

camente los conocimientos aislados. El mejor método es siempre el que, remontándose al origen de las cosas, examina cuidadosamente su desarrollo.

La primera sociedad nace con la aproximación de dos seres que no pueden existir uno sin otro: el hombre y la mujer. El deseo de la reproducción los une, como une a los demás animales y a las plantas. Puede decirse que este deseo de dejar tras sí otro ser formado a la propia imagen es instintivo en la naturaleza.

La misma naturaleza ha creado ciertos seres para mandar y otros para obedecer; ambos se reúnen por el instinto de la conservación. Ha querido que el ser dotado de razón y de prudencia mande, y el que por sus condiciones corporales puede ejecutar los mandatos, obedezca. En esta segunda sociedad buscan el amor y el esclavo su común interés.

La naturaleza ha establecido, pues, una diferencia esencial entre la mujer y el esclavo. No ha hecho lo que los fabricantes de Delfos con sus cuchillos, que sirven para muchos usos; ha dado a cada ser su destino particular, porque los instrumentos son tanto más perfectos cuanto sirven, no para muchos usos, sino para uno solo. Los bárbaros no distinguen, en verdad, la mujer del esclavo; pero la naturaleza no los ha hecho para mandar. Entre ellos no hay sino esclavos y esclavas. Los griegos, dicen nuestros poetas, tienen derecho a mandar a los bárbaros, puesto que el bárbaro y esclavo son sinónimos.

Esta doble reunión del hombre y la mujer, del amo y del esclavo, constituye la familia; por esto ha dicho muy bien Hesíodo:

«La casa, la mujer y el buey robusto», porque el pobre no tiene más esclavo que el buey. Así, pues, la asociación natural más constante es la familia. «Allí, dice Carondas, todos comen en la misma mesa.» «Allí, dice Epiménides de Creta, todos se calientan en el mismo hogar.»

La reunión de muchas familias tiene lugar bien pronto por la necesidad de servicios recíprocos, que no son de todos los momentos; entonces se forma la aldea, que podría denominarse justamente colonia natural de la familia. Es,

en efecto, la generación de los hijos y la de los hijos de los hijos; que todos, como generalmente se dice, se han alimentado con la misma leche. Si los primeros Estados han sido sometidos a los reyes, y si las grandes naciones lo están aún, es porque todos se han formado de elementos habituados a la autoridad real, puesto que, en la familia, el más anciano es un verdadero rey, y las colonias de las familias han seguido el mismo ejemplo. A esto alude Homero cuando dice: «Uno solo gobierna la familia.»

En un principio, en efecto, todas las familias aisladas se gobernaban así. De aquí la opinión común que supone a los dioses sometidos a un rey; porque todos los pueblos han reconocido la autoridad real, y los hombres han querido atribuir sus costumbres a los dioses, después de haberles atribuido su figura.

La reunión de muchas aldeas constituye un Estado, que llega a bastarse absolutamente a sí mismo, nacido ante las necesidades de la vida, que satisface. Así el Estado tiene siempre su origen en la naturaleza, lo mismo que las primeras sociedades; porque la naturaleza de toda cosa es precisamente su fin; y así decimos que un ser es conforme a su naturaleza, sea hombre, caballo o familia, cuando alcanza su completo desarrollo. Este fin y destino de los seres es, además, el primer bien para ellos, y bastarse a sí mismos es su mayor felicidad.

De aquí puede concluirse que el Estado es un hecho natural; que el hombre es un ser sociable, y que aquel que permanece salvaje por organización y no por acaso es, o un ser superior a la especie humana, o un monstruo a quien puede dirigirse el reproche de Homero: «Huid del hombre que sin leyes vive, sin familia ni hogar, sin afecciones...» El individuo así degradado es indomable como los pájaros salvajes y puede decirse que está en guerra con su propia naturaleza.

Sí, el hombre es el ser sociable por excelencia; lo es más que la abeja y que todos los demás animales que viven reunidos. La naturaleza nada ha hecho en vano. El hombre solo, entre los animales, tiene el don de la palabra; otros tienen, como él, voz para manifestar el dolor y el placer; la

naturaleza, al darles sensaciones agradables o penosas, les ha provisto de un órgano a propósito para comunicarlas a los individuos de su especie; ha limitado a éstos su lenguaje; pero ha dado al hombre la palabra para expresar el bien y el mal moral, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto; a él solo ha hecho este hermoso presente, porque él tiene exclusivamente el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de otros análogos sentimientos morales que, al asociarse, constituyen el Estado y la familia.

Es indudable que el Estado es antes que la familia y que los individuos, porque el todo es antes que su parte. Así un hombre es un todo: si muere, no puede decirse que su pie o su mano existe aún. Podrá llamarse pie o mano a un miembro inanimado; pero por analogía, como se llama mano a la mano de una estatua. Todos los seres tienen sus funciones y sus propiedades determinadas. Si pierden los caracteres que les son propios, no puede decirse que son los mismos. Según estos principios, el Estado es, por su naturaleza, superior al individuo; porque si cada individuo aislado no puede bastarse a sí mismo, todos estarán, serparadamente, en el mismo caso. Si se hallase un hombre que no pudiese vivir en sociedad o que pretendiese no necesitar cuidado alguno, no sería propiamente un hombre, sería una fiera salvaje o un dios.

La vida social es un imperioso mandato de la naturaleza. El primero que instituyó una asociación política hizo a la humanidad el mayor de los beneficios; porque si el hombre, perfeccionado por la sociedad, es el primero de los animales, es también el último cuando vive sin leyes y sin justicia. Nada hay más monstruoso que la injusticia armada. Pero el hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que debe emplear principalmente contra sus malas pasiones. Sin virtud no es sino un ser feroz e impuro dominado por los brutales arrebatos del amor y el hambre. Justicia: tal es la base de la sociedad; derecho: tal es el principio de la asociación política.

CAPÍTULO II

TEORÍA DE LA ESCLAVITUD

Ahora que conocemos positivamente las diversas partes que constituyen el Estado, debemos ocuparnos ante todo del modo de administrar las familias, puesto que el Estado está siempre compuesto de familias. Una familia bien organizada se compone de individuos libres y de esclavos; pero hay que descomponer más aún para llegar a los elementos primitivos de la familia. Estos elementos son el amo y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y el hijo. Debe, pues, considerarse de una parte la autoridad del amo, después la autoridad conyugal, y luego la paternal. A estos tres elementos que acabamos de enumerar podría añadirse otro que algunos confunden con la administración doméstica y que otros sostienen que es solamente su parte más esencial. Este cuarto elemento, que también estudiamos, es la especulación o industria que provee al bienestar de los individuos que componen el hogar doméstico.

Ocupémonos ante todo del amo y del esclavo, a fin de conocer a fondo las relaciones necesarias que les unen y veamos si conseguimos hallar un fundamento más sólido que el que se ha encontrado hasta el día a la teoría de la esclavitud. Unos pretenden que el poder del amo, el del padre de familia, el del magistrado y el del monarca son todos de la misma naturaleza. Nos hemos ocupado ya de esta opinión al comenzar la presente obra. Otros sostienen que el poder del amo sobre el esclavo es contra naturaleza. La ley, dicen, es la única que establece diferencia entre el esclavo y el hombre libre; pero la naturaleza hace a los hombres iguales, y así, pues, la esclavitud es una injusticia, puesto que es resultado de la violencia.

Por otra parte, la propiedad es una parte integrante de la familia y el modo de adquirirla forma parte también de la ciencia doméstica, puesto que sin las cosas de primera necesidad, los hombres no podrían vivir felices, ni aun vivir. Así como en las demás artes se necesitan para trabajar instrumentos especiales, la ciencia doméstica ne-

cesita de los suyos. Pero, entre los instrumentos, unos son inanimados y otros vivos; por ejemplo: para el patrón de un barco, el timón es un instrumento inanimado, y otro animado el timonel, porque el obrero es un verdadero instrumento en las artes. Asimismo puede decirse que la propiedad es un instrumento de la existencia, la riqueza una multiplicidad de instrumentos y el esclavo una propiedad viva; solamente que, en cuanto instrumento, el obrero es el más perfecto de todos. Las estatuas de Dédalo tenían un principio de acción; los tripodes de Vulcano, dice Homero que corrían por sí mismos a los divinos combates. Si un útil pudiese cumplir el mandato del artista y ejecutarle, si la lanzadera tejiese por sí sola, si el arco sacase espontáneamente sonidos de la cítara, ni el arte necesitaría obreros, ni el amo esclavos. Además, como la producción y el uso difieren esencialmente y estas dos cosas tienen instrumentos que les son propios, es preciso que estos instrumentos difieran análogamente entre sí. La vida es el uso y no la producción de las cosas y el esclavo sirve sólo para facilitar este uso. Propiedad es una palabra que debe entenderse como la palabra parte que, al serlo del todo, pertenece en absoluto a otra cosa que ella misma. El amo es señor del esclavo y es otro que él; el esclavo, por el contrario, no solamente es esclavo del amo, sino que le pertenece todo entero. Esto demuestra lo que el esclavo es en sí y lo que puede ser. Aquel que por una ley de la naturaleza no se pertenece, sino que, sin dejar de ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Así, el esclavo es propiedad ajena, y la propiedad es un instrumento necesario a la existencia.

