medias y pobres), éstos deben mandar sobre aquellos. Por consiguiente, a partir de esta tasación del valor de los individuos<sup>155</sup> las oligarquías de la riqueza derivan toda una concepción específica de la “justicia”, afirmando erróneamente que como los individuos con mayor riqueza en las colectividades son enteramente superiores a todos los demás, entonces lo “justo” consiste en que éstos pocos “desiguales” en riqueza material reciban una cuota superior de honores, cargos públicos y bienes colectivos que todas las demás partes sociales. De esta manera, la concepción plutocrática de la justicia establece una diferenciación absoluta entre los individuos a partir de una desigualdad parcial y secundaria: la cantidad de bienes materiales y dinero de los individuos. Derivándose de ello una forma de distribución desproporcionada por medio de la cual los pocos ricos toman “para sí mismos todos o la mayoría de los bienes” (Aristóteles, 2007b, p. 178) de su colectividad a través de la imposición de un conjunto de usos, costumbres, leyes e instituciones articuladas bajo esta forma de desigualdad enunciable con la fórmula específica: trato desigual (como ricos) a iguales (no ricos) y desiguales (ricos)<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> Ejemplificada en el conocido y plutocrático dicho popular: “dime cuánto tienes y te diré cuánto vales”.

<sup>156</sup> Estableciendo entonces un orden social de justicia desproporcional en que los ricos aseguran su primacía y constante enriquecimiento a partir de la imposición de prácticas sociales, valores e instituciones oligárquicas sobre toda la colectividad que dominan (un ejemplo de esto podría ser la altamente estimada “libre competencia” de nuestros días, debido a que bajo esta manifestación del *laissez faire* [dejar hacer] propugnado por los fisiócratas franceses del siglo XVIII, se establece como “justo” el que individuos dispares en medios y

Por lo tanto, dentro de las plutocracias el mando y la obediencia se distribuyen respecto al monto de riqueza material de los individuos, por lo que los menos adinerados, es decir, los pobres y las clases medias, son excluidos, total o parcialmente, de las magistraturas: “porque los que sobresalen mucho por sus fortunas consideran injusto que los que no poseen nada participen del gobierno de la ciudad lo mismo que los que poseen” (Aristóteles, 2007b, p. 255). Por consiguiente, esta absoluta desigualdad en la distribución de los bienes propicia que el resto de partes sociales sobre las cuales se ejerce el mando plutocrático se encuentren privadas de beneficios y honores, rompiendo con esto cualquier forma de comunidad política que se encuentre afianzada sobre la búsqueda conjunta del bien común y la amistad entre gobernantes y gobernados.

De esta manera, mediante la imposición violenta de las armas y la coacción moral, las oligarquías de la riqueza imponen costumbres, leyes e instituciones tendientes a la permanencia del principio político de la ganancia ilimitada, propiciando así la destrucción generalizada de los bienes y excelencias interiores de los integrantes de sus colectividades: “[...] al avanzar en busca de riquezas [...] más menosprecian la excelencia. ¿O no se oponen la riqueza y la excelencia de modo tal que, como colocada cada una en uno de los platillos de la balanza, se inclinan siempre en dirección opuesta?”(Platón, 2007d, p. 396). Consecuentemente, en las oligarquías la relación natural de primacía de los bienes interiores sobre los exteriores se encuentra invertida, rebajando cualquier excelencia, virtud y bien interior a una posición de mucha menor valía que los bienes materiales y el dinero:

[...] ocurre a quienes no tienen ninguna valía [interior], que cuando alcanzan a poseer una fortuna, consideran sus posesiones incluso más valiosas que los bienes del alma, y eso es lo más infame de todo. Pues igual que resultaría ridículo que alguien fuera inferior a sus sirvientes, se ha de considerar miserables del mismo modo a quienes les resulta más valiosa su hacienda que su propia naturaleza” (Aristóteles, 2010, p. 6).

---

fortunas –superricos, ricos, clases medias y pobres– “compitan” dentro de un mismo mercado que cuenta con costumbres, leyes y regulaciones que favorecen el acrecentamiento, conservación y primacía de los grandes capitales sobre los pequeños y medianos, configurando así un conjunto de prácticas sociales y económicas que poseen como principio de justicia el plutocrático trato desigual –de rico– a iguales –no ricos– y desiguales).

Por consiguiente, la disposición característica de los oligarcas es delimitable dentro del multiforme vicio de la *iliberidad*<sup>157</sup>, definido por Aristóteles (2007b) como “la deficiencia en el dar y el exceso en el tomar [dinero]” (p. 85)<sup>158</sup>, la cual a su vez se halla determinada por el propio ordenamiento interior del alma plutocrática, en la cual los apetitos gananciosos del vientre bajo (parte inferior del alma humana) se imponen violentamente sobre el corazón (parte intermedia) y la inteligencia (parte superior) a fin de mantener a raya todo lo que esta especie pasional de vida juzga como improductivo y dispendioso. Dando entonces como resultado un espectáculo dantesco en que los innobles apetitos de lucro y ganancia generados por el vientre bajo domeñan y corrompen a los apetitos del otrora noble corazón y a los anhelos de la ahora degenerada inteligencia:

¿No piensas que semejante hombre entronizará su parte codiciosa y amante de las riquezas, haciéndola rey dentro de sí mismo, con tiara, collar y cimitarra ceñida? [...] En cuanto a la parte racional [la inteligencia] y la fogosa [el corazón], pienso, las hará agacharse sobre el suelo a ambos lados de aquel trono, y las esclavizará, no dejando a una reflexionar ni examinar algo que no sea de dónde hará que su riqueza se acreciente, ni a la otra entusiasmarse y venerar otra cosa que al dinero y los ricos, ni ambicionar otra cosa que la posesión de riquezas y lo que lleve hacia ello (Platón, 2007d, p. 400).

Como resultado de esta esclavitud interior a la que se hayan sometidos los hombres y mujeres oligárquicos, el ordenamiento exterior con que estos individuos imprimen su carácter en las colectividades se encuentra caracterizado por el mismo desproporcionado amor y veneración de las riquezas materiales. Por consiguiente, dentro de las oligarquías la avidez de los dirigentes delimita un orden objetivo de

---

<sup>157</sup> En griego antiguo, *analeutheria*, es decir, falta de *eleutheria* (liberalidad), de donde la traducción como iliberidad (sobre qué es la liberalidad, *vid. supra* 2.3 República).

<sup>158</sup> La cualificación de “multiforme” con que fue caracterizada esta disposición tiene que ver con la multiplicidad de formas específicas adoptadas por la iliberidad. Por ello, Aristóteles (2007b, p. 85) precisó que cualquiera de las dos facetas delimitadas por la “deficiencia en el dar” y el “exceso en el tomar” constituye por sí misma una forma de iliberidad, siendo del todo indiferente que se presenten de manera disociada o conjunta estas dos manifestaciones (así, las denominaciones de “tacaño”, “ruin” y “avaro” se encuentran reservadas para los individuos liberales que presentan una constante cortedad en el dar, aun cuando no tomen en exceso; mientras que aquellos que se exceden en tomar riquezas son llamados de manera genérica como “codiciosos” o simplemente “ávidos de riquezas”, dando a entender con ello que toman de donde no se debe, cuando no deben y siempre en exceso –*cfr.* la virtud de la liberalidad definida en el apartado 2.3 de nuestro ensayo–).

normas e instituciones que permitan el constante incremento y protección de la riqueza de los pocos socios del desgobierno, provocando así dos efectos perniciosos a través de esta entronización social del apetito de ganancia ilimitada: el empobrecimiento, inversamente proporcional, del resto de partes sociales<sup>159</sup>; y un efecto social completamente inédito, la formación de huestes de mendigos y malhechores generados por la inmensa codicia de riquezas de los dirigentes.

Esta peculiaridad de los regímenes oligárquicos fue expuesta meridianamente por Platón (2007d) en el pasaje que reproducimos a continuación (el cual se encuentra articulado como un diálogo entre Sócrates –quien lleva la voz principal– y su interlocutor, Adimanto):

- Mira ahora si el siguiente no es el más grande de todos los males, y si este régimen no es el primero en admitirlo en sí mismo.
- ¿Cuál?
- El de permitir a uno vender todo lo suyo y a otro adquirirlo, y al que ha vendido vivir en el Estado sin pertenecer a ningún sector del Estado, no siendo negociante, caballero ni hoplita, a simple título de pobre e indigente.
- Ciertamente es el primer régimen al que le sucede eso.
- Pero es que en los Estados oligárquicos nada impide algo de esa índole. De otro modo no serían unos excesivamente ricos y otros absolutamente pobres. (pp. 397-398).

---

<sup>159</sup> Bajo la acotación de “empobrecimiento inversamente proporcional” queremos delimitar el principal efecto que los desgobiernos oligárquicos provocan sobre sus colectividades: la perpetuación de la desigualdad material entre los socios del desgobierno y el resto de la población. Implicando esto que bajo esta forma de desgobierno las costumbres, leyes, instituciones y elementos de coacción inscritos en las colectividades tienen como finalidad esencial el que los pocos ricos incrementen constantemente sus riquezas, mientras el resto de la población recibe una cantidad inversamente proporcional de bienes materiales (pues entre más riqueza material concentran unos menos bienes materiales reciben los demás). Por lo tanto, bajo esta forma de desgobierno los pocos oligarcas reciben los mayores beneficios y el resto de la población obtiene un muy escaso número de bienes respecto de los conservados por los oligarcas. Ahora bien, esta desproporcionada distribución de los bienes materiales posee muy diversas formas de manifestación concreta agrupables bajo dos extremos plutocráticos generales: las colectividades en que el reparto resulta sumamente desproporcionado, existiendo un número muy reducido de individuos que concentran toda la riqueza mientras el resto de la población se encuentra sometida a una gran pauperización y precariedad económica; y aquellas colectividades en que si bien existe una clase rica con algunos superricos a la cabeza de la sociedad, el resto de la población se encuentra distribuida mayoritariamente en una clase media que se encuentra abismalmente separada de los inmensos beneficios obtenidos por la clase rica y de la tremenda penuria económica de la pequeña clase pobre sumamente empobrecida (propiciando esto la alianza entre los pocos ricos, que reciben los mayores beneficios, y la clase media mayoritaria).

Hemos juzgado que el pasaje anterior es sumamente revelador por dos razones: 1) establece la causa de la inherente desigualdad material entre ricos y pobres dentro de las oligarquías, correspondiente a la ausencia de restricciones para la acumulación y pérdida de propiedades materiales, siendo posible en estos regímenes el que algunos incrementen sus riquezas a través de la compra de todas las posesiones de los otros integrantes de su colectividad, y 2) que una de las fuentes de mayor inestabilidad de las oligarquías consiste en que la turba de individuos que han sido despojados de sus bienes, con el beneplácito del régimen plutocrático, no son expulsados del régimen, propiciando esto la coexistencia de dos mundos contrapuestos y antagónicos en una misma sociedad, el de los pocos socios sumamente ricos del desgobierno y el de los muchos “indigentes” y “zánganos malhechores”<sup>160</sup> que fueron empobrecidos por los oligarcas (Platón, 2007d, p. 397).

Sin embargo, los efectos nocivos de los regímenes plutocráticos no terminan ahí, pues la sed insaciable de riquezas de los dirigentes propicia un pernicioso efecto adicional, correspondiente a la corrupción de las costumbres y del carácter de los dirigidos a través de la extrema avidez y apetito de ganancia encarnado en los funestos dirigentes de estas colectividades:

Dado que los gobernantes del Estado oligárquico son gobernantes por poseer cuantiosos bienes, no estarán dispuestos a poner freno mediante ley a los jóvenes que se vuelvan licenciosos y prohibirles que gasten su patrimonio y se arruinen, sino que les comprarán sus propiedades y les prestarán a interés para llegar a ser más ricos y tenidos en más (Platón, 2007d, p. 403).

Por lo tanto, esta oposición entre el modo de vida industrioso, ahorrador y codicioso de los dirigentes coexistirá con la creciente tendencia al derroche y al endeudamiento por parte de los dirigidos, propiciando esto el surgimiento de un mayor número de desposeídos, mendigos o malhechores, que pese a hallarse sometidos por los ricos envidien sus riquezas y odien su mando. Derivándose de

---

<sup>160</sup> Constituyendo estos últimos la gran casta de “ladrones, salteadores, profanadores [...] y malhechores [...] a quienes los magistrados se preocupan de contener por la fuerza” (Platón, 2007d, pp. 398-399).

esto el primer riesgo permanente que alberga en su seno la oligarquía de la riqueza: la multitud de pobres que se encuentran sometidos al desgobierno de los ricos.

El segundo peligro de las plutocracias, un poco más sutil, emana del propio seno de los pocos integrantes de la asociación oligárquica, puesto que como cada uno de ellos tiene como máximo fin el enriquecimiento ilimitado, cualquier tipo de desavenencia respecto a la distribución de los bienes o debido a la contraposición de intereses económicos particulares propiciará la división facciosa del grupo oligárquico<sup>161</sup>. Siendo este el motivo por el que en las oligarquías existe una gran inestabilidad emanada de “dos clases de sublevaciones: la de los oligarcas entre sí y la de los oligarcas contra el pueblo” (Aristóteles, 2007c, p. 165)<sup>162</sup>.

Ahora bien, en cuanto al modo en que se encuentran clasificados los regímenes oligárquicos es posible afirmar dos cosas: 1) del mismo modo en que existen diversas formas de iliberalidad individual también existen diversas clases de regímenes plutocráticos, y 2) es posible clasificar a las oligarquías de acuerdo al modo específico en que la parte soberana –los más ricos– distribuyen los poderes públicos para su propio beneficio. Por lo tanto, es posible clasificar el grado de oligarquización de las oligarquías de acuerdo a tres principios generales: las reglas de ingreso de los cargos públicos; el método de designación de los magistrados; y la permanencia de los cargos.

---

<sup>161</sup> Lo anterior es explicable de manera muy sencilla. Si el único vínculo entre los socios del desgobierno plutocrático es establecido en función de la riqueza, entonces los individuos más ricos de una colectividad podrán pertenecer a los asociados del desgobierno independientemente de sus fuentes de riqueza y las actividades productivas que realicen. Por consiguiente, en una misma oligarquía pueden convivir individuos que asienten su riqueza en diversas clases de intereses y actividades económicas. Por lo tanto, si consideramos que cada uno de estos intereses y actividades económicas generalmente delimitan oligarquías particulares (integradas por los representantes más acaudalados de los diversos sectores económicos de una colectividad, por ejemplo, la oligarquía financiera, industrial o ganadera), entonces cualquier oposición entre los intereses materiales y las actividades económicas de los integrantes de la oligarquía dominante puede generar divisiones dentro de los asociados del desgobierno y, potencialmente, puede conducir a la ruptura final del propio régimen oligárquico (sea a la fundación de una nueva oligarquía dominante o, incluso, a la generación de una forma de gobierno, o desgobierno, diferente).

<sup>162</sup> Esto provoca que las oligarquías sean más inestables que las democracias, ya que en los desgobiernos democráticos (*vid. infra*, 2.5 Democracia) la principal tensión es generada únicamente entre los ricos y los pobres. Por lo tanto, en los desgobiernos democráticos las diversas clases particulares de pobres (los artesanos, campesinos, obreros, etcétera) generalmente se encuentran agrupadas masivamente contra la parte social que identifican como el único enemigo del régimen popular: los pocos oligarcas supervivientes en el régimen democrático.