Ahora nos falta saber si la naturaleza misma ha creado o no la esclavitud; si es útil y justo que haya esclavos, o bien si toda clase de servidumbre es contra naturaleza. Fácilmente llegaremos al descubrimiento de la verdad. La razón y la experiencia pueden servirnos de guías. La autoridad y la obediencia son cosas no solamente necesarias, sino eminentemente útiles. Algunos seres, desde el punto en que nacen, son destinados a obedecer y otros a mandar, aunque unos y otros con diversos grados y categorías. La

autoridad es tanto más noble cuanto los seres que obedecen son más perfectos; así es más hermoso mandar a hombres que a animales. La obra es tanto más noble cuanto sus agentes son más perfectos; y hay obra allí donde hay de una parte mandato y de otra ejecución. Considérese la marcha de la naturaleza de la creación de los seres; ya constituyan su organización diversos elementos, ya las partes se armonicen para formar un cuerpo, se combina constantemente la autoridad con la obediencia. Esta dependencia coordinada existe en todos los seres animados y aun en los seres insensibles. Citaría como ejemplo la música, si no creyese separarme demasiado de mi propósito.

Todo animal está, ante todo, compuesto de cuerpo y alma, cuyo fin es obedecer y mandar respectivamente. Tal es la ley que rige a los seres vivos, cuando no están viciados y cuando su organización ha experimentado un natural desarrollo, sin que el cuerpo y el alma pierdan su armonía; porque no hablo de esos seres degradados, en los cuales el cuerpo esclaviza el alma y quebranta todas las leyes naturales. El hombre mismo encuentra en su organización una doble autoridad: la del amo y la del magistrado. El alma manda al cuerpo como un amo a su esclavo. El entendimiento manda a los deseos como un magistrado a sus ciudadanos y un monarca a sus súbditos. Así, la naturaleza quiere y el interés recíproco exige que el cuerpo obedezca al alma y la parte sensible a la parte inteligente. La igualdad o el derecho de mandar sucesivamente sería a todos igualmente funesto. La misma relación existe entre el hombre y los animales. La naturaleza ha sido más liberal y pródiga con el animal que vive en sociedad, con el hombre, que con las fieras salvajes; pero a todos es ventajoso obedecer al hombre, y todos encuentran su bienestar en esta obediencia. Además, los animales se dividen en machos y hembras. El macho es más perfecto, y manda; la hembra, más débil, obedece. Esta es la ley general, que debe también aplicarse al hombre.

Hay en la especie humana individuos tan inferiores a los demás como el cuerpo al alma o la fiera al hombre. Estos seres son a propósito para los trabajos del cuerpo y son

incapaces de hacer cosa alguna más perfecta. Partiendo de los principios que acabamos de establecer, estos individuos son destinados por la naturaleza a la esclavitud, porque nada hay mejor para ellos que obedecer. Un hombre es esclavo por naturaleza cuando, por la medida de sus facultades, puede pertenecer a otro; y lo que precisamente le hace pertenecer a otro es el no participar de la razón sino por un sentimiento vago. Los demás animales, desprovistos de razón, obedecen a un ciego instinto. No es grande, por otra parte, la diferencia que existe entre el esclavo y la fiera; ambos son útiles tan sólo por su cuerpo.

Así, la naturaleza, consecuentemente consigo misma, ha dado cuerpos diferentes al esclavo y al hombre libre; ha dado a aquél miembros robustos para los trabajos groseros, mientras que el hombre libre tiene el cuerpo recto y poco a propósito para los trabajos corporales; está constituido para la vida política, para las ocupaciones de la guerra y de la paz. Es cierto que esta regla no es general; que muchos tienen de hombres libres sólo el cuerpo y otros sólo el alma. Pero es seguro que, si los hombres fuesen siempre entre sí tan diferentes por su apariencia corporal como lo son de las imágenes de los dioses, se convendría únicamente en que los menos bellos deberían ser esclavos de los demás; y si esto es verdad hablando del cuerpo, con más razón lo será hablando del alma; pero la belleza del alma es menos fácil de reconocer. Sea como quiera, es evidente que unos son naturalmente libres y otros naturalmente esclavos, y, que, por tanto, exigen que el esclavo obedezca la autoridad y la justicia.

Los partidarios de los opuestos sistemas se ven obligados a admitir, hasta cierto punto, la verdad de nuestro principio: admiten una esclavitud diferente de la nuestra, que llaman esclavitud legal, entendiéndola por tal el derecho de gentes, en cuya virtud todo lo que se conquista en la guerra se hace propiedad del vencedor. Pero muchos letrados acusan a este derecho de ilegalidad. Porque es horrible, en su opinión, que el más fuerte, sólo por serlo y por poder emplear la violencia, haga de su víctima su esclavo.

En medio de la divergencia y de la incertidumbre de

estas opiniones, puede asegurarse que la violencia es, en cierto modo, resultado necesario de la virtud; que la victoria es premio natural de cualidades brillantes y de la superioridad, y que así, bajo cierto aspecto, no puede haber violencia sin virtud. Resta sólo por discutir la legitimidad del derecho positivo que establece la esclavitud; pero unos pretenden que el derecho resulta de la sumisión y el asentimiento, y otros que está fundado sobre la fuerza, que a la obediencia obliga. En tantos razonamientos se halla falsedad; porque hacen creer que el derecho de mandar no corresponde al mérito.

Hay algunos que, pretendiendo que la esclavitud tiene su origen en el derecho positivo, aseguran que es justa cuando resulta de la guerra. Pero esto es contradictorio, porque la causa de la guerra puede ser injusta, y jamás podrá llamarse esclavo al que no merece serlo. De otro modo, los hombres que parecen mejor nacidos podrían llegar a ser esclavos, proque podrían ser vendidos como prisioneros de guerra. Para evitar la dificultad, los partidarios de esta opinión cuidan de aplicar el nombre de esclavo solamente a los bárbaros y esto les lleva a afirmar la esclavitud natural, porque se ven obligados a convenir, como nosotros, que ciertos individuos son esclavos doquiera y que otros no lo son en parte alguna. El mismo principio aplican a la nobleza, que suponen que es la misma, no solamente en Grecia, sino en todo el universo; los bárbaros, por el contrario, sólo pueden ser nobles en su patria, como si hubiese una nobleza y libertad absoluta y otra relativa. Esta es la idea de la Helena de Teodectes cuando exclama: *¡Esclava yo, siendo hija de los dioses!* Esta opinión viene a probar, como nosotros, que la virtud y la degradación moral constituyen toda la diferencia entre la nobleza y la villanía, la esclavitud y la libertad. Esto es creer que de padres nobles nacen hijos nobles, así como un hombre produce un hombre y un animal un animal. Tal es verdaderamente la intención de la naturaleza, si bien no siempre consigue su propósito.

Está, pues, demostrado que nuestro principio está fundado racionalmente y que hay hombres libres y esclavos

por naturaleza. Se ha visto que es útil que ciertos seres estén sometidos a otros; que es justo y aun indispensable que exista autoridad y obediencia en el orden de los poderes por la naturaleza establecidos. Así, pues, es, conforme a ella que haya amos y esclavos. Este principio es tan verdadero, que la aproximación contra naturaleza del amo y del esclavo es dañosa a los dos. En efecto, lo que es útil a todo, lo es a la parte; lo que es ventajoso al alma, lo es asimismo al cuerpo. Pero el esclavo forma parte del amo, o, por decirlo así, es un miembro suyo, aunque existe separadamente. Existen, pues, entre el amo y el esclavo relaciones naturales de ventajas reciprocas, puesto que la naturaleza ha hecho de los dos un todo; otra cosa sería si el origen de la esclavitud fuese la fuerza.

Se sigue de estos principios que el poder del amo y el del magistrado son muy diferentes, y que, en general, la naturaleza de los poderes no es la misma, aunque se haya dicho lo contrario por algunos escritores: una concierne a los hombres libres, otra a los esclavos por naturaleza; aquélla es la autoridad doméstica que ejerce uno solo sobre libres y esclavos; ésta, la del magistrado, sólo se ejerce sobre hombres independientes e iguales. Se es amo, no porque se sepa mandar, sino por naturaleza; pero el magistrado necesita de la ciencia política. Quizá sería posible educar a los amos en la ciencia que deben practicar, lo mismo que a los esclavos y aun ha existido una ciencia tal en Siracusa; allí por dinero se instruía a los niños de los esclavos en todos los detalles del servicio doméstico. Podríase también ampliar sus conocimientos y enseñarles determinadas artes, como la de preparar los platos, puesto que tales servicios son más estimados que otros, y puesto que, según el proverbio, hay *esclavos de esclavos* y *amos de amos*. En cuanto a la ciencia del amo, se reduce a saber usar de su esclavo. Es amo, no en cuanto tiene esclavos, sino en cuanto sabe usar de ellos. Esta ciencia no es, ciertamente, ni muy extensa ni muy profunda; consiste solamente en saber mandar lo que los esclavos deben saber hacer: así, los amos que pueden dispensarse de estos cuidados enojosos

encargan a un mayordomo este trabajo para dedicarse a los negocios públicos o a la filosofía.

Por lo demás, no debe confundirse esta especie de ciencia del amo y del esclavo con el arte de adquirir. (K77μx7) Este es un arte verdadero que tiene sus principios, como la caza y la guerra. No diremos más del amo y del esclavo.

CAPÍTULO III

LA PROPIEDAD.—MODOS DE ADQUISICIÓN

Hemos visto que el esclavo forma parte de la riqueza de la familia. Vamos a tratar de la riqueza en general y de la adquisición de los bienes, siguiendo nuestro ordinario método.

Lo primero es saber si la ciencia de la adquisición es el mismo arte que la economía doméstica, o si la está subordinada como la parte del todo. Si es su auxiliar, ¿en qué consiste esta relación? ¿Es la que existe entre el arte de hacer lanzaderas y el de tejer? ¿O bien entre el fundir los metales y la estatuaria? La relación es muy diferente: aquél suministra el instrumento, éste la materia. Entiendo por materia la substancia que sirve para confeccionar un objeto: por ejemplo, la lana, para el tejedor; la piedra para el estatuario. Esto supuesto, digo que la adquisición de los bienes difiere de la administración doméstica, puesto que una emplea lo que otra suministra. ¿A qué ciencia corresponde, en efecto, disponer los bienes de la familia si no es a la administración doméstica?

Pero la adquisición de las cosas, ¿es una rama de esta administración, o bien una ciencia aparte? Ante todo, si aquel que posee esta ciencia debe conocer las fuentes de la riqueza y de la propiedad, debe convenirse en que la propiedad y la riqueza comprenden objetos muy diversos. En primer lugar, puede preguntarse si la agricultura, y en general la adquisición de los elementos, se comprende en la de los bienes, o si forma un modo especial de adquirir. La

al destierro, prohibió que se pudiese ver a Corinto desde lo alto de su sepulcro; Filolao quiso, por el contrario, que su tumba fuese colocada enfrente de su patria. Filolao dio sólo leyes civiles a los tebanos, y, entre otras, reglamentos acerca de los nacimientos. Su ley más notable es la que ordena conservar siempre igual el número de los patri- monios.

La ley más importante de Carondas es la que concierne a los falsos testimonios. Sobrepuja en precisión y claridad a las de los legisladores de nuestros días en este punto, acerca del cual fue el primero en estatuir. Es digna de mención, entre las leyes de Fáleas, la que consagra la desigualdad de las fortunas. Los principios especiales de Platón son la comunidad de las mujeres y de los hijos, la de los bienes y las comidas comunes de aquéllas; son también especiales su ley contra la embriaguez, la que designa como presidentes de los banquetes a los hombres sobrios, la que dispone que en los ejercicios militares se habitúen los guerreros a ser ambidextros. Dracon ha dado leyes civiles a su patria, que ya tenía un gobierno cons- tituido; no tienen de memorable sino el rigor excesivo de las leyes y la severidad de las penas. Pitaco ha dado también leyes, pero no fundamentales; entre ellas, es no- table la que ordena sea considerada la embriaguez en el delito como una agravación, mirando en este punto más la utilidad general que la indulgencia. Androdamas de Re- gium ha sido el legislador de Calcis, en Tracia. Sus leyes conciernen al asesinato y a la herencia de las hijas únicas y carecen de especialidad notable.

Tales son las consideraciones que nos han sugerido el examen de las Constituciones que nos han presentado los principales escritores en teoría y el de las que nos pre- sentan los diversos pueblos en la práctica.

LIBRO TERCERO

DEL ESTADO Y DEL CIUDADANO.—TEORÍA DE
LOS GOBIERNOS Y DE LA SOBERANÍA.—DE LA
MONARQUÍA

CAPITULO PRIMERO

DEL ESTADO Y DEL CIUDADANO

Lo primero que debe hacer el escritor político, al tratar de las diferentes clases de gobierno, de sus especies y de sus diferencias, es determinar claramente el concepto del Estado. Esta palabra es hoy muy equívoca y actos que para unos emanan del Estado, son para otros los de un tirano o los de una minoría oligárquica. El Estado: tal es el gran objeto de las meditaciones de los legisladores y de los políticos, porque la Constitución no es sino la regla política de los habitantes de un pueblo. Pero el Estado se compone de partes; es un todo que tiene elementos por esencia. Pero estos elementos son los ciudadanos, cuya agrupación cons- tituye la ciudad. Examinemos, pues, ante todo, a quién corresponde el nombre de ciudadano y lo que quiere decir; cuestión muy controvertida y acerca de la cual los pa- receres distan mucho de ser unánimes y que no siempre se ha considerado de un modo absoluto. Así, el individuo que es ciudadano en una democracia, puede no serlo en una oligarquía. Descartemos de la discusión a los ciudadanos que no lo son sino en virtud de un decreto o de otro título accidental cualquiera. No se es ciudadano por el domicilio, porque éste pertenece también a los extranjeros domici- liados y a los esclavos. No se es por el derecho a com- parecer en justicia como demandante o demandado, porque

este derecho puede conferirse por un simple tratado de comercio y así el domicilio y la acción jurídica pueden alegarse por gentes que no tengan el derecho de ciudadanía. Los extranjeros tampoco disfrutan de este beneficio en algunos Estados en que son obligados a presentar un fiador, o al menos no disfrutan de él plenamente. Los niños que aún no han llegado a la edad de la inscripción cívica, y los ancianos cuya inscripción ha sido ya borrada, están en situación análoga: unos y otros son realmente ciudadanos, pero no se les puede dar este título de un modo absoluto, porque unos son imperfectos aún y otros inútiles ya. Las expresiones de que nos servimos son empleadas por nosotros, no por ser gráficas, sino para hacernos mejor entender, porque buscamos aquí al ciudadano en el rigor del derecho y sin modificación que atenúe su prerrogativa. Esta observación se aplica, con iguales dificultades, a los desterrados que a los tachados de infamia. Puede decirse que el verdadero carácter que distingue al ciudadano es el de poder ser nombrado magistrado y juez.

Pero hay dos clases de magistratura. Una temporal, es decir, con funciones limitadas por el tiempo, de modo que no se puede desempeñar un cargo sino una vez, ni volver a él sino después de un tiempo marcado. La perpetua es la prerrogativa en cuya virtud un individuo se constituye indefinidamente en juez y miembro de la asamblea pública. Se negará quizá que sean éstas verdaderas magistraturas, puesto que los poderes no dan el derecho de mandar de hecho. Cuestión es ésta baladí, a la que no damos importancia, porque nos llevaría a negar el nombre de magistrado al soberano mismo. No hay palabra griega que exprese a un tiempo la idea de juez y de miembro de la asamblea pública. Hemos creado la palabra de magistratura perpetua para hacer clara esta idea compleja, y llamamos ciudadano al que goza esta doble prerrogativa. He aquí el tipo a que deben asemejarse más o menos todos aquellos que se llaman ciudadanos, sea cualquiera la forma de gobierno.

No debe, sin embargo, perderse de vista que los súbditos son específicamente desemejantes entre sí, y que en todas

las cosas puede haber uno que sea primero, otro segundo y así sucesivamente y que no exista, sin embargo, entre ellos relación alguna de comunidad en la naturaleza esencial de las cosas, o bien que sea sólo indirecta esta relación. Asimismo las Constituciones se nos muestran diversas específicamente, según se nos presentan puras o degeneradas y corrompidas. Más adelante explicaremos lo que esto quiere decir.