Por consiguiente, en primer lugar puede afirmarse que el mayor o menor grado de oligarquización de los regímenes se encuentra determinado por las reglas que un régimen específico establece para el ingreso en los cargos públicos, siendo más oligárquica una distribución de poderes en que los pobres se encuentran excluidos de los cargos mediante la imposición de altas rentas como requisito de acceso (o debido a su exclusión sistemática por motivos étnicos, religiosos o de marginación social); y menos oligárquica aquella distribución en que los ricos mantienen únicamente las magistraturas más importantes y las demás partes sociales, los pobres y los de situación intermedia, puede acceder a las restantes<sup>163</sup>.

En segundo lugar, respecto a los métodos de designación de los magistrados<sup>164</sup>, resulta más oligárquico un régimen de designación censitario (sólo son elegibles los más ricos y únicamente son electos por individuos poseedores de rentas materiales altas) que uno en que el conjunto total de ciudadanos designa a sus magistrados de entre unos pocos individuos previamente avalados por la oligarquía soberana<sup>165</sup>.

Por último, en cuanto a las reglas de permanencia en los cargos, es más oligárquico un ordenamiento en que los cargos presentan poca alternancia en sus ocupantes (sea a través de la reelección o la designación vitalicia de los cargos) que aquella en que los cargos benefician esencialmente a los ricos a pesar de su mucha rotación<sup>166</sup>.

De esta manera, a partir de estos tres aspectos generales pueden deducirse las dos causas generales de destrucción de las oligarquías: la extrema tensión o distensión

---

<sup>163</sup> Siendo posible incluso que los propios ricos ya no detenten el poder de manera inmediata, sino que, por el contrario, deleguen el poder en representantes de otras partes sociales que a través de la costumbre y la conservación de leyes e instituciones plutocráticas aseguren el beneficio esencial de los más ricos.

<sup>164</sup> Es decir, la cuestión concerniente a quiénes son elegibles para las magistraturas y quiénes son los electores.

<sup>165</sup> Siendo este el caso del moderno sufragio universal, el cual, no obstante sus mínimos requisitos materiales, establece una estructura electoral por medio de la cual todos los ciudadanos designan quiénes serán sus representantes a partir de una limitada opción de candidatos generalmente determinados previamente por los grupos oligárquicos que detentan el poder soberano de la colectividad.

<sup>166</sup> De esta manera, Aristóteles distingue dos especies extremas de oligarquía: aquellas en que los extremadamente ricos dirigentes son mucho más fuertes que el resto de partes sociales, derivándose de ello un desgobierno en que los pocos dirigentes rigen sin ningún apego a la ley y bajo el violento signo de la continuidad dinástica (expresable bajo la norma siguiente, “que de los [oligarcas] que mueran sean sucesores sus hijos” [Aristóteles, 1963, p. 181]); y aquella emanada de la aplicación extrema de la pretensión de mando de las plutocracias (a mayor riqueza, mayor poder [Marcos, 2010, p. 1000]), la cual paradójicamente propicia el quiebre mismo de las oligarquías, es decir, la imposición violenta del más rico de los oligarcas sobre el resto de integrantes de la parte rica (Aristóteles, 1963, p. 165. *Vid. infra*, 2.6 Tiranía).

de las leyes e instituciones oligárquicas (Aristóteles, 2007). Por consiguiente, la extrema tensión de un régimen oligárquico propicia una sobreoligarquización capaz de provocar dos mudanzas diferentes:

- 1) el tránsito de oligarquía a democracia, cuando la gran opresión de los pocos oligarcas propicia que los muchos pobres privados de beneficios y participación en las magistraturas guerrean contra los ricos e imponen un desgobierno democrático tras matar o desterrar a la mayor parte de oligarcas (Platón, 2007d, p. 405), y
- 2) una súper oligarquización que troca a la plutocracia en tiranía unipersonal a partir de dos escenarios diferentes,
  - 2.1) cuando los muchos pobres elevan a un individuo como protector frente a los oligarcas (el cual, seduciendo a la multitud de pobres, troca al minoritario desgobierno de los oligarcas en una tiranía unipersonal asentada sobre el poder popular de la multitud de fieles que lo apoyan), y
  - 2.2) cuando el más rico de los oligarcas se impone violentamente al resto debido a que sus mayores bienes exteriores (riqueza material, alianzas y amistades) hacen de él un individuo más fuerte que todos los oligarcas en conjunto.

En cambio, la profunda relajación de las leyes e instituciones plutocráticas propicia que el principio plutocrático de la ganancia se diluya en las colectividades, permitiendo esto el surgimiento de un nuevo principio de vida promovido por una nueva parte dirigente, provocando esto el surgimiento de una nueva forma de gobierno o desgobierno<sup>167</sup>.

---

<sup>167</sup> A continuación presentamos una breve síntesis de las causas generales de revolución en las oligarquías, las cuales fueron sapiencialmente sistematizadas por Aristóteles (2007c, pp. 213-219): 1) cuando los oligarcas son injustos con el pueblo, propiciando esto que cualquier individuo privado de honores o beneficios aspire al gobierno, pues dentro de éstas “todo el mundo está capacitado para ser jefe, especialmente cuando resulta que ese jefe surge de la propia oligarquía” (Aristóteles, 2007c, p. 213); 2) cuando existen distensiones internas entre los integrantes de la oligarquía; 3) cuando los demagogos rivalizan entre sí (sea por el favor de los integrantes de la minoría dirigente o por el apoyo popular de los dirigidos); 4) cuando los elegibles para las magistraturas son pocos y de altas rentas pero el pueblo entero es elector sin ninguna restricción de renta mínima; 5) cuando algunos oligarcas se vuelven derrochadores y agotan sus bienes materiales (propiciando esto que una parte de la oligarquía desee despojar de sus bienes privados a la restante o conspire con el pueblo en contra de ellos); 6) cuando dentro del seno de una oligarquía se forma otra oligarquía a través de la restricción en el acceso a las magistraturas más importantes incluso entre los oligarcas; 7) cuando se está en guerra, a través de la

Concluyéndose con esto que pese a que las oligarquías son difícilmente destruibles cuando permanecen unificados los integrantes del grupo dominante (Aristóteles, 2007c, p. 216), el principio político de la ganancia las torna regímenes inestables, caracterizados por que las pugnas internas entre los más ricos y entre éstos y el pueblo se encuentran a la orden del día (debido a ello los desgobiernos oligárquicos temen por igual al pueblo bajo que a los propios integrantes de la oligarquía). Siendo este el motivo por el cual el divino Platón (2016) aseguró que la única salvaguarda posible para las oligarquías de la riqueza consiste en que dentro de estos regímenes “se prescribiera que las transacciones voluntarias fueran por cuenta y riesgo del prestamista” (p. 296), poniendo así una limitación al uso del crédito y del dinero como medio de generación de nuevos e ilimitados intereses a costa del resto de partes sociales y, como tal, a la causa de ruptura de las oligarquías, es decir, al simultáneo y extremo enriquecimiento particular de los socios del desgobierno y el empobrecimiento general del resto de integrantes del régimen oligárquico.

## **2.5 Democracia**

Sobre la democracia se han vertido innumerables océanos de tinta en las dos pasadas centurias, sin que por ello se haya podido fijar un concepto claro respecto a qué se entiende por democracia en el mundo moderno y contemporáneo. De este modo, aunque la “democracia” y sus diversos adjetivos impregnan profusamente gran parte de las nociones y creencias de nuestra época y se encuentren masivamente reproducidos estos términos por todo lo ancho y largo del mundo actual, poco se ha avanzado respecto a la delimitación de un concepto capaz de abarcar las múltiples manifestaciones histórico-sociales que la sociedad contemporánea identifica bajo el término habitual de democracia.

---

dependencia de mercenarios (cuyos jefes pueden llegar a imponerse como tiranos) o mediante la concesión de participación o privilegios a los pobres (de los cuales se desean servir los oligarcas); 8) a partir de enemistades privadas fundadas en el desprecio o el desaire realizado por un integrante de la oligarquía a otro y, 9) accidentalmente, cuando algún suceso fortuito propicia un aumento notorio en la prosperidad material de una colectividad, permitiendo esto la participación de más individuos en el régimen oligárquico (siempre y cuando existan leyes que hayan tasado cuotas mínimas de renta o posesiones materiales para ingresar a los cargos).

De esta manera, es muy común que en las conversaciones coloquiales, los medios de comunicación masivos e incluso las maquinarias propagandísticas de gran parte de los países del mundo los variantes contenidos englobados bajo el nombre de “democracia” se encuentren compuestos por una abigarrada mezcla de tópicos comunes, frases populares y un conjunto de citas y dichos célebres capaces de proporcionar cierto sentido al múltiple y colorido desfile de nociones englobadas bajo dicho término por la cultura política de nuestro tiempo. Como ilustración de lo anterior, presentaremos algunas de las frases y nociones que más han permeado en el discurso “democrático” de nuestra época: “el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”<sup>168</sup>, siendo esta una frase que a partir de su incesante repetición y aceptación general ha llegado a ser identificada como la definición “clásica” de democracia; la incontrovertida y aceptada noción de democracia como el único gobierno de las mayorías (como si el resto de formas de gobierno y desgobierno no se hubieran asentado históricamente en el apoyo de la mayoría de integrantes de cada colectividad histórica); la delimitación de la democracia como un derecho inalienable de todos los pueblos e individuos (lo cual supone la sustantivación de la democracia como el único campo de libertad en que el ser humano moderno puede realizarse); y la más abstracta concepción de la democracia como un valor inalcanzable que configura prácticas sociales reales tendientes a la igualdad (independientemente de que exista una inmensa y cada vez más creciente desigualdad social en el mundo contemporáneo<sup>169</sup>).

En cuanto a la delimitación “teórica” y rigurosa de la democracia tampoco nos encontramos ante una situación mejor, pues debido a la gran pluralidad de contenidos conceptuales y cualificaciones con que se halla asociada la concepción de democracia, toda definición precisa parece impracticable e, incluso, la gran familia de “especies” democráticas crece día con día. Para dar una muestra de ello, anotaremos brevemente algunos de los adjetivos frecuentemente asociados al

---

<sup>168</sup> Tomado de la frase que Abraham Lincoln pronunciara en 1863 durante un discurso pronunciado en Gettysburg, EE. UU, aunque en dicho discurso en ningún momento se aluda a la propia democracia.

<sup>169</sup> Sobre este punto basta considerar que en los diagnósticos de distribución de riqueza, publicados por organismos como Oxfam o The World Inequality Lab (*World Inequality Report 2018*, <https://wir2018.wid.world/>), puede observarse una clara tendencia al incremento de la desigualdad económica a nivel internacional.

término “democracia” dentro de la literatura especializada, dejando al curioso lector la tarea de buscar, entre la extensa literatura dedicada a estos temas, una definición para cada una de estas variopintas especies democráticas: democracias liberales, postliberales, representativas, directas, semidirectas, indirectas, delegativas, digitales, tecnológicas, virtuales, industriales, participativas, no participativas, verticales, horizontales, procedimentales, competitivas, incipientes, consolidadas, capitalistas, postcapitalistas, antiguas, modernas y un enorme etcétera.

Por lo tanto, debido a esta inmensa extensión de combinaciones adjetivas asociadas a la “democracia” dentro del pensamiento político moderno, hemos decidido proseguir nuestra exposición a partir del análisis de las combinaciones que, a nuestro juicio, resultan más caracterizadoras de lo que en la actualidad se atribuye como contenido del término “democracia”:

- a) democracia directa, dándose este adjetivo a toda democracia en que el conjunto total de ciudadanos decide sin mediación alguna sobre todos los asuntos públicos, o, al menos, sobre los más importantes;
- b) democracia indirecta o representativa, en la cual el conjunto total de ciudadanos –usualmente denominado “pueblo”– tiene una participación *indirecta* en los asuntos públicos, siendo esta multitud la encargada de elegir quiénes serán los individuos que tomarán las decisiones públicas (los representantes), desprendiéndose de ello que bajo esta modalidad de democracia el conjunto total de ciudadanos delega continuamente su poder de decisión sobre algunos individuos específicos que son designados por elección popular<sup>170</sup>;
- c) democracia liberal, la cual mantiene el procedimiento indirecto de representación anterior aunque con un enfoque adicional, incluyendo como contenido ideológico central la articulación de un ideario consagrado a la

---

<sup>170</sup> O en palabras de Sartori (1989): “una democracia indirecta [es aquella] donde el pueblo no gobierna, pero elige representantes que lo gobiernen” (p. 150). Implicando esto que bajo esta modalidad se concibe al “pueblo” como titular del poder soberano (que no emplea más que para elegir, a través de una elección popular, a los individuos sobre los cuales delegará este poder) y a los representantes como los ejecutores efectivos de dicho poder.

defensa del individuo y los goces de la vida privada frente a la “opresión” que ejerce la vida política comunitaria<sup>171</sup>;

- d) democracia vertical, la cual enfatiza el papel de la democracia “como sistema de gobierno” (Sartori, 1992, p. 87), es decir, como una relación de mando y obediencia en que las mayorías (los votantes) designan a los pocos individuos que los mandarán, implicando esto que bajo esta concepción únicamente se sostiene como “democrático” el que las minorías que dirigen a las colectividades deban ser exclusivamente conformadas a partir de mayorías electorales<sup>172</sup>;
- e) democracia participativa, cuyo rasgo principal es la exaltación de la participación activa de los ciudadanos en la toma de decisiones públicas, ya que bajo este enfoque la democracia es defendida, vagamente, como algo más que el mero voto;
- f) la democracia competitivo-electoral, postulada por Schumpeter, cuyo rasgo característico es que la vinculación entre los votantes y los aspirantes a representarlos es entendida como una relación competitiva de mercado en la que distintos individuos y grupos minoritarios se disputan el voto popular para beneficio de todos los participantes de la relación<sup>173</sup>;

---

<sup>171</sup> Respecto a esta defensa de la primacía de la vida privada sobre la pública, contenida dentro de la ideología liberal, baste una cita que perfectamente explica el proceso de privatización del mundo moderno (opuesto a la conceptualización de la vida política que hemos definido en el presente ensayo): “gobernarse por sí mismo significa pasarse la vida gobernando [...] por lo que] el gobierno representativo libera para fines extrapolíticos, de actividad económica u otras, el conjunto de energías que la polis absorbía en la política” (Sartori, 1992, pp. 141-142).

<sup>172</sup> “En la democracia, como sistema de gobierno electo, es la regla mayoritaria [entiéndase las cambiantes preferencias electorales de los muchos ciudadanos] la que ‘fabrica’ a la minoría o las minorías que la gobiernan” (Sartori, 1992, p. 89).

<sup>173</sup> Inscribiéndose entonces la democracia dentro de un modelo comercial “ganar/ganar”, lo cual implica que cada uno de los integrantes de la relación persigue esencialmente su propio interés a través de la disputa por el voto popular: “[...] la competencia política, como todas las competencias, se dirige a un consumidor, que es el elector, prometiéndole ventajas y beneficios [...] activa[ndo] el poder del pueblo y también la recompensa al pueblo [, pues] Aunque los partidos políticos prometan demasiado, en cualquier caso, *siempre le llega algo al demos*” (Sartori, 2009, p. 52. Las cursivas son mías). Por lo tanto, bajo esta apreciación puede deducirse una intrínseca desigualdad en el interés obtenido mediante este modelo de competencia, pues mientras las minorías seleccionadas por los votantes acceden a las facultades, privilegios y capacidades contenidas en los cargos, el gran grueso de los electores recibe en muy variado y distinto grado algún tipo de beneficio por el voto que otorgaron. Privilegiándose nuevamente la obtención del interés particular sobre cualquier noción de interés público o comunitario.

- g) la laxa delimitación de “lo democrático” a partir de su oposición con “lo no democrático”, caracterizándose vagamente a los poderes democráticos como de origen popular y a los poderes no democráticos como de origen no popular, lo cual, pese a su gran imprecisión conceptual, es altamente reproducido en los círculos académicos y coloquiales actuales<sup>174</sup> y,
- h) la normativa concepción de “democracia procedimental”, en la cual se enmarcan los “sistemas democráticos” a partir de un conjunto mínimo de normas y principios que al encontrarse presentes en un régimen político concreto permiten su inclusión dentro de “lo democrático”<sup>175</sup>.

De nuestra selección anterior podemos destacar algunos puntos principales:

---

<sup>174</sup> Un ejemplo de esto podría ser ilustrado con la división entre “democracia” y “autocracia” efectuada por Sartori (2009, p. 56). De acuerdo con este autor la distinción entre ambos modelos de mando consiste en que en las autocracias el poder es depositado en un sujeto por procedimientos no populares (entiéndase “autoinvestidura” y transmisión hereditaria), mientras que en las democracias nadie puede autoinvertirse de poder ni recibirlo por herencia: “Autocracia es autoinvestidura, es proclamarse jefe uno mismo, o bien ser jefe por principio hereditario [...] el principio democrático es precisamente que nadie puede autoproclamarse jefe, y que nadie puede heredar el poder” (p. 56). A partir de esto, dicho autor concluye que la única posible delimitación conceptual para la “democracia” es que no puede ser identificada con una “autocracia” (Sartori, 2009, p.56), lo cual evidentemente presenta serias dificultades para delimitar de manera precisa qué se entiende bajo el concepto de democracia en nuestros días y cuál es su diferencia con otros modelos de organización social (para revelar la debilidad de esta distinción basta pensar en el caso de los regímenes con voto censitario, ya que dentro de éstos nadie puede ser designado jefe por herencia o “autoinvestidura” –puesto que todas las posiciones de mando son designadas por sufragio–. Por lo tanto, bajo la distinción anterior, efectuada por Sartori, estos regímenes serían catalogados como “democráticos” en toda regla. Sin embargo, el requisito de posesión de altas rentas y propiedades materiales para votar y ser votado difícilmente sería aceptado como “democrático”, incurriendo así en una contradicción que no puede ser salvada desde esta imprecisa oposición entre “democracia” y “autocracia”).

<sup>175</sup> Sobre este tenor, Bobbio (2009) formuló las pautas “democráticas” del siguiente modo:

- 1) Todos los ciudadanos que hayan alcanzado la mayoría de edad, sin distinción de raza, condición económica y sexo, deben disfrutar de los derechos políticos, es decir, cada uno debe disfrutar del derecho de expresar la propia opinión y de elegir a quien la exprese por él;
- 2) El voto de todos los ciudadanos debe tener el mismo peso;
- 3) Todos los que disfrutan de los derechos políticos deben ser libres para votar según la propia opinión, formada lo más libremente posible, en una competición libre entre grupos políticos organizados, en concurrencia entre ellos;
- 4) Deben ser libres también en el sentido de que deben ser puestos a elegir entre soluciones diversas, es decir, entre partidos que tengan programas diversos y alternativos;
- 5) Tanto para las elecciones como para las decisiones colectivas, debe valer la regla de la mayoría numérica, en el sentido de que se considere electa o se considere válida la decisión que obtenga el mayor número de votos;
- 6) Ninguna decisión tomada por mayoría debe limitar los derechos de la minoría, particularmente el derecho de convertirse a su vez en mayoría en igualdad de condiciones. (p. 460)

Entre cuyos pilares podemos destacar: 1) la existencia de voto universal; 2) igualdad numérica entre los ciudadanos, expresado en la fórmula “una cabeza, un voto”; 3) la existencia de por lo menos dos alternativas electorales (no importando dentro de esta perspectiva el que presenten programas políticos e ideologías semejantes o representen los mismos intereses de alguna facción o clase social específica, siendo únicamente necesario que haya dos o más alternativas que puedan elegir los votantes); 4) elección de los dirigentes por mayoría cuantitativa y, 5) restricción de las mayorías frente a los derechos de las minorías.

1. Salvo por la democracia directa, en todas las demás concepciones de democracia el papel del “pueblo” se encuentra fundamentalmente limitado al periódico ejercicio del sufragio.
2. Todas, excepto la democracia directa, tienen como fundamento la separación entre el titular del poder (el pueblo) y su ejecutor efectivo (la minoría dirigente), implicando esto que aunque el pueblo es concebido como el depositario original del poder soberano éste no ejerce su poder de ninguna manera complementaria al sufragio<sup>176</sup>. Siendo este el motivo por el cual se han generado incontables “demostraciones” sobre el modo en que el pueblo retiene formalmente la soberanía a pesar de hallarse despojado de cualquier forma concreta de poder de decisión sobre los asuntos públicos que le afectan (exceptuando, claro, al puntual sufragio)<sup>177</sup>.
3. Todas las delimitaciones parecen establecer una correspondencia entre sufragio y democracia, independientemente de que éste sea un procedimiento bastante genérico como para caracterizar por sí mismo a cualquier tipo de gobierno o desgobierno (baste recordar que en las monarquías electivas existe la figura del sufragio<sup>178</sup>).
4. La mayor parte de especies modernas de “democracia”, sostienen como presupuesto la separación entre ejercicio y titularidad del poder<sup>179</sup>, por lo que

---

<sup>176</sup> El politólogo Sartori ilustra esta posición cuando consideramos su argumentación contraria a la ampliación del poder de decisión de las mayorías a través de herramientas tecnológicas: “[...] si como ahora [la mayoría] *no se limita a elegir (quién decidirá) sino que decide sobre cuestiones por decidir* [por los que ejercen de manera efectiva el poder], la consecuencia central de esta transformación es la llegada de una democracia de suma nula” (1993, p. 150. Las cursivas son mías). Implicando esto que para Sartori el que los ciudadanos puedan tomar decisiones directas, afirmativas o negativas, respecto a las cuestiones públicas sería del todo pernicioso, ya que su pretendida “suma nula” se encuentra articulada a partir de que las mayorías decidan lo que debe hacerse y evitarse y que, como consecuencia de esto, las minorías sean excluidas del poder y subordinadas al parecer irrestricto de las mayorías (negando con esto el principio formal de “gobierno de las mayorías” con que el discurso moderno pretende revestir sus oligárquicas “democracias” histórico-concretas).

<sup>177</sup> A continuación anotamos dos ejemplificaciones modernas de esto: “Todo régimen político se forma cuando todo el pueblo toma el poder y se lo da a unos cuantos [...]” (Lummis, 2002, p. 39); y la aún más sorpresiva conclusión de Bobbio (1991), “[...] la distinción entre titularidad y ejercicio del poder, [...] habría de permitir en el curso de la larga historia del estado democrático salvar el principio democrático, no obstante su corrupción práctica” (p. 443), con la cual este autor turinés pretende establecer un hipotético “principio democrático” atemporal y omnipresente en cada uno de los regímenes políticos concretos (lo cual supone la elevación unilateral de un elemento formal, la titularidad del poder, sobre cualquier forma real, e histórica, de organización y distribución del poder).

<sup>178</sup> Las cuales difícilmente serían catalogadas como formas de gobierno “democrático”.

<sup>179</sup> Como excepciones podemos situar a las formas de “democracia participativa” y “directa”, pues en la primera esta diferenciación se encuentra acotada y en la segunda es inexistente.



en gran medida en los regímenes “democráticos” de nuestra época la categoría abstracta de “pueblo” funge únicamente como elemento legitimador del poder ejercido por una minoría sobre una inmensa mayoría que carece de poder efectivo<sup>180</sup>.

Estos primeros puntos parecen confrontar un poco las prenociones con que generalmente se encuentra configurada la categoría general de “democracia” en nuestros días, pues frente al *lincolniano* “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo” resulta un poco paradójico que la mayor parte de las propuestas “democráticas” posean como supuesto inicial el que la participación del “pueblo” sobre las decisiones públicas debe encontrarse acotado bajo dos principios complementarios: el respeto a las minorías; y “la igualdad de oportunidades” entre minorías, significando esto que ninguna mayoría constituida a partir de una minoría (los representantes electos popularmente) debe pretender erradicar a las demás minorías (el resto de “competidores” inscritos dentro del modelo comercial-electoral *schumpeteriano*). Adicionalmente, cuando introducimos dentro de la vaga delimitación de “democracia” los contenidos del moderno ideario liberal, resulta aún más contradictoria la vinculación tendida entre los contenidos formales atribuidos modernamente a la democracia y su modo de organización y operación real:

[...] a fuerza de decir solamente, por brevedad, democracia, lo que no se nombra es olvidado, o de cualquier manera es subordinado: acaba en que la democracia (vocablo expreso) está arriba, y que el liberalismo (concepto sobreentendido) está abajo. Si acaso debería ser al revés. [...] Puesto que] la superación de lo que la democracia hace al regresar [...] en el liberalismo es un logro pequeño respecto de la superación, a la inversa, que ha cumplido el liberalismo sobre la democracia antigua. La verdad es que mientras la democracia moderna existe en la medida en que está instituida por la superación liberal de la democracia etimológica [(el poder

---

<sup>180</sup> Mediante esta afirmación no estamos negando la abrumadora evidencia del poder contenido en las masas y las multitudes (baste recordar la inmensa pluralidad de luchas obreras que a lo largo de los siglos XIX y XX propiciaron una inmensa transformación de las condiciones obrero-patronales persistente hasta nuestros días), sino que por el contrario aseguramos que el ordenamiento social, jurídico y económico generalizado en nuestros días concentra el poder de decisión en unos pocos, relegando en gran medida a mero elemento formal la titularidad del poder popular (no obstante las posibles manifestaciones concretas del gran poder que generalmente se haya disperso en las mayorías).

del “pueblo”)] *la democracia que practicamos es la liberal-democracia* [y no la democracia liberal] (Sartori, 1993, p. 150).

Revelando entonces que en gran medida lo que actualmente se entiende por “democracia” se encuentra determinado por la propia concepción moderna de lo “liberal”<sup>181</sup>, articulada, *grosso modo*, bajo tres supuestos generales: reducción de la injerencia gubernamental sobre los asuntos colectivos; libre mercado; y defensa de la vida y la propiedad individual. Por lo tanto, la “democracia moderna”, nombrada “liberal-democracia” en la cita precedente, posee una característica esencial que muchas veces pasa inadvertida: la subordinación de lo “democrático” a lo que actualmente se entiende por “liberal”. Implicando esto que dentro de los regímenes “democráticos” modernos el papel formal de la titularidad popular del poder, de corte democrático, legitima a las estructuras oligárquicas y cupulares que detentan el poder efectivo. Permitiendo esto la configuración y reproducción de toda una serie de prácticas sociales, discursos y valores que tienen como objeto representar a los oligárquicos regímenes contemporáneos como formas concretas de “democracia” en que los diversos individuos participan del poder a través de la elección de sus representantes (permitiendo esto que aunque los candidatos elegibles son postulados y avalados por estructuras partidistas y empresariales de marcado carácter oligárquico, mediante la introducción del voto universal sea posible mantener al pueblo como pretendido soberano).

Expuesta de manera general la versión moderna, podemos constatar que muchas de las preguntas surgidas respecto a qué es la democracia siguen sin poder ser contestadas adecuadamente, pues incluso bajo la perspectiva nomotética y legalista de Bobbio (voto universal, cargos de elección, etcétera) es bastante difícil circunscribir correctamente qué es lo que se nombra actualmente como “democracia”<sup>182</sup>. Erigiéndose como joya de la corona de esta indefinición conceptual

---

<sup>181</sup> No hemos de confundir aquí la concepción moderna de lo liberal con la definición aristotélica de la virtud de la liberalidad que hemos delimitado en el apartado 2.3 de nuestro ensayo.

<sup>182</sup> Siendo lícito preguntar si por democracia se comprende: a) la democracia directa por demás vituperada por los ideólogos liberales (sea por su poca operatividad dadas las grandes dimensiones de las sociedades actuales o el exceso de poder decisional que otorga a las mayorías); b) la liberal-democracia de corte oligárquico – posicionada de manera opuesta a los contenidos formales del ideológico discurso democrático que aboga por la soberanía popular y la participación “ciudadana” en la toma de decisiones públicas– o, en su defecto, c) a cualquier régimen en que se sostenga que la titularidad del poder soberano pertenece al pueblo –aunque éste se

la siguiente sentencia de Sartori (1989): “Vivimos, por tanto, inequívocamente en una época de *democracia confusa*” (p. 28. Las cursivas son mías). Dando a entender con esto que es completamente natural no saber qué decimos cuando utilizamos el término “democracia”.

Por lo tanto, para resolver el enigma sobre el contenido conceptual del término “democracia” en el presente apartado expondremos la concepción de democracia aristotélico-platónica, pues consideramos que a partir de esta primera delimitación histórica pueden abstraerse algunos rasgos generales sumamente esclarecedores para comprender la mutación del propio concepto de democracia y los contenidos englobados bajo dicho término. Por lo tanto, iniciaremos considerando el modelo de mando con que Aristóteles (2007b) caracterizó a la democracia en cuanto forma específica de desgobierno: “La democracia se encuentra, principalmente, en las casas donde no hay amo (pues en ellas todos son iguales), y en aquellas en que el que manda es débil y cada uno tiene la posibilidad de hacer lo que le place” (p. 179). Implicando esto que para Aristóteles la forma de desgobierno democrática se caracteriza por sus laxas relaciones de mando y obediencia, las cuales permiten que cada cual tenga la posibilidad de vivir de acuerdo a su propia voluntad<sup>183</sup>.

Platón (1888) parte implícitamente de una concepción de mando y obediencia en todo análoga a la expuesta explícitamente por su insigne discípulo, siendo evidente esto a través del vívido retrato que realizó acerca de las consecuencias que tiene la ausencia de un poder ordenador sobre la vida colectiva de las democracias:

*And there being no necessity, I said, for you to govern in this State, even if you have the capacity, or to be governed, unless you like, or go to war when the rest go to war, or to be at peace when others are at peace, unless you are so disposed --there being no necessity also, because some law forbids you to hold office or be a dicast, that you should not hold office or be a dicast, if you have a fancy [no hay ninguna*

---

encuentre completamente excluido de la toma de decisiones soberanas–, haciendo inútil entonces la categoría de “democracia” (*vid. supra*, la nota al pie 177 en que justamente exponemos como Bobbio sobregeneraliza de manera incorrecta el principio formal de la titularidad popular del poder).

<sup>183</sup> Sorprendentemente encontramos una expresión del todo análoga en Bobbio (2002), el cual delimita a la “libertad” democrática precisamente como el “poder que alguien tiene para darse normas a sí mismo y para no obedecer otras normas que las que se da a sí mismo” (p. 15), suponiendo entonces un modelo de mando y obediencia del todo análogo al descrito por Aristóteles (pese a su inexistencia concreta en el mundo contemporáneo).

obligación, dije, de que gobiernos en este Estado aun cuando tengas la capacidad para hacerlo, ni de que seas gobernado a menos que quieras, ni hay que ir a la guerra cuando los demás van a la guerra, ni que estar en paz cuando los demás conservan la paz, si no estás tan dispuesto; adicionalmente, porque alguna ley te prohíbe ocupar un cargo o ser juez no debes dejar de serlo cuando tengas esa fantasía (p. 264. La traducción es mía).