Las prerrogativas del ciudadano varían, pues, en relación a las formas de gobierno; pero nuestra definición se aplica principalmente al ciudadano de un Estado democrático. No deja por eso de convenir a los ciudadanos de los demás Estados, aunque no en un sentido tan necesario y estricto. Algunas Constituciones no reconocen pueblo; tienen Senado en vez de asamblea pública, y las funciones de juez se atribuyen a cuerpos especiales. Así, en Lacedemonia, los éforos se dividen las atribuciones en materia civil; los jerontes conocen de las causas graves, dejando las demás a varios tribunales, y en Cartago algunos magistrados absorben el conocimiento de todos los asuntos. Debe, pues, modificarse en este sentido nuestra definición del ciudadano. Porque en los gobiernos que no son democráticos, las magistraturas tienen estrechos límites y no se conoce el derecho indefinido de juzgar y de deliberar en la asamblea general. Sin embargo, allí donde la Constitución admite magistrados, perpetuos o temporales, y llama tales a todos o algunos, tienen siempre el derecho, o de administrar y juzgar todos los negocios, o algunos solamente. De aquí deducirse puede una regla segura para conocer la ciudadanía. El verdadero ciudadano en todo gobierno es aquel que tiene el derecho de llegar a las magistraturas instituidas en toda asociación política que cuenta con medios para satisfacer las necesidades que han dado lugar a su formación. Es indudable que esta definición aventaja en exactitud a la usual y corriente que llama ciudadano al individuo nacido de padre y madre ciudadanos y no de padre o madre solamente. No falta quien, más exigente, exige dos o tres antecesores con derecho de ciudadanía. Pero esta definición, que se cree tan sencilla y

conforme al orden político, presenta otra dificultad, la de saber si el tercer o cuarto abuelo era ciudadano. Georgias de Leontium es de esta opinión; pero, fuera por embarazo o por burla, pretendía que los ciudadanos de Larisea habían sido fabricados por obreros que tenían este oficio, como el cacharero el de hacer cacharros. Para nosotros, la cuestión es muy sencilla: aquel que, independientemente del nacimiento, disfruta las prerrogativas de que hemos hablado, será ciudadano ciertamente. Aparte de que, si fuese preciso para gozar derechos de ciudadanía haber tenido padre y madre ciudadanos, no podría exigirse esta condición a los primeros habitantes de la ciudad.

Más difícilmente podría concederse este derecho a los que le han alcanzado por consecuencia de una revolución. ¿Hizo bien o mal Clístenes al introducir, después de la expulsión de los tiranos en Atenas, a los esclavos domesticados y a los extranjeros en las tribus? Se resuelve esta cuestión sabiendo, no si fueron nombrados ciudadanos, sino si lo fueron justa o injustamente. Verdad es que, aun bajo este punto de vista, podría preguntarse si se es ciudadano cuando se es injustamente, porque la injusticia vicia el derecho en su esencia. Pero puede contestarse que vemos todos los días a hombres que ejercen la autoridad y son llamados magistrados, aunque su poder no sea legal. Así, los mismos inscritos por Clístenes eran realmente ciudadanos, puesto que hemos dicho que basta cierto poder para tener realmente derecho de ciudadanía.

Por lo que respecta a la justicia y a la injusticia, nos referimos a lo que antes hemos dicho. ¿Qué actos son los que podemos considerar como emanados del Estado? Esto es lo que puede ser muchas veces dudoso; se supone por algunos que, cuando la democracia sucede a la oligarquía o a la tiranía, no se deben cumplir los compromisos creados por el tirano, por ser él y no el Estado quien los contrajo. Siguiendo este razonamiento, que se funda sobre el principio de que el gobierno sólo ha sido un hecho de violencia, no se tiene en cuenta la utilidad general. Si la democracia, por su parte, ha contraído compromisos, sus actos lo son

del Estado, tanto como los de los tiranos y los de los oligarcas.

De esta cuestión nace una dificultad que puede decirse es la principal y única: la de conocer en qué casos sostener se debe que el Estado es el mismo, o si no lo es y si ha sido alterado en su esencia. No basta considerar superficialmente la cuestión y atenerse únicamente al suelo y a los individuos; porque puede suceder que el Estado tenga su territorio principal aislado y sus miembros diseminados, residiendo en diversos puntos. Poco difícil de resolver sería esta cuestión considerada de tal suerte; porque las acepciones diversas de la palabra ciudad bastarían a resolverla. Pero es más difícil de reconocer la identidad de la ciudad cuando el mismo lugar está ocupado constantemente por los mismos habitantes. No son, ciertamente, las murallas las que constituirán esta unidad; porque el Peloponeso no sería nunca una misma ciudad, aun cuando estuviese encerrado en un solo recinto. Sociedades políticas y naciones enteras, hemos visto encerradas en inmensas circunvalaciones; testigo es Babilonia, en que el enemigo forzó uno de los puntos y le conquistó tres días antes de que los sitiadores del otro extremo de la ciudad tuviesen de ello la menor noticia. En otra parte trataremos esta cuestión. Un legislador debe conocer cuáles deben ser las justas proporciones del Estado y su extensión y si es político o no encerrar en él pueblos enteros.

Pero si suponemos que el mismo territorio permanece habitado por los mismos individuos, ¿podrá sostenerse que el Estado es idéntico a pesar de la alternativa continua de nacimientos y defunciones a imagen de las fuentes y los ríos, que consideramos siempre los mismos aunque se renueven incesantemente sus aguas? ¿O bien debe afirmarse que el Estado cambia, aunque los hombres queden? El Estado, en efecto, es una asociación; si la organización política de la ciudad cambia, es evidente que el Estado no será el mismo. Los coros, en nuestros espectáculos, pasan alternativamente de lo trágico a lo cómico y decimos que la escena cambia, aunque sean los mismos actores. Así, toda sociedad que adopta otro modo de ser modifica en su

las cosas; pero estarlo acerca de las personas a que esta igualdad se aplica, no es tan fácil. Así, en la oligarquía, los ricos, desiguales y preferidos en lo que toca a las riquezas, quieren serlo en todo; y en la democracia, iguales todos los individuos por la libertad, pretenden llevar esta igualdad hasta el último límite. Pero como el verdadero fundamento del Estado y del derecho es la virtud, es claro que no merece este nombre la asociación en que para nada se tiene en cuenta.

De otro modo, la asociación política sería como una alianza militar de pueblos extraños que se distinguieran apenas por la unidad de lugar, y la ley sería una simple garantía de los derechos individuales, sin poder alguno sobre la moralidad y la justicia personal de los ciudadanos, como ha dicho Licofrón, el sofista. Supongamos que pudiesen acortarse las distancias hasta hacer que las murallas de corinto y las de Megara se uniesen; no se habría conseguido hacer de estas dos ciudades una sola, aun suponiendo que todos sus habitantes contrajesen entre sí matrimonios, con ser estos lazos los más fuertes de la unidad política. Supongamos aún que habitantes aislados, pero separados a corta distancia para comunicarse fácilmente, celebrasen entre sí tratados acerca de la justicia mutua que debiera observarse en las relaciones del comercio, siendo unos carpinteros, otros zapateros y otros labradores; que, en fin, se aliasen en número de 10.000 para rechazar cualquier peligro exterior: sostengo que no llegarían a formar una ciudad ni un Estado, a pesar de ser los lazos de la asociación bastante estrechos; porque allí donde cada uno no mira como Estado sino su propia casa, allí donde la unión es una simple liga contra la violencia, si se examinan de cerca los elementos de asociación, se verá que no hay verdadera nación ni Estado.

La ciudad no consiste en la comunidad de domicilio, ni en la seguridad personal, ni en las relaciones de comercio. Todo esto, que debe preceder ciertamente al establecimiento de una ciudad, no constituye su organización misma. Reunión de familias y de casas para vivir cómodamente en el seno de la abundancia y de la virtud; tales son

los caracteres de la ciudad. Suponen necesariamente unidad de lugar y unión conyugal y llevan naturalmente consigo el establecimiento de tribus, sacrificios y reuniones fraternales. Sólo la amistad forma estos lazos tan dulces; la amistad, inclinación irresistible que nos lleva a vivir con nuestros semejantes.

Virtud, tal es el fin del Estado, todas las instituciones deben ser medios para llegar a este fin. Ciudad, reunión de familias y de hogares para buscar una vida perfecta en el seno de la abundancia: a esto puede llamarse felicidad y virtud. El fin de la sociedad política no es, pues, solamente vivir con sus semejantes, sino realizar el bien. Por consiguiente, el hombre que es más virtuoso en sociedad tiene más derecho a ser ciudadano que el que es más rico o más libre, pero que les es superior en virtud.

Puede, pues, asegurarse que los partidarios de los dos gobiernos viciosos que hemos examinado alegan con razón algún derecho, pero que no es el verdadero y único.

CAPÍTULO VI

DE LA SOBERANÍA

Saber a quién corresponde la soberanía en el Estado: he aquí un importante problema. Es indudable que no puede pertenecer sino a la muchedumbre, o a los ricos, o a las gentes honradas, o a uno solo superior por sus virtudes, o a un tirano. Pero no es muy fácil decidir a favor de unos u otros la cuestión. Si la muchedumbre tiene la autoridad, sucederá, sin duda, que, estando los pobres en mayoría, se repartirán los bienes de los ricos; pero aunque se diga que el soberano ha decidido aquí lo que ha tenido por conveniente, ¿dejará de ser esto una injusticia? Una vez que todo se haya dividido, puede muy bien suceder que una segunda mayoría haga un nuevo reparto y que el Estado camine así a su disolución. Pero es indudable que la justicia no puede ser dañosa al Estado; una ley que auto-

rice el reparto de bienes no puede, pues, ser justa, por el mismo principio, todo lo que haga el tirano será necesariamente justo; empleará la violencia, porque será más fuerte, como los pobres lo habrán sido contra los ricos.

¿Será preferible que los ricos, en corto número, sean investidos de todos los poderes?