Revelándose con la cita anterior que uno de los principales efectos de esta ausencia de poder en las relaciones de mando consiste en que la ley generalmente no es efectiva en las democracias, ya que todo mando y obediencia se encuentra fundado en el parecer individual de los integrantes del régimen democrático. Por lo tanto, en estos regímenes, continúa Platón (2007d), es común que las sentencias y castigos queden sin cumplir, puesto que la debilidad de los dirigentes favorece el que no se acate ningún ordenamiento ni sanción: “¿[...] no has visto aún [...] 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 preocupase por ellos, o siquiera los viese, se pasean como si fueran héroes?” (p. 402).

De esta manera, dentro de la teoría política aristotélico-platónica las democracias se encuentran caracterizadas como formas de organización sumamente desordenadas en que cada uno de sus integrantes tiene como más alto valor el vivir de acuerdo con su propia voluntad, negando así el valor de los ordenamientos objetivos de leyes, reglas y mandatos para afirmar con ello el valor de su propia voluntad. De lo anterior se desprende que dentro de los regímenes democráticos no existe una preocupación colectiva por la obtención del bien común y de la vida buena características del género de vida político, sino que, por el contrario, los individuos se encuentran concentrados en “vivir acorde con la propia fantasía” (Eurípides, cit. por Marcos, 2010a, p. 668).

Por ello, la anterior caracterización de la vida democrática como un vivir de acuerdo con la propia fantasía es clave para comprender el principio sobre el cual se asienta esta especie de vida pasional, pues sólo es posible vivir de acuerdo a nuestras propias creencias y aficiones cuando estimamos como máximo bien la “libertad” y, a partir de esta jerarquización suprema, derivamos que todos los demás

componentes de la vida individual y colectiva deben encontrarse subordinados por esta concepción de la “libertad” entendida como el vivir de acuerdo con la propia voluntad individual. Bajo este tenor, Platón (1888) tejió una fina caracterización de las consecuencias que esta concepción de “libertad” produce sobre el modo de vida colectivo de los regímenes democráticos:

*“In the first place, are they not free; and is not the city full of freedom and frankness –a man may say and do what he likes? [...] And where freedom is, the individual is clearly able to order for himself his own life as he pleases? [En primer lugar, ¿no son libres?, y ¿no es en la ciudad cargada de libertad y franqueza donde un hombre puede hacer y decir lo que le venga en gana? [...] Y dónde está la libertad, ¿no es claramente capaz el individuo de ordenar su propia vida como se le antoje?] (p. 264. La traducción y las cursivas de la traducción son mías).*

La cita anterior es importante para nuestra exposición por dos puntos: 1) en ella se delimita la noción de “libertad” democrática como un “poder hacer y decir lo que venga en gana”, y 2) el punto uno permite implicar que las sociedades democráticas asumen que la libertad consiste en que cada individuo cuente con la facultad “de ordenar su propia vida como se le antoje”. Por consiguiente, cuando conjuntamos estos dos elementos podemos comprender la distinción entre la concepción de “libertad” de las repúblicas y de las democracias, ya que mientras la libertad republicana fue definida como la condición resultante de no tener obstáculos internos ni impedimentos externos<sup>184</sup>, la “libertad” democrática es identificada como la posibilidad de actuar y vivir como le plazca a los sujetos (independientemente de que esto sea inadecuado, o incluso contrario, al bienestar de la colectividad o de ellos mismos).

Por lo tanto, el principio de vida de las democracias no puede ser nombrado como libertad sin más, pues el “hacer y decir lo que venga en gana” delimita una forma de libertad en que el exceso termina por corromper, paradójicamente, a la propia libertad. Derivándose de ello que el principio político de las democracias consiste en el libertinaje, es decir, en una forma de “libertad” excesiva que puede ser

---

<sup>184</sup> Suponiendo esto la existencia, mínima, de un ordenamiento intermedio del alma humana; la posesión de una disposición liberal de carácter; y la existencia de un autogobierno generador de límites internos (vid. supra, 2.3 República).

caracterizada como la ausencia de una verdadera libertad delimitada mediante la existencia de límites internos y externos plenamente definidos.

Ahora bien, el que el principio de las democracias sea el libertinaje implica una serie de rasgos sumamente relevantes para comprender adecuadamente la naturaleza y carácter de la vida democrática en sus facetas individual y colectiva.

En primer lugar, si el máximo bien de los demócratas consiste en la irrestricta posibilidad de vivir de acuerdo con la propia voluntad, haciendo y diciendo lo que venga en gana, esto implica que para el demócrata cualquier límite exterior es concebido como una limitación a su “libertad”. Sin embargo, para comprender correctamente lo anterior, reproduciremos la argumentación platónica, asentada sobre la realidad histórica de las *póleis* griegas, pues a través de ella seremos capaces de abstraer la principal creencia emanada del principio libertino de la vida democrática.

En términos generales la vida social de las antiguas *poleis* griegas se encontraba conjugada por dos clases de individuos: los hombres libres poseedores de derechos de ciudadanía; y los esclavos, no considerados ciudadanos<sup>185</sup>. Por lo tanto, es común que en la literatura antigua al conjunto de ciudadanos de las distintas *póleis*, los *politai*, se les nombre genéricamente como “hombres libres”<sup>186</sup>, para diferenciarlos mediante esta cualificación de los esclavos<sup>187</sup>, es decir, del conjunto de individuos que no son libres debido a que se hallan sometidos a un amo.

La anterior división no es ociosa, pues como veremos a continuación, la noción de libertad democrática se encuentra afianzada precisamente en esta mera división sociológica entre esclavo y “libre”.

Primero que nada, dentro de la teoría de las formas de gobierno aristotélico-platónica, los pobres son la parte social identificada con la forma de vida

---

<sup>185</sup> Deliberadamente hemos separado de nuestra argumentación a las mujeres libres y los extranjeros, ya que dentro del contexto histórico-social de la Antigua Grecia ambos grupos fueron sistemáticamente excluidos de la vida política de las *poleis*, siendo este el motivo por el que generalmente no fueron incluidos como elementos centrales de la teoría política clásica (en gran medida ésta fue articulada a través de la oposición de las dos cualificaciones extremas que hemos incluido en el presente párrafo: los hombres libres y los varones esclavos).

<sup>186</sup> En griego antiguo: *eleutheros*: “que es de condición libre, perteneciente a la clase de los libres” (Adrados et al., 2012, s. p.).

<sup>187</sup> En griego antiguo el término para designar a un esclavo era *doulos*, cuyo significado hemos anotado en el pie de página 79.

democrática<sup>188</sup>. Por lo tanto, como la antedicha categoría general de “libre”, en cuanto no sometido a un amo, potencialmente es capaz de abarcar a todas las partes sociales y formas de vida que hemos analizado (reyes, aristócratas, republicanos, oligarcas, demócratas y tiranos), la primer pregunta que se hace el demócrata corresponde a la determinación de en qué se basa su “libertad” frente al esclavo, puesto que a diferencia del resto de partes sociales los demócratas no cuentan con una base de bienes interiores o exteriores lo suficientemente amplia como para establecer a partir de ella una pretensión de superioridad respecto a los esclavos y al resto de formas de vida pasionales y políticas.

Por consiguiente, esta democrática indiferenciación a partir de bienes interiores o exteriores propicia la formulación de un silogismo específico:

- Premisa 1: Los esclavos no pueden vivir como quieren  
(ya que se encuentran sometidos a los designios de su amo).
- Premisa 2: Yo no soy esclavo.
- ❖ Por lo tanto, vivo como quiero porque no tengo ningún amo.

De esta manera, bajo esta simple argumentación el individuo democrático concluye que su condición de “libre” se asienta precisamente en que es capaz de vivir de acuerdo con sus propios gustos y fantasías, creyendo que precisamente que “eso es el efecto de la libertad, por el simple hecho de que el esclavo no vive como quiere” (Aristóteles, 1963, p.185). Por lo tanto, mediante este silogismo los regímenes democráticos derivan que la libertad consiste en que “cada cual viva como le agrade” (Aristóteles, 1963, p.185), implicando de ello una nueva y errada conclusión, enunciable bajo el siguiente argumento:

- como la distinción entre esclavo y no esclavo se asienta en que el primero no es capaz de vivir como le place debido a que se encuentra sometido a un amo;

---

<sup>188</sup> Bajo el nombre de “pobres” englobamos a los individuos que se encuentran caracterizados como los de menor cantidad de bienes materiales en sus colectividades. Por consiguiente, retomando la clasificación tripartita que hemos utilizado en los apartados anteriores, esta clase social se encuentre relativamente ubicada respecto a otras dos clases sociales inscritas en una misma colectividad: los individuos que poseen la mayor cantidad de bienes materiales (los ricos); y aquellos que no tienen bienes materiales en superabundancia (como los ricos) ni en superdeficiencia (como los pobres), sino que, por el contrario, cuentan con una cantidad de bienes intermedia y moderada, es decir, las clases medias.

- luego entonces todo individuo que se encuentre sometido a otro se asemejará más al esclavo que al no esclavo, ya que en virtud de su obediencia no podrá vivir como le place;
- ❖ por lo tanto, toda obediencia constituye “*the mark of a slave* [la marca de un esclavo]” (Aristóteles, 1928c, [s. p.], VI, 2, 1317b13), en cuanto que, de acuerdo a esta concepción, el obedecer a otro implica renunciar a vivir de acuerdo a la propia voluntad individual.

Por lo tanto, cuando esta forma de “libertad”, más correctamente denominada como libertinaje, es elevado a regla de vida colectiva, la primera consecuencia es que los modelos de organización democráticos asientan su particular concepción de libertad mediante el establecimiento de una forma de desgobierno en que la máxima preocupación consiste en que nadie mande sobre nadie, estableciendo así “la pretensión de no ser gobernado por nadie, si esto fuera posible, y si no, por turnos” (Aristóteles, 1963, p. 185). De esta manera, la pretensión de mando de las democracias es afianzada en las colectividades mediante la imposición de una forma de justicia particular articulada a partir del principio político del libertinaje: la absoluta igualdad aritmética entre los ciudadanos.

Para comprender esta forma de justicia es necesario precisar algunos puntos. En primer lugar, cada una de las formas de gobierno y desgobierno que hemos analizado hasta ahora estableció una pretensión de mando específica: el mando natural del padre sobre los hijos en el gobierno real; la superioridad de lo noble sobre lo innoble en el aristocrático; el republicano mando de los iguales en virtud, libertad y justicia sobre los no iguales (ricos y pobres); o, por el contrario, la imposición violenta de los más ricos sobre los menos ricos o del tirano sobre el resto de la población. En cambio, como la vida democrática sostiene que la felicidad es alcanzada a través de la libertina vida de acuerdo con la propia fantasía y voluntad, toda forma de desigualdad es entendida como una potencial amenaza a su concepción de la felicidad (ya que éstas engendran desigualdades jerárquicas).

Por consiguiente, en las sociedades democráticas todas las desigualdades capaces de establecer diferencias jerárquicas son erradicadas a través de la violenta imposición de una forma de igualdad específica: la condición de no esclavo.



Implicando esto que mediante esta aritmética igualación de todos los individuos, expresable mediante la fórmula “1=1” (Marcos, 2010b, p.1042)<sup>189</sup>, cualquier tipo de distinción conferida por la edad, el mérito, las excelencias interiores o las posesiones materiales es completamente erradicada bajo esta *tabula rasa* democrática. Imponiéndose así a partir de una igualdad parcial (el nacimiento no esclavo) una forma de igualdad total (el absoluto desprecio de las diferencias particulares y la igualación total de los “no esclavos”).

La anterior igualdad aritmética es sumamente reveladora de la naturaleza del desgobierno democrático, puesto que como en las democracias los pobres ejercen el poder, éstos, carentes de la riqueza interior de las formas de vida política y de la mera riqueza exterior de los plutócratas, reivindican la absoluta igualación de los “no esclavos” contra las diversas pretensiones de mando y obediencia esgrimidas por el resto de formas de vida:

La justicia democrática consiste en la igualdad por el número y no por el mérito, y siendo esto lo justo, de necesidad tiene que ser soberana la masa popular y estimarse como final y justa la decisión de la mayoría. [Por lo tanto] De acuerdo con esta teoría todos los ciudadanos deben estar en pie de igualdad, por más que resulta que en las democracias los pobres tienen más poder [...], puesto que son más en número, y es soberana la decisión de la mayoría (Aristóteles, 1963, pp. 184-185)<sup>190</sup>.

Ahora bien, cabría preguntarse cómo son los métodos de designación de los dirigentes en las democracias, lo cual es fácilmente deducible cuando partimos del principio de vida de las democracias y su pretensión de absoluta igualdad aritmética. Por consiguiente, como las democracias identifican la felicidad con el vivir de acuerdo con la propia fantasía y a su vez niegan cualquier superioridad entre los

---

<sup>189</sup> Es decir un individuo (1) es idénticamente igual a cualquier otro (otro 1), de donde la expresión cuantitativa “1=1”, ya que para los demócratas cualquier singularidad individual debe ser completamente anulada por medio de esta avasalladora forma de igualdad aritmética.

<sup>190</sup> Siendo necesario aclarar nuevamente que siempre que la parte soberana de una colectividad se encuentre integrada por los pobres estaremos ante una democracia, independientemente de que éstos sean muchos o pocos en relación al resto de partes sociales sobre las que ejerzan su mando sin autoridad: “[hay] democracia cuando son soberanos los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres” (Aristóteles, 2007c, p. 118).

individuos, el único método de designación “apropiado” bajo estas premisas consistirá en el azaroso sorteo de los cargos:

[...] si nadie vale más que nadie, toda vez que todos son ruda y parejamente iguales, entonces la única manera de tolerar que alguien se sitúe arriba de otro consiste en imponer dos condiciones. La primera, que la duración de ese cargo sea pequeña: no más de un año, siendo deseable que el lapso represente una fracción mucho menor a esa unidad; pero a la vez, que la ocupación del cargo sea irrepitable, lo que implica que quien resulte designado no pueda ser reelecto [por lo menos hasta que todos los ciudadanos hayan ocupado algún cargo]. La segunda condición es que todos, absolutamente todos, tengan la misma oportunidad de ocupar los cargos, para lo cual es imprescindible adoptar un método de designación acorde con esta igualdad numérica que caracteriza a todos y cada uno de los ciudadanos, la lotería o cualquier otro procedimiento aleatorio (Marcos, 2010b, p. 1042)

Por lo tanto, dentro de las democracias el azar es el método natural de designación de los dirigentes, ya que éste no establece ningún tipo de discriminación subjetiva entre los individuos (como sí lo hace el sufragio)<sup>191</sup>. Adicionalmente, la delimitación temporal de los cargos directivos por períodos muy cortos reduce la brecha entre dirigentes y dirigidos, pues cuando ésta acotación es complementada con la imposibilidad de reelección (por lo menos hasta que todos hayan sido sorteados), la propia distinción entre dirigente y dirigido resulta sumamente atenuada ante dos creencias específicas: 1) que todos los integrantes del régimen democrático serán dirigentes en algún momento (derivándose de ello que ninguno se encuentra absolutamente sometido a la obediencia de los esclavos); y 2) la alta rotación de los cargos permite sostener la creencia de que nadie es superior a los demás, pues cada individuo sorteado dirige al resto únicamente por azar y por un período de tiempo muy reducido.

---

<sup>191</sup> Ya que mediante el sufragio designamos a alguien discriminando a otros; implicando esto que creemos que el sujeto por el que votamos es superior en virtud, mérito, capacidad o cualquier otro rasgo al resto de opciones disponibles e, incluso, a nosotros mismos (ya que si no fuera de este modo, lo más lógico sería que un demócrata votara por sí mismo, puesto que todos los hombres y mujeres son absolutamente iguales a él). Por lo tanto, únicamente el azar permite mantener en los hechos la creencia en la absoluta igualdad de los individuos, siendo por tanto el método de designación que más concuerda, lógicamente, con la forma de vida democrática.