Realmente pueden ser tan usurpadores como la muchedumbre; este orden de cosas no tiene más razón de ser que el primero: ambos son igualmente corrompidos e injustos. ¿Serán los hombres distinguidos por su virtud y su saber los llamados a ejercer el poder supremo? Esto sería envilecer a todas las demás clases de ciudadanos que no podrían llegar a las magistraturas; porque las magistraturas son los honores y los honores serían odioso privilegio si se vinculasen en una clase determinada. ¿Será preferible dar el poder sólo a un hombre distinguido? Esto sería concentrar aún más la oligarquía y aumentar el número de ciudadanos degradados.

Agréguese que es imperdonable falta, substituir a la soberanía de la ley la soberanía de un individuo sujeto siempre a mil pasiones que agitan toda alma humana. Pues bien, se dirá: sea, pues, soberana la ley. Pero esto no destruye todos los inconvenientes. Oligarquía o democracia, siempre existirán los mismos peligros.

Parece, sin embargo, que la multitud debe ser soberana más bien que las clases distinguidas y el mayor número; esta opinión, sin ser evidente, parece acercarse más a la verdad. En efecto, es posible que, aun cuando ningún individuo tenga en la muchedumbre virtud política, la reunión de todos sea, sin embargo, mejor que un corto número de hombres distinguidos. Si no individualmente, al menos en conjunto, así como un banquete común vale más que el que organiza uno solo. Cada individuo, en la muchedumbre, tiene su porción de virtud y prudencia y reunidos todos forman un cuerpo organizado, semejante al de un hombre que tiene sus pies, sus manos, sus sentidos y también su moral, su inteligencia y sus costumbres. He aquí por qué la multitud es el juez más seguro de las obras de música y poesía. Uno percibe una belleza, otro un defecto, y estos

juicios reunidos forman perfectamente el de toda la obra. El hombre distinguido difiere de la muchedumbre como la belleza difiere de la fealdad y como la realidad de un mal cuadro, por el conjunto en un solo cuerpo de los rasgos que están esparcidos en un gran número de hombres; lo que no impide que, si se analizan bien las cosas, se encuentren más bellezas individuales. No afirmaré que suceda en toda muchedumbre y que sea ésta la diferencia constante entre la mayoría y un corto número de hombres distinguidos; antes bien, pudiera decirse, sin temor a equivocarse, que en más de un caso esta diferencia es imposible, porque podría llevarse la comparación hasta los animales. Pero restringiendo esta afirmación a una multitud dada, puede ser perfectamente justa.

Estas reflexiones acerca de la cuestión del soberano preparan la solución de otra que está con ella ligada enteramente; la de saber a qué objetos debe extenderse la soberanía de la masa general de los ciudadanos libres, entendiéndolo por tales a todos los hombres de una fortuna y de un mérito ordinarios. Hay peligro en confiarles las primeras magistraturas, porque la multitud es imprudente y no tiene ideas determinadas y fijas acerca de la justicia. Negarla todas las funciones no es más seguro: un Estado en que tantas gentes son pobres y están privadas de toda distinción pública cuenta en su seno muchos enemigos. Pero puede dejárselos el derecho de deliberar acerca de los negocios públicos y el de juzgar a los magistrados. Tales fueron las intenciones políticas de Solón y las de algunos otros legisladores: dieron al cuerpo general del pueblo derecho de elegir las autoridades constituidas y de censurarlas; pero privaron a los individuos del acceso a las primeras magistraturas. Pensaron estos legisladores que la masa común siente siempre las cosas con bastante inteligencia y que, reunida con hombres distinguidos, sirve al Estado, así como los alimentos poco delicados, unidos a otros más escogidos, forman una cantidad más fuerte y provechosa de vianda. Pero creyeron que el individuo de la clase popular, considerado separadamente, sería incapaz de gobernar bien.

Sin embargo, esta combinación política ha encontrado contradictores que preguntan si, cuando se trata de juzgar el mérito de un tratamiento de medicina, no debe acudir al mismo que sería, en caso necesario, capaz de curar la enfermedad, es decir, al médico; y añaden que este razonamiento puede aplicarse a todas las demás artes. Un médico que da cuenta de sus recetas debe ser juzgado por otros médicos. Ahora bien, la medicina comprende tres partes: operación, prescripción y teoría; división que en todas las partes aparece. Pero en la cuestión presente, el juicio de los magistrados se abandona tanto a los hombres instruidos como a los ignorantes.

La concesión a las masas de la facultad de elegir los magistrados puede atacarse igualmente. Para hacer una buena elección es preciso reunir ciertos conocimientos. Cuando se quiere elegir un geómetra o un piloto, es preciso que los electores sean pilotos o geómetras. Los ignorantes pueden dar su opinión en las ciencias como en las demás cosas de la vida; pero no lo harán tan prudentemente como aquellos que reúnen ciertos conocimientos. Así, se dirá que no debe dejarse a la multitud el derecho de elegir los magistrados y de juzgar si son o no responsables. Pero esta objeción está lejos de ser incontestable, a menos que no se suponga una muchedumbre envilecida. Los individuos aislados juzgarán peor que los sabios; pero todos reunidos juzgarán lo mismo, y quizá mucho mejor. Además, el obrero no es exclusivamente buen juez en su profesión; hay artes que se aprecian perfectamente por sus resultados, sin conocer su teoría. Así, el arquitecto no es el único hombre que puede decidir de la buena o mala construcción de una casa; quizá decidirá mejor que él, el padre de familia que debe habitarla. Un piloto conoce mejor el timón que un carpintero; un parásito es mejor gastrónomo que el cocinero más célebre. Estas observaciones pueden bastar a contestar la primera objeción.

Pero hay otra: se dice que es más inconsecuente pretender que una multitud sin virtud decida los más importantes negocios con preferencia a los buenos ciudadanos. Pero ¿qué derechos habrá más importantes que el de

elección y el de censura? Sin embargo, el pueblo ejerce, como hemos visto, esta prerrogativa en muchos Estados en la asamblea política; asamblea que es una porción de individuos de todas edades que tienen ingreso en ella mediante un censo módico. Por el contrario, los tesoreros, los generales, los primeros magistrados son elegidos necesariamente en las clases más ricas.

Esta dificultad puede resolverse según los principios ya establecidos y quizá es sabio el orden de cosas que se critica.

No es el individuo juez, senador o miembro de la asamblea pública, quien pronuncia soberanamente; es el tribunal, es el Senado, es el pueblo, de que este individuo no es sino una fracción mínima, es su triple atribución de senador, de juez y de miembro de la asamblea general. Se sigue de aquí que es conforme a los principios de la justicia que el pueblo tenga supremacía sobre la clase distinguida. ¿Qué es el pueblo, el tribunal nacional y la asamblea deliberante? Es la muchedumbre. Pero el gran número posee en conjunto más relevantes condiciones que algunos o que uno solo.

Esta cuestión parece resuelta. Volviendo a la primera, esto es, a la de quién debe ser el soberano, diremos que las leyes fundadas en la razón; de modo que el poder de un jefe único, o de un mayor número de magistrados, se limite a suplir la imperfección de la ley, que no puede prever todos los casos particulares. Pero aún no hemos determinado los caracteres por que pueden ser reconocidas las buenas leyes, y la cuestión permanece, pues, en toda su integridad. Solamente observaré que, en general, las leyes están consistentemente en relación con la Constitución del Estado, y que son justas o injustas, buenas o malas, según el sistema de gobierno. Por consiguiente, las buenas leyes deben encontrarse en los gobiernos puros, y las viciosas en los gobiernos corrompidos.

CAPÍTULO VII

CONTINUACIÓN DEL PRECEDENTE

El fin de todas las artes y de todas las ciencias es el bien. El primero de los bienes es, pues, el fin de la primera de las ciencias; esta ciencia es la política, porque el bien en política es la justicia, es decir, la utilidad general. Es opinión común que la justicia es una especie de igualdad, y esta opinión general es conforme a los principios filosóficos que en nuestra moral hemos expuesto. Todos convienen en que es propio de la naturaleza de la justicia que la igualdad se halle entre iguales. Pero ¿en qué consiste la igualdad y la desigualdad? Problema es este importante a todo filósofo político.

En general, toda superioridad da derechos a la desigualdad en razón de su preeminencia. Pero no puede de aquí deducirse que los honores políticos deben ser desigualmente repartidos entre aquellos que aventajan en algo a todos los demás que deben quedar en igualdad equilibrada y perfecta. Pero si este principio fuese verdadero, bastaría la frescura de la tez, la estatura esbelta o cualquiera otra cualidad física para adquirir derecho a alguna prerrogativa política, puesto que estas cualidades no dejan de ser ventajas. Para demostrar lo manifiesto de este error, serán suficientes algunas reflexiones tomadas de las demás ciencias o ejemplos entresacados de las demás artes. Supongamos que se distribuyen flautas a artistas iguales entre sí, en cuanto todos se ocupan del mismo arte; es claro que no se darán los mejores instrumentos a los individuos más nobles, puesto que su nobleza no les hace más diestros ni más hábiles en tocar la flauta; antes bien, se procurará entregar el instrumento más perfecto a aquel que por sus condiciones especiales pueda servirse de él mejor. Si la comparación no pareciese bastante clara, podría contarse de este modo: Supongamos que entre todos estos artistas que tocan la flauta haya uno que aventaje en mucho a todos los demás por su habilidad y por su cono-

cimiento de la música, pero que, por el nacimiento y la belleza, les sea inferior en mayor grado que ellos lo sean respecto de él en cuanto artistas; sostengo que, a pesar de esto, debe obtener el instrumento más perfecto. ¿Por qué? Porque se trata aquí de ejecución musical y no de nobleza y hermosura, que de nada pueden servir al progreso de esa ejecución.

Obsérvese, además, que, admitiendo este falso principio, las más diversas ventajas vendrían a ser objeto de comparación. Así, por aventajar la estatura de un hombre a la de otro se creería que, por regla general, la estatura podría contrapesar la libertad y la fortuna. Si, por ser uno más distinguido por su estatura que otro por su virtud, se coloca en general la estatura sobre la virtud, no habrá sobre la tierra objetos que no puedan colocarse al mismo nivel; porque si toda grandeza es susceptible de exceder a otra y de sobrepujarla, podrán ambas del mismo modo encontrarse en un punto de igualdad absoluta. Tales suposiciones son simplemente quiméricas. Por lo mismo en política no puede prevalecer toda ventaja ni dar derecho a los honores. Si unos hombres son más ligeros que otros en la carrera, ¿qué importa esta diferencia que les separa, cuando se trata del orden político? Vayan a los juegos gimnásticos, y allí el más ágil será recompensado según su mérito. Aquí no deben aparecer en concurrencia necesaria sino los objetos que contribuir pueden a la formación del Estado. Así se concede con justicia una distinción particular a la nobleza, a la libertad, a la fortuna, porque los individuos libres y los ciudadanos que poseen el censo legal son los miembros del Estado y no podría formarse un cuerpo político con una reunión de esclavos y de individuos indigentes. La justicia y el valor guerrero son, además, dos bases igualmente necesarias; aquélla asegura la existencia del Estado; éste, su prosperidad y permanencia. Todos estos elementos, o al menos la mayor parte de ellos, pueden con derecho disputarse el honor de constituir la existencia de la ciudad. Por lo demás, su vida moral se constituye, como hemos dicho, por la sabiduría y la virtud, cualidades eminentes a que

debe atenderse con preferencia y que deben hacer su felicidad.

Pero si hombres iguales bajo un aspecto usurpan la igualdad bajo todos los restantes, o si se atribuyen una superioridad absoluta, aunque su desigualdad no tenga razón de ser sino por una sola prerrogativa, los gobiernos que constituir puedan serán corrompidos en su esencia necesariamente. Hemos dicho antes que, si bien todos los ciudadanos pueden atribuirse ciertos derechos, no pueden atribuirse sin error derechos absolutos. La prerrogativa de los ricos consiste en poseer mayor extensión de territorio, porque el suelo es una ventaja política, y en gozar de mayor crédito en los negocios, y en las transacciones. La de los hombres libres y la de los nobles, que son entre sí afines, estriba en ser más perfecto ciudadano que el individuo del vulgo. En efecto, la nobleza es honrada en todos los pueblos; se presume que las mejores razas producen en ellos individuos de la sangre. La virtud también tiene su preponderancia legítima, porque la justicia es la verdadera virtud social que acompaña necesariamente a todas las demás. Por último, también tiene su prerrogativa la muchedumbre: la de ser, como cuerpo, más poderosa, más rica y mejor que el corto número.

Supongamos ahora que un mismo Estado encierre en su seno hombres buenos, ricos, nobles, en fin, una muchedumbre libre: ¿A quién corresponderá exclusivamente la soberanía? Es inútil considerar la cuestión bajo el aspecto de cada uno de los gobiernos de que hemos hablado. Todos se reducen a dos divisiones, caracterizadas por las naturalezas de los gobernantes: el corto número de ricos y la muchedumbre de hombres libres. Las demás especies son combinaciones intermedias. Supongo, pues, estas dos clases reunidas a un mismo tiempo en la ciudad, y pregunto: ¿cuál tendrá derechos legítimos al mando? Suponiendo que la minoría de gentes honradas sea en extremo débil, no podrá estatuir; y además, ¿se determinará el número en razón del trabajo, de modo que pueda bastar, por débil que sea, a la administración del Estado? O bien, ¿se exigirá que pueda esta minoría formar por sí sola una ciudad completa?

Pero entonces se presenta una objeción, que es igualmente justa, contra los pretendientes al poder político y que parece destruir todos los razonamientos de los que reclaman la autoridad como un hecho de su fortuna, lo mismo que los de los que la reclaman como un derecho de su nacimiento. De adoptar este principio, si se encontrase un hombre que aventajase a todos los demás en nacimiento u opulencia, habría que erigirle soberano de todos los demás hombres libres. Igual razonamiento puede hacerse contra la aristocracia; porque uno solo que tuviera más virtud que la masa de los gobernantes debería también, partiendo de este principio, ser elegido gobierno único. El mismo resultado, en fin, halláramos por lo que respecta a la muchedumbre que pretendiese la autoridad fundada en valer más que el corto número. Porque si ocurriese que uno solo, o algunos, o una minoría cualquiera fuesen mejores que la mayoría, la soberanía se les debería de derecho. De todo esto se puede concluir que todos quieren prevalecer injustamente de su preponderancia para esclavizar a los demás.

Sean cuales quieran las pretensiones de los que reivindicaran la autoridad por su mérito o por su fortuna, la muchedumbre puede oponer a ella razonamientos excelentes; porque es muy posible que sea mejor y más poderosa, si no individualmente, como persona política. Esto prepara la solución de una dificultad que algunos políticos han propuesto: la de si, en el caso supuesto por nosotros, el legislador que quiere establecer leyes perfectamente justas debe tener en cuenta el interés de la muchedumbre o el de los ciudadanos distinguidos. El legislador no debe conocer sino las bases de la imparcial justicia, que debe ser igualmente útil a la masa de los ciudadanos y al Estado mismo. Pero el ciudadano en general es el individuo que puede llegar igualmente a mandar y a obedecer, aunque su condición sea variable, según la Constitución sea mejor o peor en cada Estado. Bajo un buen gobierno, sólo puede llamarse ciudadano aquel que participa y quiere igualmente participar de la autoridad y de la obediencia, viviendo así conforme a la virtud y cumpliendo sus preceptos.

CAPÍTULO VIII

CONTINUACIÓN

Si apareciesen en el Estado uno o muchos hombres superiores a los demás por su virtud, a tal extremo que fuesen demasiado grandes para formar parte de la organización política; si fuese tal su fuerza y su influencia que uno solo o algunos pesasen tanto en la opinión pública como el resto de los ciudadanos, se haría preciso reconocer que no podrían formar parte de la ciudad. Sería grave injuria colocar bajo el nivel de la común igualdad a hombres tan distinguidos por su virtud política que tuviesen más de dioses que de simples mortales. ¿Como podría colocarse bajo el yugo de la ley? De ningún modo: las leyes son hechas para hombres iguales por su virtud y por su nacimiento y tales hombres son a ellas superiores; ellos mismos son su propia ley. Tampoco puede reducirse por la fuerza a la obediencia sin que repliquen lo que los leones de Antistenes replicaron a las liebres que les notificaron el decreto de igualdad. Las Constituciones democráticas en la igualdad basadas han querido precaverse de este exceso de grandeza y han creado el ostracismo. En cuanto encuentran en su seno un ciudadano que se eleva sobre los demás, por su poder, por sus relaciones o por otra influencia cualquiera, le imponen el ostracismo, que le obliga a alejarse de la ciudad por un tiempo más o menos largo. La fábula nos presenta a los Argonautas abandonando a Hércules, temerosos de que su superioridad les fuera fatal, y a Argos negándose a admitirle con los demás viajeros por su peso excesivo. Fácilmente se observa la sinrazón con que se critica la tiranía y el consejo que Periandro dio a Trasíbulo cuando ante su mensajero hizo cortar, por toda respuesta, en un campo todas las espigas que sobresalían de las demás. El emisario dio cuenta de todo lo que había visto, sin entender su significación; pero Trasíbulo comprendió fácilmente que Periandro le aconsejaba deshacerse de los hombres que tuvieran demasiada influencia. Por lo

demás, no son únicamente los tiranos quienes juzgan esta medida útil.

En las oligarquías y demagogías, el ostracismo se emplea con resultados análogos por la humillación de los hombres superiores y su condenación al destierro. Se citan pueblos que han adoptado esta medida contra sociedades y naciones enteras. Tal fue la política de Atenas con Samos, Chio y Lesbos. Apenas su poder se afirmó, cuidó de debilitar a sus súbditos a despecho de todos los tratados. También los reyes persas han rebajado frecuentemente a los medas, a los babilonios y a otros pueblos, impacientes del yugo que les recordaba sus antiguas hegemonías.