Ahora bien, como en el caso de los oligarcas (*vid. supra*, 2.4 Oligarquía de la riqueza), el ordenamiento exterior de las colectividades democráticas es reflejo de la propia ordenación individual del alma democrática, hallándose una inherente correspondencia entre el régimen democrático y el individuo democrático. Por consiguiente, la absoluta igualdad social de los individuos, característica de las democracias, no es sino el reflejo de la total igualdad de apetitos y placeres dentro del alma democrática, la cual al no realizar ningún tipo de distinción jerárquica entre los apetitos nobles o viles, ni aquellos convenientes o inconvenientes, establece una absoluta igualdad cuantitativa entre las tres partes del alma y sus apetitos específicos, no considerando que ningún placer es superior o inferior a cualquier otro:

[El demócrata] Pone los placeres en pie de igualdad; vive así transfiriendo sin cesar el mando de sí mismo al que caiga a su lado, como si fuera cuestión de azar, hasta que se sacia, y luego se vuelve hacia otro, sin desdeñar a ninguno, sino alimentando a todos por igual [... Por lo que] Si alguien le dice que hay placeres provenientes de deseos nobles y buenos y otros de deseos perversos y que debe cultivar y honrar unos pero reprimir y suprimir a los otros, en todos estos casos sacude la cabeza y declara que todos son semejantes y que hay que honrarlos por igual (Platón, 2007d, pp. 411-412).

Implicando esto que el único principio por el que regula su vida el individuo democrático consiste en vivir cómo le plazca y siempre en consonancia con los deseos y apetitos que le sobrevienen y que atiende aleatoriamente hasta quedar satisfecho:

*he lives from day to day indulging the appetite of the hour; and sometimes he is lapped in drink and strains of the flute; then he becomes a water-drinker, and tries to get thin; then he takes a turn at gymnastics; sometimes idling and neglecting everything, then once more living the life of a philosopher; often he is busy with politics, and starts to his feet and says and does whatever comes into his head; and, if he is emulous of any one who is a warrior, off he is in that direction, or of men of business, once more in that. His life has neither law nor order; and this distracted existence he terms joy and bliss and freedom; and so he goes on [vive día tras día satisfaciendo el apetito del momento; a veces se abandona a la bebida y los acordes*

de la flauta; después se convierte en un empedernido bebedor de agua e intenta adelgazar; luego sigue el turno de la gimnasia; a veces, holgazaneando y descuidándolo todo, vuelve a la vida de filósofo; a menudo está metido en política, donde dice y hace lo que salga; y si de pronto imita a cualquiera que sea un guerrero, fuera de sí se conduce hacia esa dirección, o si a un hombre de negocios, va otra vez hacia allá. Su vida no tiene ni ley ni orden; y a esta distraída existencia él le llama gozo, alegría y libertad; y por tanto continúa viviendo así] (Platón, 1888, p. 269. La traducción es mía).

De esta manera, mientras el alma oligárquica sometía violentamente los apetitos no relacionados con la ganancia y el lucro (subordinando así el corazón y la inteligencia bajo el dominio de los apetitos productivos del vientre bajo), el demócrata pone en pie de igualdad todos los placeres, entregando el mando de su vida a “los deseos de placer que hay en él [... los cuales] propenden al gasto y no al lucro, y que son llamados «innecesarios»” (Platón, 2007d, p. 407). Por consiguiente, la relación democrática con el dinero se encuentra delimitada por la disposición ética de la prodigalidad, la cual es definida como una permanente ruina económica provocada por el exceso al gastar dinero y la deficiencia al adquirirlo: “Pródigo es el que se arruina por sí mismo y parece que la pérdida del patrimonio es también la ruina de uno mismo, ya que el vivir es posible gracias a éste” (Aristóteles, 2007b, p. 125)<sup>192</sup>. Encontrándose caracterizado entonces el demócrata como un individuo que se encuentra compuesto por una enorme muchedumbre de apetencias de derrochadores placeres que no presentan entre sí ninguna jerarquización, orden o estabilidad.

De esta manera, descrito el concepto político de democracia desde la teoría política aristotélico-platónica enlistaremos ahora los rasgos principales sobre los cuales se articula este concepto: 1) en las democracias son soberanos los pobres; 2) el principio político de la vida democrática es el libertinaje, de donde deriva una noción de libertad delimitada como el vivir de acuerdo con los propios gustos y aficiones; 3) establece como criterio de justicia la absoluta igualdad cuantitativa de los

---

<sup>192</sup> Precisamente Aristóteles nombra al prógido como *ásotos*, es decir, “«no salvado», que equivale a «sin esperanza de salvación», «perdido»” (Aristóteles, 2007c, p. 81).

individuos; 4) posee como rasgo principal la irrestricta y continua satisfacción de una multitud de apetitos de placer, los cuales atiende uno por uno y sin jerarquización alguna , y 5) es una forma de vida caracterizada por su gran desorden, prodigalidad y anarquía, falsamente identificados como manifestaciones particulares de la “libertad”. Por lo tanto, a partir de estos rasgos es posible establecer un conjunto de instituciones específicas de la forma de vida democrática (hemos basado nuestra lista en la sistematización realizada por Marcos, 2010b, p. 912): 1) sorteo de todos los cargos entre todos los ciudadanos o, al menos, de todos los que no requieren experiencias y habilidades sumamente particulares<sup>193</sup>; 2) “todos deben mandar sobre cada uno y, cada uno, por turno, sobre todos” (Marcos, 2010b, p. 917)<sup>194</sup>; 3) la inexistencia de requisitos de propiedad para ocupar los cargos públicos, siendo suficiente con el nacimiento “libre” (o en su defecto, que existan requisitos de propiedad muy bajos); 4) no reelección (al menos hasta que todos los ciudadanos hayan resultado sorteados para cada cargo); 5) que los cargos públicos sean ejercidos por tiempos cortos (generalmente no más de un año); 6) que la asamblea de ciudadanos sea soberana o, al menos, lo sea sobre los asuntos más importantes y sobre las decisiones de los magistrados individuales; 7) que los jueces sean designados por azar; 8) el establecimiento de retribuciones económicas para el ejercicio de las distintas funciones públicas, y 9) la prohibición terminante de cargos vitalicios o de duración indefinida.

Enunciado lo anterior, cerraremos el presente apartado con un rápido análisis de las formas de gobierno que en la actualidad se reputan como “democráticas” a la luz de los rasgos e instituciones enlistados en el párrafo precedente. En primer lugar, el método de designación de los gobernantes generalizado en nuestro tiempo es el sufragio, el cual, según expusimos antes, es de carácter oligárquico incluso bajo la modalidad del sufragio universal; las pocas opciones electorales sobre las cuales emitimos los sufragios representan otro rasgo oligárquico, así como las estructuras partidistas cupulares y las élites económicas que las soportan y avalan. Adicionalmente, aunque la duración de los cargos es sumamente dispar de un

---

<sup>193</sup> Como sería, por ejemplo, un comandante militar o algún cargo técnico altamente especializado.

<sup>194</sup> Es decir, los miembros de la asamblea colectivamente sobre cada individuo; y los pocos magistrados individuales, seleccionados por azar, únicamente por turnos y tiempos breves sobre toda la colectividad.

régimen particular a otro, las magistraturas principales generalmente tienen una duración mayor a un año y en muchas ocasiones se acepta la reelección, mediata o inmediata, de los cargos, siendo todos éstos rasgos de carácter oligárquico. Por lo tanto, respecto a los cargos podemos afirmar que los únicos rasgos democráticos, en el sentido aristotélico-platónico, son el generalizado pago de nómina por los servicios prestados al ocupar un cargo y la posibilidad formal de que cualquier persona se postule a los cargos sin ningún requisito de propiedad mínima.

En cuanto al mando de la mayoría sobre los individuos, aquí y allá vemos que los teóricos de la “democracia moderna” sostienen que aunque la soberanía es indiscutiblemente “popular”, la defensa de las minorías constituye un valor intrínseco de las “democracias”. Implicando esto que una cantidad menor de individuos –las minorías– son exactamente iguales a las mayorías. Por consiguiente, esta igualdad entre dos cantidades de individuos diferentes, las minorías con las mayorías, ineludiblemente establece como supuesto implícito la desigualdad de los seres humanos, rompiendo así con la igualdad cuantitativa de las democracias ( $1=1$ ) y dando paso a una forma de igualdad proporcional en que se asume que como los individuos son desiguales entre sí ( $1\neq 1$ ), entonces deben establecerse igualaciones proporcionales entre cantidades diferentes (por ejemplo, “4 es a 2”, “8 es a 3” o la mayoría es a la minoría), lo cual sólo puede hacerse cuando algún criterio cualitativo es incorporado como rasgo diferenciador entre los individuos (por ejemplo, la creencia de que los ricos valen más que los pobres, los nobles más que los innobles o los libres más que los no libres)<sup>195</sup>.

Concluyéndose entonces que si analizamos las globalizadas formas de organización “democráticas” de la modernidad desde la teoría política aristotélico-platónica, podemos afirmar que éstas son generalmente formas de organización oligárquica que se encuentran atemperadas por medio de dos elementos

---

<sup>195</sup> Basten dos citas sobre este asunto, la denuncia de Mill (2013) acerca de los riesgos de la imposición irrestricta de la opinión colectiva sobre la vida individual: “[...] hay un límite a la intervención legítima de la opinión colectiva en la independencia individual [...]” (p. 87. Suponiendo esto una tácita igualdad del valor de la opinión colectiva y cada uno de los individuos aislados). Y la siguiente cita de Tocqueville (1963), en la cual el aristócrata normando realiza una igualdad entre dos cantidades asimétricas de individuos: “¿Qué es una mayoría tomada colectivamente, sino un individuo que tiene opiniones y muy a menudo intereses contrarios a otro individuo que se llama la minoría?” (p. 258).

principales: 1) la concesión de algunos beneficios materiales y el acceso generalizado a las magistraturas para las clases medias y pobres (las cuales han interiorizado las costumbres, leyes e instituciones impuestas por las partes ricas de las sociedades, reproduciendo así el principio de vida oligárquico); y 2) la construcción de un discurso democrático por medio del cual el orden objetivo oligárquico ha sido eficazmente representado como democrático a partir de dos ejes nodales, la titularidad popular del poder soberano y la existencia de voto universal.

## **2.6 Tiranía (monarquía tiránica)**

La tiranía unipersonal, de donde el nombre de tiranía monárquica (*monos*, uno; *arjé*, principio), puede ser definida como una forma de desgobierno en que un único individuo carente de autoridad, el tirano, ejerce su poder despótico y violentamente sobre el resto de partes sociales que integran su colectividad. Encontrándose caracterizada entonces como una forma de desgobierno en que:

“[...] hay un poder singular que gobierna irresponsablemente a sus iguales o superiores, en vista de su propio interés y no del de los gobernados [... siendo], por tanto, un gobierno de fuerza, porque ningún hombre libre tolera voluntariamente un poder de esta naturaleza” (Aristóteles, 1963, p. 123).

La anterior cita es sumamente relevante porque establece el elemento más característico de las tiranías: los tiranos mandan, para su propio interés, sobre una multitud de individuos que son iguales, o incluso superiores, en mérito, crianza, educación de carácter, capacidades y facultades al propio tirano; por lo tanto, esta forma de desgobierno genera un intrínseco rechazo en los individuos que se encuentran sometidos a este tipo de mando; derivándose de ello que las tiranías son esencialmente desgobiernos fundados en la fuerza y la violencia, ya que “ningún hombre libre tolera voluntariamente un poder de esta naturaleza” (Aristóteles, 1963, p. 123). Por consiguiente, como en esta forma de desgobierno toda pretensión de mando emana, esencialmente, de la mera superioridad de fuerza de los tiranos, es imposible derivar de esta cruda pretensión cualquier tipo de justificación directa del modo en que los tiranos usurpan el poder de sus

colectividades y demandan la obediencia del resto de partes sociales; ya que la mera violencia con que los tiranos fundan y conservan su mando es incapaz de generar, por sí misma, cualquier tipo de pretensión de obediencia voluntaria (es decir, sin resistencias) en los individuos que se encuentran sometidos a este despótico mando<sup>196</sup>.

De esta manera, como la máxima preocupación de los tiranos consiste en mantener el control sobre una colectividad de individuos que repugnan voluntariamente su mando, todas sus acciones de “gobierno” tienen como finalidad el que los súbditos no sean una amenaza para su espurio poder, derivándose de ello que las tiranías unipersonales persigan tres finalidades generales a través del ejercicio particular del poder (Aristóteles, 1963, p. 175): 1) hacer serviles y apocados a los súbditos; 2) favorecer la desunión y desconfianza entre las partes sociales e individuos sobre los que se des gobierna, y 3) debilitar a todos los grupos e individuos que puedan significar una amenaza para el poder del tirano<sup>197</sup>. Delimitándose a partir de estas tres finalidades generales todo un conjunto de medios y prácticas específicas que permiten identificar a los tiranos a partir del modo en que ejercen el poder:

- ❖ Temen que debido a sus riquezas, o la fuerza de su número, los ricos o los pobres le arrebaten el poder. Por lo tanto, los tiranos constantemente generan desunión y enemistad entre ambos bandos, adulando o castigando a ricos y pobres en función de sus intereses personales y las circunstancias del momento.
- ❖ Consideran enemigos de su régimen a todos los individuos que sobresalen en virtud, mérito, valentía, excelencias interiores o riquezas materiales, ya que permanentemente temen que éstos pueden iniciar una sedición contra ellos. Por lo tanto, el ejercicio tiránico del poder se caracteriza por seguir el consejo dado por Periandro a Trasíbulo: cortar constantemente las espigas

---

<sup>196</sup> Pues como agudamente diría el Diablo Cojuelo de carne y hueso al Pequeño Corso: “Las bayonetas sirven para muchas cosas, menos para sentarse sobre ellas”. Dando a entender con ello que el mero mando anclado en la fuerza y la violencia es incapaz de generar algún tipo de creencia social capaz de legitimar el poder que ha sido afianzado, y se conserva, a través del mero ejercicio de la fuerza.

<sup>197</sup> Lo cual, dada la ilegitimidad e inestabilidad intrínseca de este tipo de mando, abarca potencialmente a todos los integrantes de la colectividad.



de trigo que sobresalgan en los campos, es decir, suprimir a cualquier súbdito que sobresalga (*cfr.* Aristóteles, 2007c, p. 234)<sup>198</sup>.