Pero no es sólo en los gobiernos corrompidos, sino también en los que tienen por fundamento la justicia, el ostracismo útil. La única diferencia consiste en que en aquéllos sirve al interés particular y en éstos al general. Una comparación hará esto más comprensible: un pintor no dejará seguramente en su cuadro un pie cuyo tamaño no esté en proporción con las demás partes de una figura, aun cuando el pie sea mucho más hermoso que las demás partes del cuerpo; un constructor de un barco no admitirá una proa que no sea proporcionada a la nave que construye, ni un director de orquesta recibirá en su coro una voz tan robusta y sonora que apague la de todos los demás corifeos.

Pueden, pues, aplicar el ostracismo mismo las monarquías que las repúblicas, con tal de que al hacerlo sólo tengan en cuenta el bien público; porque esta medida no es sino una clase de justicia que impide las excesivas preponderancias. Sin embargo, en una sabia legislación se procurará ante todo combinar las leyes constitucionales de modo que hagan innecesario este violento remedio; pero si el legislador no tiene directamente el timón del Estado, puede recurrir a este medio de reforma para regularizar hábilmente las crisis políticas. No es esto, en verdad, lo que hasta hoy se ha hecho en las diversas naciones, y se ha pensado más en el interés particular que en el de la justicia.

Es igualmente justo el ostracismo en los gobiernos corrompidos, en cuanto, sirviendo al interés privado, sirve a

lo que es su único fundamento; pero no lo es en cuanto no se conforma con los principios de la justicia absoluta a que debe ante todo mirarse. Suponiendo un gobierno fundado absolutamente en la virtud, la cuestión es de resolución más difícil. Si se eleva en el Estado un hombre superior a todos, no por sus prerrogativas políticas, como la fortuna y el número de secuaces, sino por la preeminencia de su virtud, ¿será el ostracismo lógico y justo? ¿Deberá ser arrojado este hombre del Estado? Aún podrá pretenderse menos que se le reduzca a la obediencia; esto sería pretender que los hombres se impusieran a los dioses. Parece que lo más sabio será elegirle por jefe y obedecerle voluntariamente mientras dure su vida.

CAPÍTULO IX

DE LA MONARQUÍA Y DE SUS DIVERSAS CLASES

Llegada es la ocasión de hablar de la monarquía, que hemos dicho que era uno de los tres gobiernos puros. ¿Es o no la monarquía un gobierno útil a los Estados? ¿Debe o no ser a los demás preferido? ¿Conviene este gobierno a determinados Estados con preferencia a otros? Tales son las cuestiones que se nos presentan. Pero veamos, ante todo, si hay una o muchas clases de monarquía. Es evidente que esta forma de gobierno puede ser de varias clases y que los poderes monárquicos no son los mismos en todos los Estados. Así, en Lacedemonia está legalmente establecida por la Constitución, pero los reyes no son árbitros de todos los negocios. Deciden soberanamente de sólo dos cosas: los negocios militares fuera del territorio nacional y los religiosos. El monarca, comprendido de esta suerte, no es sino un general inamovible, investido de poderes supremos. No tiene el derecho de vida y muerte, a no ser en un solo caso, exceptuado también entre los antiguos: en las expediciones militares y en el furor de la pelea. Así lo dice Homero: cuando delibera Agamenón, se deja insultar con

paciencia; pero cuando marcha al combate, su poder llega hasta el derecho de vida o muerte, y así exclama: *Quien de las filias lejos sea herido, será echado a los perros y a las aves, porque matarle puedo...* Esta primera especie de monarquía limitada a la prerrogativa de general perpetuo puede ser electiva o hereditaria.

Distinta de ésta es la monarquía establecida en algunos pueblos bárbaros, que se acerca mucho a la tiranía por sus atribuciones. No por eso deja de ser legal y de basarse en el consentimiento de los súbditos, porque unos pueblos se prestan a la servidumbre más que otros. Los bárbaros y los asiáticos no se rebelan tan fácilmente contra el poder absoluto como los griegos y los europeos. Tal gobierno es legítimo, a pesar de sus formas tiránicas, porque se apoya en las costumbres y en las leyes. Por esto la guardia que rodea a estos monarcas es real, es decir, compuesta de nacionales, mientras que la que vela por la seguridad del tirano es tiránica, es decir, formada de extranjeros. La razón de esta diferencia es que la monarquía legítima obtiene la sumisión voluntaria y la tiranía impone la obediencia. El monarca es guardado por sus súbditos; el tirano, contra sus súbditos.

Tras de estas dos clases de monarquía encontramos otra que podemos estudiar en los antiguos pueblos griegos y que se llama *asimnetia*; es, en realidad, una tiranía efectiva, que se distingue de la monarquía de los bárbaros, no en no ser legal, sino en no ser hereditaria. Los asimnetas recibían sus poderes, ya por toda la vida, ya por un tiempo determinado. Así, Mítilene eligió a Pitaco para rechazar de Lesbos a los desterrados que mandaban Antiménides y Alceo el poeta. Este mismo nos dice en uno de sus versos que Pitaco fue elevado a la tiranía y reprocha a sus conciudadanos haber elegido a Pitaco, el enemigo de su país, que no siente el peso de sus males ni el de su vergüenza y que no encuentra bastantes alabanzas para su asesino. Este gobierno era antes lo que es hoy: tiránico, porque es absoluto; monárquico, porque está constituido en virtud de una elección y porque la sumisión es voluntaria.

La monarquía de los tiempos heroicos forma la cuarta

CAPÍTULO XI

DE LOS EDIFICIOS DESTINADOS AL CULTO.— POLICÍA Y ORGANIZACIÓN DE LA CIUDAD PERFECTA

En la República perfecta, los edificios destinados al culto deben brillar por su esplendidez y servir a la vez para los banquetes solemnes de los altos magistrados y para los secretos ritos de Pitia. Debe el templo colocarse en una eminencia que pueda fortificarse y distinguirse de todas partes, delante de la cual debe haber un foro o plaza de la libertad, como se llama en Tesalia. Debe prohibirse en ella su tráfico a los mercaderes y la entrada a los labradores, artesanos y obreros que no sean llamados por los magistrados. En ella deben celebrar los ancianos sus ejercicios gimnásticos, que la harán agradable y que deben separarse de la de los jóvenes. Algunos magistrados deberán asistir a todos los ejercicios, para que su presencia inspire el pudor y el respeto. Lejos de esta plaza debe colocarse el mercado, con cómodo acceso por tierra y por mar.

Los pontífices deberán comer cerca de los edificios consagrados; los magistrados que han de pronunciar acerca de los contratos, de las acciones criminales y civiles, los inspectores y los ediles, deben comer cerca de la plaza pública y del mercado, que no debe embarazar la plaza de que hemos hablado primeramente.

Todo esto debe observarse asimismo en los cantones rurales, cuyos magistrados deberán velar por las comidas comunes. Los dioses y los héroes tendrán también sus altares en las campiñas. Bastan estos detalles para dar una idea de lo que debe hacerse en todos los casos particulares que la necesidad puede presentar.

Fácil es su pensamiento, aunque difícil su ejecución. No diremos, pues, más acerca de este asunto.

CAPÍTULO XII

CUALIDADES QUE DEBE REUNIR EL CIUDADANO PERFECTO.—LA NATURALEZA, LA COSTUMBRE Y LA RAZÓN COMO CONDICIONES DE VIRTUD.—LA EDUCACIÓN ES QUIEN FORMA LOS CIUDADANOS

El examen de la constitución en sí misma debe ser lo que ahora nos ocupe y el de las cualidades que deben poseer los miembros de la ciudad para que el bienestar y el orden del Estado estén asegurados completamente. El bien, en general, se compone de dos elementos: de actos cuyo fin es bueno, y de medios convenientes para llegar a este fin. Aunque con frecuencia no están en armonía, el concurso de ambos es indispensable. Puede el fin ser a veces bueno y los medios no, o bien los medios ser buenos y el fin malo, o bien ambos igualmente viciosos; esto sucede en la medicina, que se equivoca con frecuencia, ya en el diagnóstico de las enfermedades, ya en los medios de curación. En todas las artes, en todas las ciencias, es, pues, necesario que el fin y los medios sean buenos de igual modo. Aplicable es esto al orden social: la virtud y el bien es el fin que persiguen todos los hombres; pero unos tienen medios para llegar a este fin y otros están de ellos privados por la naturaleza o por la suerte. La virtud no se obtiene sino con ciertas condiciones, fáciles de reunir para unos, más difíciles para otros, y aun es posible, con todas ellas, desviarse del recto camino. Una vez que nuestras indagaciones tienen la mejor Constitución por objeto como fuente de la administración perfecta del Estado, que ha de asegurar a todos los ciudadanos el mayor bienestar posible, veamos en qué consiste este bienestar. Tenemos la pretensión de creer que la Moral, en que hemos tratado este punto, no ha resultado inútil. Hemos dicho en ella que el bien consiste en la práctica de la virtud absoluta; entendiéndose por tal la que tiene por fin lo bello y lo honesto y por virtud relativa la que se refiere a las cosas necesarias.