- ❖ La inferioridad de alma de los tiranos hace que éstos amen la adulación y a los aduladores. Por lo tanto, éstos se rodean de una caterva de hombres y mujeres aduladores y serviles, considerando entonces que cualquier carácter noble, libre y digno que no se humille ante ellos mina su poder: “También es propio del tirano que no le agrade nadie respetable ni independiente, pues pretende ser el único así” (Aristóteles, 2007c, p. 246); derivándose de este corrupto rasgo de carácter una de las creencias más presentes en las tiranías: cualquiera “[...] que actúa con dignidad y libertad priva a la tiranía de su preeminencia y de su carácter despótico, por tanto [...los tiranos] odian [a los dignos y a los libres] como aniquiladores de su poder” (Aristóteles, 2007c, p. 246).
- ❖ Generalmente se hacen de guardias privadas que los protejan del resto de integrantes de su colectividad, justificando la formación de este ejército particular, puesto esencialmente en contra de los ciudadanos, de muy diversas y multiformes maneras<sup>199</sup>.
- ❖ Constantemente vigilan y controlan a sus súbditos, procurando que nada de lo que se diga o haga en los sitios públicos, asambleas y reuniones permanezca inadvertido, sino que, por el contrario, colocan espías y acceden a la información privada de todos los súbditos; o, de manera extrema, prohíben y condenan todas las reuniones y asociaciones entre ciudadanos.
- ❖ Pretenden evitar por todos los medios cualquier forma de enaltecimiento y ennoblecimiento de sus súbditos, por lo que recelan y desconfían de la

---

<sup>198</sup> En palabras llanas, este vicio de las tiranías es enunciado por Aristóteles (2007c) como un constante “[...] hacer la guerra a los notables, destruirlos secreta y abiertamente, desterrarlos como rivales y como un obstáculo para el gobierno. Pues de ellos suelen surgir las conspiraciones [contra el tirano], unos por querer mandar y otros no ser esclavos” (p. 234).

<sup>199</sup> Usualmente articulando estas justificaciones bajo una forma discursiva general: como ellos buscan el bien de la comunidad, de alguna parte social específica o de los más pobres; entonces ante la inmensa cantidad de enemigos y opositores del altruista objetivo que pretenden conseguir, demandan como necesario que el “pueblo” los dote con una guardia “ciudadana” que los proteja de los enemigos del proyecto que dicen perseguir para beneficio de los otros y nunca de sí mismos. Consolidándose así, con el beneplácito de sus conciudadanos (o por lo menos de la parte social o grupo de individuos que lo apoyan), el privado cuerpo de guardias que es fiel al tirano

educación de carácter, las escuelas independientes y cualquier espacio de socialización en que los súbditos generan confianza y amistad entre ellos (Aristóteles, 2007c, p. 242).

- ❖ Se sirve de todas las partes sociales para su propio beneficio, utilizando a su favor la riqueza de los más ricos (mientras suprime a los notables y despoja de sus bienes a algunos de los ricos); y, simultáneamente, excitando el odio de los pobres contra los ricos y los notables (mientras sigue manteniendo a esta mayoritaria parte social en la pobreza).

Ahora bien, respecto al origen de las tiranías, la teoría política aristotélico-platónica identifica tres causas generales de surgimiento de tiranías unipersonales dentro de las colectividades históricas:

- I. A partir de la corrupción del principio real o de la usurpación de la monarquía por un individuo ávido de poder y riquezas (sea por sus propios medios o con la ayuda de una potencia exterior). Propiciando ambos senderos el tránsito de monarquía real a monarquía tiránica: “De la realeza se pasa a la tiranía, pues la tiranía es una monarquía vil, y el rey malo se convierte en tirano” (Aristóteles, 2007b, p. 178).
  - II. A partir de regímenes democráticos en que el principio democrático se ha radicalizado. Propiciando esto que algunos individuos, “los protectores de pueblos” (Platón, 2007d, p. 419), sean imaginados por las muchedumbres como paladines en contra de los pocos oligarcas supervivientes; derivándose de ello que una vez que estos aciagos “defensores” han acumulado suficiente poder, riqueza y prestigio popular marchan sin tapujos contra el pueblo que los hizo medrar (desproporcionadamente) e imponen finalmente una tiranía<sup>200</sup>.
- ❖ A partir de una forma de oligarquía extrema en la que un individuo haya adquirido una riqueza material tan grande que por sí mismo supere en riqueza, alianzas e influencia al resto de integrantes de su colectividad, permitiendo esto que dicho individuo imponga una tiranía a partir del abuso

---

<sup>200</sup> Vid. Platón, *República*, VIII, 565c-566d.

de la propia pretensión de mando de las oligarquías de la riqueza: a mayor riqueza, mayor poder<sup>201</sup>.

De lo anterior podemos concluir dos cosas: 1) la monarquía real y la monarquía tiránica son dos tipos de regímenes opuestos complementemente entre sí, siendo este el motivo por el que las realezas propician una superabundante cantidad de beneficios a los gobernados y las tiranías únicamente una nefanda superabundancia de males<sup>202</sup>, y 2) las oligarquías y democracias extremas son formas de desgobierno especialmente dispuestas para el surgimiento de tiranías. Respecto al punto primero, no consideramos que haya nada más que agregar, excepto que los tiranos muchas veces se presentan como “reyes” ante sus colectividades en virtud del prestigio que en los pueblos de tradición monárquica suele contener dicho término, pretendiendo ocultar bajo el nombre de “realeza” su cruda tiranía. En cuanto al segundo inciso, en el próximo párrafo abordaremos más detenidamente por qué hemos afirmado que la democracia extrema y la oligarquía extrema son campos tan bien preparados para el florecimiento de la mortífera adelfa de las colectividades, es decir, del tirano y de la tiranía.

El que las oligarquías y democracias extremas sean propicias para el surgimiento de tiranías no presenta mayor contrariedad lógica, pues tal y como afirma la sabiduría popular, “lo semejante atrae a lo semejante”, o, en su expresión más dicharachera, “siempre hay un roto para un descosido”, siendo del todo análogo el caso de la mudanza desde regímenes extremadamente oligárquicos o democráticos hasta una tiranía unipersonal. De esta manera, si partimos del hecho de que las democracias y oligarquías extremas son por sí mismas tiranías en que la muchedumbre o los escasos ricazos dominan a sus colectividades por la mera fuerza y sin apego a ninguna ley escrita o consuetudinaria, entonces el mero tránsito a una tiranía unipersonal no será para nada disparatado, sino que, por el contrario,

---

<sup>201</sup> De donde se deriva que bajo esta injusta pretensión de mando, cuando en una colectividad surja un individuo superrico que excede notoriamente en riqueza a todos los demás integrantes de su colectividad, podrá alegar que aspira “justamente” al mando sobre todos los demás: “[...] si a su vez un individuo es más rico que todos los demás, en virtud del mismo principio de justicia, ese individuo deberá mandar sobre todos [...]” (Aristóteles, 2007c, p. 130). Propiciándose así una superoligarquización que destruye a la propia oligarquía (la cual pasa del desgobierno de los pocos ricos al desgobierno del unipersonal individuo superrico).

<sup>202</sup> Encontrándose esto contenido en el antiguo proverbio “lo peor es lo contrario de lo mejor” (Aristóteles, 2007b, p. 178) o, en su versión latina, *corruptio optimi pessima*, es decir, la corrupción de lo mejor es lo peor.

únicamente será consecuencia del surgimiento de un oligarca especialmente rico y poderoso, del golpe de mano de algún militar particularmente ambicioso o de la “democrática” imposición del individuo lenguaraz que se hace del poder debido a que cuenta con un “pico de oro” capaz de seducir a las masas.

Sobre este tenor, Aristóteles (1963) afirmó que precisamente en ambas formas de desgobierno son los individuos más destacados los que desean imponer la tiranía:

“[...] los aspirantes a la tiranía, en efecto, son o bien los hombres más importantes en uno u otro régimen, en las democracias los demagogos y en las oligarquías los jefes de las grandes familias, o bien, son los que ejercen las magistraturas más importantes cuando las tienen por mucho tiempo” (Aristóteles, *op. cit.*, V, 8, 1308<sup>a</sup>21-25, pp. 159-160).

Ahora bien, cuando analicemos la ordenación interior del alma tiránica podremos encontrar el por qué este ignominioso carácter puede ser cultivado en los pasionales invernaderos de las democracias y las oligarquías.

En primer lugar, el principio de la tiranía consiste en la destemplanza, la cual delimita una disposición del todo contraria a la prudencia, pues mientras “es propio del hombre prudente ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en sentido parcial [...] sino para vivir bien en general” (2007c, p. 129. Para una explicación más extensa, *vid. supra*, 2.1 Realeza), lo propio del destemplado es que organiza su vida en función del placer, sustituyendo el bien vivir en general por un intensamente violento apetito de placer que trastoca todas sus deliberaciones y acciones e imprime su huella en todas las decisiones efectuadas sobre un conjunto específico de circunstancias particulares.

Por lo tanto, el alma tiránica posee un más amplio, violento y desmedido apetito de placer que el alma democrática, siendo este el motivo por el cual Platón (2007d) introdujo la mítica transformación del hombre en sanguinario lobo con el propósito de ilustrar el efecto que produce sobre la naturaleza del tirano el entregar el mando de su alma a los punzantes y viles deseos que bullen ardientemente en su interior<sup>203</sup>.

---

<sup>203</sup> De acuerdo con Platón (2007d), los demagogos elevados por las multitudes pobres a la condición de “defensores del pueblo” sufren una transformación análoga a los individuos de un mito narrado en el templo de Zeus Liceo en Arcadia, los cuales, de acuerdo con este mito, una vez que probaban restos de entrañas humanas mezcladas con algunas otras víctimas sacrificiales se convertían en lobos devoradores de seres humanos (p.

De esta manera, como en la analogía mítica narrada por Platón, una vez que los tiranos han degustado por primera vez la sangre humana de la inaugural víctima que es injustamente sacrificada para la realización de sus deseos particulares, nunca más volverán a arredrarse ante ninguna ley, consideración moral ni tradición, sobreviniendo en ellos una especie de fiebre y letal furor que hará que su alma se encuentre completamente tiranizada por el enloquecedor vaivén de apetitos y deseos viles y violentos que instarán continuamente a que su portador emprenda cualquier tipo de acción sin tomar en cuenta ningún límite, peligro u obstáculo exterior ni lo ignominiosa o nefanda que ésta pueda resultar.

De esta manera, cuando este individuo se encuentra absolutamente despojado de cualquier tipo de limitación interior a través de este frenesí criminal y enloquecedor resultante de su transformación en lobo, la condición resultante, nombrada irónicamente por Platón (2007, p. 429) como “total anomía” y “libertad total”, hace engendrar en el interior de su alma a un amo de aspecto horroroso que terminará por destruir la abatida alma del tirano: el despótico Eros, descrito por Platón (2007) como un enorme zángano alado que se encuentra a la cabeza de los placeres y deseos perseguidos por estos individuos (p. 430). Por consiguiente, una vez que este monstruoso zángano alado ha sido liberado dentro del alma tiránica, todo vestigio de cordura o moderación es completamente aniquilado, enseñoreándose completamente de su alma este tiránico engendro de zumbantes alas:

[...] cuando zumban alrededor de ese amor [Eros] los otros deseos, colmados de incienso, perfumes, guirnaldas, vinos y placeres [...] y hacen crecer y nutrir al zángano hasta el paroxismo, *implantando en él el aguijón de la pasión insatisfecha*, entonces este caudillo del alma, custodiado ahora por la locura, enfurece y, si coge

---

418). De esta manera, a partir de este mito, Platón (2007d) explica la transformación de los demagogos en tiranos a partir del injusto derramamiento de la sangre de sus conciudadanos:

[...] cuando el que está a la cabeza del pueblo recibe una masa obediente y no se abstiene de sangre tribal, sino que, con injustas acusaciones [...] lleva a la gente a los tribunales y la asesina, poniendo fin a vidas humanas y gustando con lengua y boca sacrílegas [la] sangre familiar [que ha impíamente derramado...] ¿no es después de esto forzosamente fatal que semejante individuo perezca a manos de sus adversarios o que se haga tirano y que de hombre se convierta en lobo (Platón, 2007d, p. 419)

Convirtiéndose entonces en lobo el individuo que dirigiendo al pueblo contra los notables (de acuerdo con sus propios fines y la persecución de su interés particular), devora y asesina a hombres y mujeres para despojarlos de sus bienes y repartirlos entre el pueblo (conservando él la mayor parte [Platón, 2007d, p. 417]).

algunas opiniones o deseos considerados de los positivos, los aniquila y arroja fuera de él, hasta quedar purificado de moderación y pleno de esa locura que ha sido auxiliada desde el exterior [a través de las malas compañías que favorecieron el acceso a toda clase de placeres obscenos y desproporcionados] (Platón, 2007d,, p. 430. Las cursivas son mías).

De esta manera, prosigue el divino Platón, el resultado de la implantación interior de una esclavitud tan infame produce que el individuo sometido a este frenesí, liberado por el aguijón de la insatisfacción con que Eros lo atiza, experimente la presencia de este tiránico principio de dominación interior como un extrañamiento de sí mismo, asemejándose con ello a los borrachos, enamorados o lunáticos, los cuales al hallarse agujoneados por una extraordinaria pasión dejan de actuar de manera voluntaria y son sometidos por la inconsciente dimensión de lo no voluntario: “*aquel que ha enloquecido y está alienado*, no sólo a los hombres, sino también a los dioses intenta gobernar y supone que es capaz de ello” (2007d, p. 430. Las cursivas son mías). Afirmando Platón (2007d) que precisamente el origen de la “perfecta” tiranía puede situarse cuando “[...] por naturaleza o por hábitos o ambas cosas a las vez, [un individuo] se torna borracho, erótico o lunático” (p. 431). Así, una vez que el alma tiránica es llevada a este punto de extrañamiento y locura, toda distinción entre sueño y vigilia es desdibujada en la psique de los tiranos, los cuales se hallarán dominados en la vigilia por los sueños y apetitos viles, desvergonzados y salvajes que en el resto de formas de vida permanecen reprimidos o han sido extirpados por completo<sup>204</sup>:

[...] una vez tiranizado por Eros llevará a cabo continuamente durante la vigilia lo que pocas veces hacía en sueños, sin arredrarse ante crimen alguno, por terrible que sea, ni ante ningún alimento ni ninguna acción, sino que el amor [Eros] que vive tiránicamente en él, en completa anarquía y anomia, al gobernar por sí solo, inducirá al que lo alberga, *como un tirano a un Estado*, a todo tipo de audacias, para alimentarse a sí mismo y a su tumultuoso cortejo, que ha sido en parte

---

<sup>204</sup> Siendo extirpados totalmente en la forma más elevada de vida humana: la vida real. Pero sobre todo, en el género de vida sobrehumana, es decir, en la estirpe de los escasísimos sabios caracterizados por Hesíodo en la siguiente sentencia: “el mejor en todo es aquel que, por sí, todo comprende, habiendo meditado lo que después y al fin mejor sea” (Hesíodo, 2012, p. 10).

introducido desde afuera a raíz de las malas compañías, en parte relajado y liberado desde dentro por los propios hábitos (Platón, 2007d, p. 396. Las cursivas son mías).

A partir de esta descripción podemos constatar que el tirano, déspota e inhumano dominador de los pueblos, se encuentra sometido él mismo a la más tiránica esclavitud interior, hallándose condenado a satisfacer constantemente los deseos impulsados por un infausto amo, Eros, que por todos lados se haya tironeado por el cortejo de obscenos y salvajes deseos que lo acompañan permanentemente. Desprendiéndose de ello uno de los rasgos característicos de los tiranos: constantemente requieren grandes sumas de dinero para satisfacer los violentos deseos del “amor” que Eros suscita en su alma; por lo que permanentemente tienen la “necesidad” de proveerse de dinero a cualquier costo:

Y cuando todos los recursos le faltan, ¿no es forzoso que los deseos continuos y violentos que ha empollado dentro de sí griten, al ser urgido, como por agujijón, por los deseos y especialmente por el amor mismo, que conduce a todos los demás deseos como a sus custodios, y se enfurezca y examine quién tiene algo de lo que pueda despojarlo, sea mediante el engaño o mediante la fuerza? [...] En ese caso será necesario que consiga dinero de donde sea, o bien será oprimido por las mayores angustias y tormentos. (Platón, 2007d, p. 431-432).

Por lo tanto, esta permanente tensión entre derroche y avaricia de riquezas hace que en los tiranos coexistan simultáneamente las disposiciones de carácter de demócratas y oligarcas, pues en pos de la satisfacción de sus desquiciados deseos éstos gastan permanentemente grandes sumas monetarias, procediendo así con el característico exceso en el dar de la prodigalidad democrática (*vid. supra*, 2.5 Democracia); mientras que ante el constante surgimiento de nuevos y violentos deseos se hallan salvajemente urgidos a contar en todo momento con inmensas cantidades de dinero que le permitan ir satisfaciendo sus salvajes apetitos, adquiriendo entonces como hábito el exceso en la adquisición de dinero propio de la iliberalidad plutocrática (*vid. supra*, 2.4 Oligarquía de la riqueza). Siendo este el motivo por el que algunos párrafos anteriores hemos afirmado que la tiranía se encuentra emparentada con la democracia y la oligarquía de la riqueza, ya que

como los tiranos albergan en su interior los vicios potenciados de oligarcas y demócratas<sup>205</sup>, es posible afirmar que el principio de la tiranía (la destemplanza) surge como un fusión viciosa del libertinaje democrático y el desmedido apetito de riquezas de las oligarquías, combinándose ambos principios para dar paso a una sola especie de vida individual o colectiva<sup>206</sup>.

De esta manera cuando a través de la oligarquización o democratización extrema de los regímenes se implantan formas de desgobierno en que los muchos pobres o los pocos ricos tiranizan sin ningún límite a sus colectividades, es natural que de este exceso en la parte soberana (todavía compuesta por más de un individuo) emanen una gran cantidad de caracteres tiránicos individuales<sup>207</sup>. Por consiguiente, es en las democracias y las oligarquías extremas donde existe el más fértil campo para el surgimiento de tiranías unipersonales, pues a inmensa tensión entre los pocos ricos y los muchos pobres favorece que alguno de estos infaustos individuos con carácter tiránico se haga del poder soberano:

Cuando en el Estado llegan a ser muchos los hombres de esta índole [los que tienen carácter tiránico] y sus seguidores, y se percatan de su número, entonces son estos los que, junto con la insensatez del pueblo, engendran al tirano, que será aquel que entre ellos cuente en su alma con el más grande y más exacerbado tirano [interior, es decir, el más despótico Eros] (Platón, 2007d, p. 434).

Por lo tanto, en las tiranías unipersonales el individuo que se halla más internamente esclavizado es el que esclaviza colectivamente a todos los demás, siendo este el motivo por el que la forma de desgobierno tiránica es mucho peor que las propias oligarquías o democracias de las que generalmente emana.

---

<sup>205</sup> Pues mediante la conjunción de iliberalidad y prodigalidad el tirano despoja de la deficiencia en el tomar a la propia prodigalidad democrática (*vid. supra*, 2.5 Democracia).

<sup>206</sup> Esta fusión es operada, evidentemente, en un modo completamente opuesto al que permite el surgimiento de la república mesocrática, pues mientras aquella fusiona virtuosamente a la oligarquía y la democracia para destruir los vicios de ambas formas de vida pasional y transformar la avaricia en liberalidad y el libertinaje en libertad; la tiranía acrecienta los vicios de ambas, dando lugar a una forma de desgobierno en que el poder despótico es ejercido por un individuo más ávido de poderes y riquezas que los oligarcas, y, a la vez, más pródigo y libertino que los demócratas.

<sup>207</sup> Siendo éstos generados a partir de la interiorización, en algunos individuos, de las prácticas, usos y costumbres con que ejercen el poder los integrantes del poder soberano de las democracias y las oligarquías extremas.



De este modo, las colectividades dominadas bajo un tirano unipersonal pueden ser divididas en dos grupos absolutamente excluyentes: el tirano (y su séquito compuesto de servidores, parásitos, aduladores y mercenarios), el cual se presenta como amo frente a todas las demás partes sociales (no obstante ser internamente el individuo más esclavizado en su propia alma), y 2) el resto de hombres y mujeres superiores o, por lo menos, iguales al tirano, los cuales, estando distribuidos en el resto de partes sociales, se hallan esclavizados por la peor y más enloquecida parte de su colectividad. Concluyendo con esto que la forma de desgobierno tiránico encarna la máxima negación del género de vida político, delimitando una forma de vida individual y colectiva en que están vedadas la amistad<sup>208</sup> y la felicidad<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> El tirano vive presa de intensos temores y fantasías que le hacen creer que cualquiera de sus súbditos habrá de arrebatarle el poder en cualquier instante, siendo este el motivo por el que le está negada la amistad a todo tirano: “[...] es propio del tirano desconfiar de los amigos, al pensar que todos quieren derribarlo, pero éstos principalmente pueden hacerlo” [Aristóteles, 2007c, p. 245]. No contando con ninguna amistad ni siquiera cuando se halla desprovisto de poder, lo cual es explicable cuando se considera que los individuos poseedores de una forma de vida tiránica sólo utilizan a los demás o, por el contrario, son utilizados por los otros (Platón, 2007d, p. 434). Siendo este el motivo por el que Platón (2007d) afirmó tajantemente que los tiranos “[...] jamás en toda su vida son amigos de nadie, siempre esclavizando o esclavizados a otros [por lo que] de la libertad y de la amistad verdadera nunca gusta la naturaleza tiránica” (Platón, 2007d, p. 434-435). En cuanto a la forma de vida tiránica en su faceta colectiva, ésta no se halla en mejor situación que la tiranía individual, ya que la extrema esclavitud a que se hallan reducidas todas las partes sociales hace imposible el surgimiento de ningún tipo de amistad entre el tirano y el resto de individuos sometidos a su mando (los súbditos repugnan la obediencia a que se hayan sometidos; y el tirano teme permanentemente que cualquiera de sus súbditos inicie una rebelión a gran escala).

<sup>209</sup> Respecto a por qué los tiranos carecen de felicidad consideramos suficiente argumentación lo escrito hasta ahora en el presente apartado. Sin embargo, en aras de la claridad expositiva resumiremos brevemente por qué juzgamos imposible cualquier forma de felicidad verdadera dentro de la vida tiránica: 1) los tiranos se hallan esclavizados a un inmenso cortejo de locos y salvajes placeres y apetitos que permanentemente bullen dentro de su alma; por lo tanto, 2) los hombres y mujeres poseedores de una forma de vida tiránica se hallan continuamente violentados por el doloroso “aguijón de la pasión insatisfecha” (Platón, 2007d, p. 430) del alado zángano que despotiza su alma, haciendo de su vida un constante peregrinar de dolor en dolor que se encuentra atenazado por una imperiosa necesidad de contar con nuevos y constantes bienes materiales que serán derrochados en el loco cumplimiento de cada uno de sus múltiples e intensos apetitos inferiores; como consecuencia de esto, 3) los tiranos extinguen cualquier vestigio de excelencia o bien interior presente en su alma, perdiendo la razón y confundiendo sueño y vigilia a partir del cumplimiento de los más viles deseos y apetitos que en el resto de formas de vida sólo llegan a manifiestan durante el sueño. Derivándose de los tres incisivos anteriores que el carácter tiránico es “[...] envidioso, desleal, injusto, carente de amigos, sacrílego, anfitrión y nutridor de toda maldad; y, a consecuencia de esto, es infortunado al máximo y torna de esa índole a cuantos hombres se le aproximan” (Platón, 2007d, p. 441).

En cuanto a la colectividad dominada por un tirano, ésta no se halla en una situación menos mala, pues en ella existen cinco causas generales de infelicidad inscritas en cualquier colectividad en que un tirano detente el poder soberano: 1) el más esclavo y destruido de los hombres se halla al mando en estas colectividades; 2) es imposible cualquier tipo de amistad fundada en la comunidad entre este innoble soberano y el resto de partes sociales que repugnan su mandato; 3) al interior de su colectividad el tirano favorece la desconfianza, el odio y el temor entre las partes sociales (creyendo garantizar así su permanencia en el poder y la obtención de su interés particular); 4) todo lo que enaltece y ennoblece a la población es cuidadosamente suprimido y entorpecido por el tirano (pues como éste ignominioso soberano domina por la fuerza a su colectividad, toda forma de

Cerrando el presente apartado con la sapiencial recomendación que hace el Estagirita a todo poseedor de un alma tiránica que tras haber adquirido el mando de una colectividad desee conservarlo:

[...] debe aparecer ante sus súbditos, no como tirano, sino como administrador y rey, y no como amo sino como tutor; y seguir en su vida la moderación, 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 mucho 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* (Aristóteles, 2007c, p. 250. Las cursivas son mías).

Desprendiéndose de esto que el único modo de conservar duraderamente una tiranía es precisamente dejando de ser tirano y, por lo tanto, destruyendo mediante una ardua y reflexiva transformación del carácter interior al propio régimen exterior, el cual dejará de ser tiránico en la exacta medida en que la propia alma del soberano logre apartarse de una forma de vida tiránica. Por lo tanto, a partir de esta operación puede ocurrir alguna de las siguientes opciones: que la tiranía se transforme, excepcionalmente, en una forma de gobierno recta; o, más realísticamente, que ésta repugne en menor medida a los individuos sobre los que ejerce su dominio (no evitando así su eventual y violenta destrucción).

---

fortalecimiento de las partes sociales es asumido por éste como una latente amenaza a su mando), y 5) los individuos nobles, valientes, dignos o libres son sistemáticamente eliminados del régimen tiránico (Platón, 2007d, p. 421). Concluyéndose entonces que esta es la especie de vida pasional que más destruye a sus colectividades.

## CONCLUSIONES

En el presente ensayo hemos delimitado un conjunto de conceptos, categorías y definiciones capaces de proporcionar a los lectores un sólido punto de partida teórico-metodológico para el aprendizaje del vasto conjunto de conocimientos contenidos dentro del campo especializado de la Ciencia Política. Lo anterior fue desarrollado en nuestro texto a partir de tres principios sostenidos reiteradamente, y demostrados, a lo largo de la obra: 1) la inmensa relevancia que mantiene la teoría política aristotélico-platónica para la Ciencia Política y el pensamiento político occidental; 2) la intrínseca historicidad del cuerpo de conocimientos, métodos y técnicas que actualmente constituyen nuestra disciplina y, 3) la posibilidad de ampliar y repensar las categorías políticas de nuestro tiempo a partir del estudio de las reflexiones teóricas desarrolladas por los pensadores políticos inscritos en épocas anteriores.

De esta manera, el presente trabajo ha sido realizado a partir de la articulación permanente de los tres principios anteriores, proponiéndonos en todo momento mantener una constante vinculación entre el estado actual de nuestra disciplina (reflejado por las categorías, conceptos y nociones que actualmente damos por sentados dentro del corpus de conocimientos de la Ciencia Política contemporánea), su desarrollo anterior en el tiempo (contenido por la selección e identificación de algunos de las más influyentes vertientes y significaciones teóricas del pensamiento político occidental) y el horizonte sobre el cual podemos establecer el comienzo de la Teoría Política y de los primeros y más antiguos antecedentes teóricos de nuestra disciplina (delimitados por la magistral síntesis de conocimientos, saberes y conceptos contenidos en la teoría política de Platón y Aristóteles). Por consiguiente, en nuestro ensayo hemos rastreado y construido las definiciones conceptuales de los términos delimitados en cada apartado a partir de un permanente diálogo entre diversos tiempos y corrientes de pensamiento político, tomando como eje mediador de nuestra investigación la revisión y reexaminación de las tesis políticas aristotélico-platónicas.

Por lo tanto, esta gran extensión temporal propició que nuestro texto sostuviera una confrontación permanente entre el presente, el pasado y el ayer más alejado sobre el cual ha sido construida la dimensión teórica de la Ciencia Política contemporánea, superando esta contraposición de contextos históricos a partir del constante rescate reflexivo de términos y contenidos conceptuales que aunque a primer golpe de vista pueden resultarnos “anticuados” son capaces de aportar nuevo vigor y robustez a los enfoques de análisis predominantes en el quehacer profesional de la Ciencia Política de nuestros días (piénsese tan solo en que la omnicompreensiva división entre “democracia/democrático” y “no-democracia/no-democrático”, que permea en gran medida las discusiones actuales de nuestra disciplina, puede ser inmensamente tamizada a partir de la reincorporación de la antigua clasificación de géneros y especies de vida contenidos en la teoría política de Platón y Aristóteles, permitiéndonos esta reutilización de la teoría de los géneros y especies de vida la caracterización rigurosa y específica de un amplio espectro de proyectos políticos, fenómenos sociales, leyes, usos, costumbres e instituciones que actualmente sólo son catalogados, a grandes rasgos, como pertenecientes a uno u otro excluyente bando de lo “democrático” y lo “no democrático”).

Por ello, en nuestro ensayo hemos delimitado los conceptos que hemos juzgado más necesarios para un primer aproximamiento introductorio a la Ciencia Política a partir de la recuperación y delimitación rigurosa de las categorías y conceptos de la teoría política aristotélico-platónica que hemos considerado que poseen una mayor actualidad para la Ciencia Política de nuestros días. Delimitando así, a partir de esta recuperación reflexiva de los conocimientos y saberes contenidos en la primera sistematización teórica de la política en Occidente, un conjunto de conceptos capaces de cumplir dos propósitos complementarios: servir como punto de partida para la adquisición del inmensamente vasto conjunto de saberes y conocimientos históricamente determinados de la Ciencia Política; y, adicionalmente, permitirnos repensar, reexaminar y enriquecer nuestros propios conceptos y categorías contemporáneos a partir de la recuperación reflexiva del más antiguo conjunto de conocimientos y saberes políticos del que tenemos registro en Occidente y del cual, tras veinticuatro largos siglos, aún somos herederos.

## ANEXO I. Cuadro de principios, relación de mando interior y ordenación colectiva de cada especie de vida

<b>Cuadro 4. Relación de los principios de vida con la ordenación individual y colectiva de cada especie de vida</b>		
<b>Principio de vida político</b>	<b>Relación interior de mando con autoridad</b>	<b>Relación colectiva de mando con autoridad</b>
Prudencia (vida real)	El gobierno regio de la inteligencia sobre el corazón y el vientre bajo (forma máxima de autoridad entre los seres humanos)	El gobierno prudente del rey (la inteligencia) sobre el resto de partes sociales
Honor y nobleza (vida aristocrática)	El gobierno aristocrático del corazón y la inteligencia sobre el vientre bajo	El gobierno honorable de los pocos excelentes (la conjunción de corazón e inteligencia) sobre el resto de partes sociales
Libertad y justicia (vida republicana)	El gobierno del corazón sobre la inteligencia y el vientre bajo	El fogoso gobierno de los muchos libres y justos (corazón) sobre: I) los escasísimos aristócratas y reyes supervivientes (inteligencia), y II) los ricos, los pobres y los escasos tiranos (vientre bajo)
<b>Principio de vida pasional</b>	<b>Relación interior de mando despótico</b>	<b>Relación colectiva de mando despótico</b>
Ganancia material desproporcionada (vida oligárquica o plutocrática)	Imposición de los apetitos necesarios del vientre bajo (tendientes a la contención violenta de los gastos económicos y, por tanto, al desproporcionado ahorro y ganancia) sobre la inteligencia y el corazón <sup>210</sup>	Dominio despótico de los ricos (apetitos necesarios inscritos en el vientre bajo) sobre las escasas o corrompidas clases medias (corazón) y los numerosos pobres (apetitos

<sup>210</sup> Platón describe la corrupción del oligarca como la violenta deposición de la inteligencia y la antinatural entronización de los innobles apetitos de lucro y ganancia: “[...] entronizará su parte codiciosa y amante de las riquezas, haciéndola rey dentro de sí mismo, con tiara collar y cimitarra ceñida [...] En cuanto a la parte racional [la inteligencia] y la fogosa [el corazón] [...] las hará agacharse sobre el suelo a ambos lados de aquel trono, y

		innecesarios del vientre bajo) <sup>211</sup>
Libertinaje (vida democrática)	La violenta igualación de los apetitos innecesarios del vientre bajo (tendientes al gasto desordenado, la prodigalidad, la ausencia de límites y la ruina material) con los de la inteligencia y el corazón <sup>212</sup>	Supremacía despótica de las muchedumbres pobres (apetitos innecesarios del vientre bajo) sobre las escasas clases medias (corazón) y los pocos ricos sobrevivientes (apetitos necesarios del vientre bajo)
Destemplanza (vida tiránica)	La más violenta imposición de una infortunada mezcla de los apetitos necesarios e innecesarios del vientre bajo sobre la inteligencia y el corazón	Usurpación violenta e ilegítima del tirano (conjunción más vil y degradada de los apetitos necesarios e innecesarios del vientre bajo) sobre las clases medias (corazón), los ricos y los pobres (vientre bajo, en sus dos facetas tendientes, de manera excluyente, a los apetitos necesarios o innecesarios)

Fuente: Elaboración propia, con base en Platón (2007d, pp. 385-482), Aristóteles (2007c; 2007d) y Marcos (2010).

---

las esclavizará, no dejando a una reflexionar ni examinar algo que no sea de dónde hará que su riqueza se acreciente, ni a la otra entusiasmarse ni venerar otra cosa que el dinero y los ricos, ni ambicionar otra cosa que la posesión de riquezas y lo que lleve hacia ello” (Platón, 2007d, p. 400).

<sup>211</sup> En las condiciones despóticas, las partes más eminentes de los estados políticos, es decir los reyes y los aristócratas, se hallan prácticamente extintos, por lo que puede establecerse que en las formas de vida pasionales las clases predominantes son los ricos, las clases medias y los pobres.

<sup>212</sup> Siendo esto un perfecto reflejo de la igualación a ras de suelo que experimenta la vida social de los pueblos democráticos, puesto que del mismo modo que la democracia implica la extrema igualación cuantitativa de los individuos (negando cualquier superioridad de mérito o inferioridad de vicio), el demócrata ordena su interior mediante la extrema igualación, a rajatabla, de cualquier tipo de apetito y deseo, sin importar si es provechoso, noble, justo, injusto o vergonzoso (*vid. supra*, 2.5 Democracia).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adrados, F. (1955). Origen del tema de la nave del estado en un papiro de Arquíloco (56 A Diehl), *Aegyptus*, 35(2), 206-210
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*. Barcelona, España: Ediciones Península
- \_\_\_\_\_ (1997). *¿Qué es la política?* (R. Sala Carbó, Trad.). Barcelona: Paidós
- Aristóteles. (2012). *Acerca del alma*. (T. Calvo Martínez, Trad.). Madrid, España: Gredos
- \_\_\_\_\_ (2007a). *Ética Eudemia*. (T. Calvo Martínez, Trad.). Madrid, España: Gredos
- \_\_\_\_\_ (2007b). *Ética Nicomaquea*. (J. Palli Bonet, Trad.). Madrid, España: Gredos
- \_\_\_\_\_ (1992). *Ética Nicomaquea*. (A. Gómez Robledo, Trad.). México: Porrúa
- \_\_\_\_\_ (1928a). *Ethica Eudemia*. (J. Solomon, Trad.). Gran Bretaña: Oxford University Press
- \_\_\_\_\_ (1928b). *Ethica Nicomachea*. (W. D. Ross, Trad.). Gran Bretaña: Oxford University Press
- \_\_\_\_\_ (2011). *Magna Moralia*. (T. Martínez Manzano y L. Rodríguez Duplá, Trad.). Madrid, España: Gredos
- \_\_\_\_\_ (2009). *The Nichomachean Ethics*. (D. Ross, Trad.). Gran Bretaña: Oxford University Press
- \_\_\_\_\_ (2007c). *Política*. (M. García Valdés, Trad.). España: Gredos
- \_\_\_\_\_ (1928c). *Política*. (B. Jowett, Trad.). Gran Bretaña: Oxford University Press
- \_\_\_\_\_ (1963). *Política*. (A. Gómez Robledo, Trad.). México: UNAM, *Bibliotheca Scriptorum et Romanorum Mexicana*
- \_\_\_\_\_ (2010). *Protréptico*. (C. Megino Rodríguez, Trad.). España: Gredos
- \_\_\_\_\_ (2007d). *Retórica*. (Q. Racionero, Trad.). España: Gredos
- Arnaiz Amigo, A. (1991). *Soberanía y potestad. De la soberanía del pueblo*. México: UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
- Barrow, R. H. (1992). *Los romanos*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bobbio, N. (2006). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. (J. Fernández Santillán, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica
- Bouza-Brey, L. (2005). El poder y los sistemas políticos. En Caminal Badia, M. (Ed.), *Manual de Ciencia Política* (pp. 37-89). España: Tecnos
- Cicerón. (2016). *Sobre la república*. (A. D'Ors, Trad.). España: Gredos
- Cisneros, I. (2000). Política. En Baca Olamendi, L., Bokser-Liwerant, J., Castañeda, F., Cisneros, I. y Pérez Fernández del Castillo, G. (Comps.), *Léxico de la política*, México: FLACSO-CONACYT-Fundación Heinrich Böll-FCE
- Coulanges, F. (1971). *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. México: Porrúa
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid, España: Tecnos
- Deutsch, K. (1993). *Política y gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica
- Dunn, J. (2018). *Libertad para el pueblo. Historia de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2001). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, España: Alianza Editorial
- Gallego, J. (2006). La imagen aldeana de la pólis: construcción de una identidad igualitaria de base agraria. En Plácido, D., Valdés, M., Echeverría, F. y Montes, Ma. Y. (Eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía: identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*. España: Editorial Complutense
- García-Bacca, J. D. (Comp.). (2009). *Los presocráticos*. (J. D. García-Bacca, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica
- Gonzalbo, A., Lira González, A. y Lira González, P. (Coords.). (2001). *México, 1808-1821. Las ideas y los hombres*. México: El Colegio de México
- González Uribe, H. (2001). *Teoría Política*. México: Porrúa

- Guthrie, W. (1993). *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. España: Gredos
- Guthrie, W. (1992). *Historia de la filosofía griega V. Platón, segunda época y la Academia*. España: Gredos
- Heródoto. (2015). *Historias*. (C. Schrader, Trad.). España: Gredos. Tomo II
- Hesíodo. (2006). *Trabajos y días*. (A. Pérez Jimenez y A. Martínez Díaz, Trad.). Barcelona: Gredos
- \_\_\_\_\_ (2012). *Los trabajos y los días*. (P. Vianello de Córdoba, Trad.). México: UNAM, *Bibliotheca Scriptorum et Romanorum Mexicana*
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica
- Heller, Hermann, *Teoría del Estado*, trad. Luis Tobío, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 2012
- Homero. (2012). *Odiensea*. (S. Segalá y Estalella, Trad.). México: Porrúa
- Jenofonte. (1973). *Recuerdos de Sócrates*. (J. Zaragoza, Trad.). Madrid, España: Gredos
- Klein, H. y Vinson, B. (2013). *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y el Caribe*. México: El Colegio de México
- Kòjeve, A. (2006). *La noción de autoridad*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión
- Kunkel, W. (1972). *Historia del derecho romano*. Barcelona: España: Ariel
- Lassalle, F. (1976). *¿Qué es una constitución?* España: Ariel
- Levi, L. (1985). Gobierno. En Bobbio, N. (Ed.), *Diccionario de política*. México: Siglo XXI
- Lumms, D. (2002). *Democracia radical*. México: Siglo XXI
- Maquiavelo. (2011). *El príncipe*. Madrid, España: Gredos
- Marcos, P. (2010). *Diccionario de la democracia: diccionario clásico y literario de la democracia antigua y moderna*. México: M. A. Porrúa. En dos volúmenes.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Grandeza y decadencia del poder presidencial en México*, México: Bonilla Artigas Editores
- \_\_\_\_\_ (2015). La política de ayer, de hoy y de siempre. En Sánchez Noriega, M. (Coord.), *Diálogos sobre la política: ciencia, pedagogía y arte*. México: UNAM-FCPyS
- \_\_\_\_\_ (2012). *La vida política en Occidente: pasado, presente y futuro*. México: M. A. Porrúa
- \_\_\_\_\_ (1990). *Lecciones de política*. México: Nueva Imagen
- \_\_\_\_\_ (1991). *Psicoanálisis antiguo y moderno*. México: Siglo XXI Editores
- \_\_\_\_\_ (2018). Qué es una constitución. *Quaestio Iuris*, 11(1), 461-484
- Martin, R. y Miles, H. (2003). Social-Influence Process of Control and Change: Conformity, Obedience to Authority and Innovation. En Hogg, M. y Copper, J. (Eds.), *The Sage Handbook of Social Psychology*. EE. UU: Sage Publications
- Mas, S. (2009). La crítica de Platón a la democracia: Paideía Politikê. En Sancho Rocher, L. (Coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza
- Masó-Monclus, A. (1998). Libertad y autoridad en Hanna Arendt y Karl Jaspers. En Ehrlich, L. y Wisser R. (Eds.), *Karl Jaspers: Philosophy on the way to "world philosophy"*. Ámsterdam, Holanda: Rodopi
- Meiksins Wood, E. (2011). *De ciudadanos a señores feudales. Historia social del pensamiento político de la Antigüedad a la Edad Media*. Madrid, España: Paidós
- Mill, J. S. (2013). *Sobre la libertad*. Madrid, España: Alianza Editorial
- Montesquieu, C.-L. (1972). *El espíritu de las leyes*. Madrid, España: Tecnos
- Moranchel Pocaterra, M. (2017). *Compendio de Derecho Romano*. México: Universidad Autónoma Metropolitana
- Morineau Iduarte, M. y Iglesias González, R. (2000). *Derecho Romano*. México: Oxford University Press
- Platón. (1994). *Critón*. (M. Rico Gómez, Trad.). Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales
- \_\_\_\_\_ (1871). *Laws*. (B. Jowett, Trad.). Gran Bretaña: Oxford at the Clarendon Press
- \_\_\_\_\_ (2007a & b). *Leyes*. (F. Lisi, Trad.). España: Gredos. En dos tomos.
- \_\_\_\_\_ (2007c) *Político*. (Ma. I. Santa Cruz, Trad.). España: Gredos
- \_\_\_\_\_ (2007d). *República*. (C. Eggers Lan, Trad.). España: Gredos



- \_\_\_\_\_ (2016). *República*. (A. Gómez Robledo, Trad.). México: UNAM, *Bibliotheca Scriptorum et Romanorum Mexicana*
- \_\_\_\_\_ (1888). *The Republic of Plato*. (B. Jowett, Trad.). Gran Bretaña: Oxford at the Clarendon Press
- Rousseau, J.-J. (2003). *Del contrato social*. España: Alianza Editorial
- Salazar Ugarte, P. (2000). Legalidad. En Baca Olamendi, L., Bokser-Liwerant, J., Castañeda, F., Cisneros, I. y Pérez Fernández del Castillo, G. (Comps.), *Léxico de la política*, México: FLACSO-CONACYT-Fundación Heinrich Böll-FCE
- Santana Suárez, O., Carreras Riudavets, F. y Pérez Aguiar, J. (2004). *Relaciones morfológicas sufijales para el procesamiento del lenguaje natural*. Madrid, España: Mileto Ediciones
- Sartori, G. (2009). *La democracia en treinta lecciones*. México: Taurus
- \_\_\_\_\_ (2012). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económico
- \_\_\_\_\_ (1993). *¿Qué es democracia?* México: INE
- \_\_\_\_\_ (1989). *Teoría de la democracia*. México: Alianza Editorial
- Skalnik, P. (1999). Authority versus power. A view from social anthropology. En Cheater, A. (Ed.), *The Anthropology of Power. Empowerment and disempowerment in changing structures*. Nueva York, EE. UU: Routledge
- Solana Dueso, J. (2017). Aristóteles y la democracia. *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 4(1), 119-147
- Tannenbaum, A. (2013). *Social Psychology of the Work Organization* Nueva York, EE. UU: Routledge
- Teofrasto. (1988). *Caracteres*. (E. Ruiz García, Trad.). España: Gredos
- Tocqueville, A. (1963). *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica
- Vizarretea Rosales, E. (2016). *El saber político: Platón y Aristóteles*. México: Secretaría de Marina
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica
- \_\_\_\_\_ (1991). *El político y el científico*. Madrid, España: Alianza
- Zucchini, G. (1985). Aristocracia. En Bobbio, N. y Matteucci, N. *Diccionario de política*. México: Siglo XXI

## Diccionarios

- Allison, L. y McMillan, A. (2009). *The Concise Oxford Dictionary of Politics*. EE. UU: Oxford University Press
- Bobbio, N. y Matteucci, N. (Dir.). (1991). *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI
- \_\_\_\_\_ (1985). *Diccionario de política*. México: Siglo XXI. En tres volúmenes.
- Chantrine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, Francia: Klincksieck
- Corominas, J. y Pascual J. A. (1984). *Diccionario Crítico, Etimológico, Castellano e Hispánico*. Madrid, España: Gredos. En seis volúmenes.
- Adrados, F. R., Rodríguez Solominos, J., Gangutia, E., Lara Nava, M. D., Rodríguez Solominos, H., Berenguer Sánchez, J. A., Arnaud-Thullier, S. y Glorieux, F. (2012). *Diccionario Griego-Español [en línea]*. España: Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo-Centro de Ciencias Humanas y Sociales CSIC
- Enciclopedia Treccani* [en línea]. Italia: Instituto Giovanni Treccani
- Ernout, A. y Meillet A. (2011). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck
- Gallino, L. (2005). *Diccionario de sociología*. México: Siglo XXI Editores
- Glare, P. G. W. (Dir.). (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Gran Bretaña: Oxford University Press
- Lewis, C. y Short C. (1879). *Latin Dictionary* [en línea]. Gran Bretaña: Oxford Clarendon Press

- Le Trésor de la Langue Française informatisé* [en línea]. [1994]. Francia: CNRS-Université de Lorraine
- Liddell, H. G. y Scott, R. (1889). *An Intermediate Greek-English Lexicon* [en línea]. Gran Bretaña: Oxford University Press
- Loyn, H. R. (1998). *Diccionario Akal de historia medieval*. Madrid, España: Akal
- Merriam-Webster Learner's Dictionary* [en línea]. (2010). EE. UU: Encyclopaedia Britannica
- Merriam-Webster Dictionary* [en línea]. (2011). EE. UU: Encyclopaedia Britannica
- Real Academia Española. (1992). *Diccionario de la Lengua Española*. España: Espasa-Calpe, vigésima primera edición
- Real Academia Española. (2010). *Nueva gramática de la lengua española*. España: Real Academia Española-Asociación de Academias de la Lengua Española
- Segura Munguía, S. (2014). *Lexicón [incompleto] etimológico y semántico del latín y de las voces actuales que proceden de raíces latinas o griegas*. España: Universidad de Deusto
- The Dictionary of Medieval Latin from British Sources* [en línea]. (2016). Gran Bretaña: Oxford University
- Vaan, M. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the other Italian Languages*. Boston, EE. UU: Brill