Así, la acción que tiene por objeto el castigo del culpable es justa, porque se refiere a la virtud, pero es buena, porque es necesaria; por más que sería aún mejor que no lo fuese. Los actos que, por el contrario, no tienen otro objeto que la

gloria y la perfección moral, son absolutamente buenos. De todos estos actos, los primeros evitan solamente el mal; los segundos producen directamente el bien. Se objetará que, según esto, no debe llamarse virtuoso el hombre que soporta con virtuosa paciencia la miseria y las enfermedades; pero el bien es contrario a estos males. Recuérdese que en la Moral hemos definido al hombre virtuoso: aquel que, por su virtud, no toma por bienes sino los bienes absolutos; sin que hayamos necesitado decir que debe hacer buen uso de estos bienes. Desgraciadamente, los hombres han aplicado falsamente este principio. Y porque los bienes exteriores son una parte de la felicidad, la hacen consistir únicamente en ellos. A tanto equivaldría atribuir a la lira las armónicas combinaciones que de ella arranca el genio del músico.

Podemos concluir evidentemente de todo esto que el legislador debe encontrar en su mano, para constituir una ciudad, ciertos bienes, pero que hay otros cuya creación depende de su sabiduría. Por esto debe limitarse a desear los bienes que proporciona el acaso, sin olvidar, respecto de los otros, que no es la fortuna quien los crea, sino la voluntad inteligente humana. En tanto que todos los ciudadanos no sean virtuosos no lo será el Estado, porque todos deben de tomar parte en la gestión de los negocios públicos.

Pero ¿de qué modo se hará a los hombres virtuosos? Preferible a todo sería inspirar a todos la virtud a un mismo tiempo; pero la virtud general no es sino la suma de las virtudes particulares. La naturaleza, la razón y la costumbre son los tres medios que tienen los hombres de adquirir la virtud. Ante todo, es preciso nacer hombre y estar dotado de medios físicos e intelectuales propios a la virtud; después, como los dones de la naturaleza no bastan, es preciso que las cualidades naturales se modifiquen por las costumbres, que pueden perfeccionarlas o degradarlas.

Pero todos los animales están sometidos al imperio de la naturaleza; algunos tienen además costumbres propias; mas sólo en el hombre resplandece la razón. Este medio debe concurrir con los demás para la adquisición de la virtud, y

luchar, si para ello es preciso, contra las costumbres y la naturaleza.

Después de haber determinado las condiciones que deben en los ciudadanos encontrarse para que la obra del legislador no sea estéril, pasamos a hablar de la educación, anticipando que, para hacer buenos a los hombres, no bastan las leyes, sino que es preciso además el ejemplo.

del dios protector de la ciudad, son llamados arcontas, pritanos o reyes.

En resumen: las magistraturas necesarias comprenden la religión, la guerra, los impuestos, los gastos públicos, el comercio, la ciudad, los puertos y los campos; y además, los juicios, las transacciones y contratos, los cumplimientos de sentencias, la custodia de las cárceles, el examen de las cuentas de los magistrados y las deliberaciones sobre asuntos de interés público.

Principalmente en las ciudades más pacíficas, en que no es un obstáculo el buen orden la general opulencia, se establecen censores o inspectores de las costumbres, encargados de velar por las mujeres y los niños, y a veces de inspeccionar los juegos gímnicos y las fiestas báquicas. Algunas de estas magistraturas no son conformes al espíritu de la democracia, como la censura de las mujeres y la de los niños; porque en la imposibilidad de tener esclavos, los pobres asocian a sus trabajos a toda su familia. Tres son, pues, las magistraturas supremas que designa el sufragio en las repúblicas: la de los guardianes de las leyes, la de los comisarios y la de los senadores, propias respectivamente de la aristocracia, de la oligarquía y de la democracia.

Esto es cuanto tenemos que decir acerca de la organización de las diferentes magistraturas.

LIBRO OCTAVO

TRATADO DE LAS REVOLUCIONES

CAPÍTULO PRIMERO

FALSA APLICACIÓN DEL PRINCIPIO DE IGUALDAD COMO PRIMERA CAUSA DE LAS REVOLUCIONES

Estudiadas suficientemente las anteriores cuestiones, creemos oportuno examinar el número y naturaleza de las causas que originan las revoluciones en los Estados, sus caracteres según las diversas constituciones y las relaciones que existen entre los principios que destruyen y los que establecen. Trataremos, además, de los medios de conservación de las repúblicas, según su diversa organización.

La causa primera de todas las revoluciones consiste en que todos los sistemas políticos reconocen a los ciudadanos una igualdad proporcional de derechos; pero ya hemos dicho que todos se engañan en la aplicación de este principio. Los hombres, iguales bajo cierto aspecto, han querido serlo bajo todos. Iguales en la libertad, han querido la igualdad absoluta, y han dado vida a la demagogia. Otras veces, ciertos hombres que gozaban de algunas prerrogativas, desiguales a los demás por las riquezas, han querido la desigualdad sin límites y han dado vida a la oligarquía. Los primeros han querido que el poder político se repartiese igualmente con todas sus atribuciones; los segundos han pensado únicamente en atesorar privilegios y en aumentar la desigualdad. Así, estos sistemas, justos en el fondo, son falsos en la práctica. Los partidarios de ambos han buscado en la revolución lo que no alcanzaban y creían

merecer. Si hay hombres que tienen el derecho de insurrección, son ciertamente los ciudadanos virtuosos que tienen derecho incontestable también a la desigualdad; pero la virtud jamás conspira. Otros hombres, en cambio, orgullosos de las riquezas y de la supuesta nobleza que heredan de sus antecesores, reclaman también la desigualdad.

Esta es la fuente general de todas las revoluciones, que unas veces tienden a cambiar el sistema de gobierno, esto es, a substituir el régimen oligárquico a la democracia, o la democracia a la oligarquía, o la república y la aristocracia a otra forma cualquiera, o recíprocamente; otras veces procuran sólo substituir unos hombres a otros conservando la Constitución. Las perturbaciones de este género son muy frecuentes en los Estados oligárquicos y monárquicos. A veces la revolución procura sólo ampliar o restringir un principio, ya sea democrático u oligárquico. Otras, en fin, procura sólo alterar una magistratura: ejemplo es Lacedemonia, en que Lisandro intentó abolir la monarquía, y Pausanias, la magistratura de los éforos; ejemplo es Epídamus, en que el Senado reemplazó a las reuniones de jefes de tribus. Hoy mismo basta allí un decreto de un simple magistrado para que todos los miembros del gobierno se reúnan en asamblea y en esta Constitución, el arconte único es un resto de oligarquía. La desigualdad es siempre la causa de las revoluciones, cuando nada hay que la compense. Entre iguales, la monarquía es una desigualdad insupportable, que procura destruir la insurrección. La igualdad es cuantitativa o cualitativa. La primera se busca por su extensión, la segunda por su proporcionalidad. Así, tres es mayor que dos, como dos mayor que uno; pero, proporcionalmente, uno es a dos como dos es a cuatro. Puede convenirse en la esencia misma del derecho y no en la proporción en que debe disfrutarse. Los hombres, ya lo he dicho, iguales en un respecto, se creen iguales absolutamente; otros, desiguales bajo un punto de vista, quieren ser desiguales en todo.

Por esto casi todos los gobiernos son oligárquicos o democráticos. La nobleza y la virtud son la prerrogativa del

corto número; la libertad, de la muchedumbre. En todo Estado pueden contarse cien hombres distinguidos, doquiera los pobres forman inmensa mayoría. Peligroso es pretender constituir la igualdad real o proporcional con todas sus consecuencias; los hechos lo demuestran. Con estas bases jamás un gobierno será duradero, porque un vicio de organización no puede dar sino funestos resultados. Un legislador prudente combinará la igualdad en vista del número y del mérito. Sin embargo, la democracia es más estable que la oligarquía, en que la insurrección puede tener dos causas: la discordia entre los gobernantes y la ambición del pueblo; en la democracia sólo hay que temer la minoría oligárquica. Ninguna revolución se ha hecho por el pueblo contra sí mismo. La verdadera república, en que domina la clase media, es el gobierno más estable y el que se aproxima más al popular.

CAPÍTULO II

PRINCIPALES CAUSAS DE LAS DISCORDIAS POLITICAS

¿Cuáles son las principales causas de las discordias políticas? Puede afirmarse que son tres: la disposición moral de los revolucionarios, el fin que se proponen y las causas particulares de discordia. Ya hemos dicho que lo que dispone en general a los hombres a la revolución es la igualdad o desigualdad absoluta a que se juzgan acreedores. Unos creen merecer tanto como los demás, y otros más que sus conciudadanos. Estas pretensiones, unas veces son racionales y otras injustas: así, sólo el igual o desigual en mérito puede pretender serlo en derechos. Tal es el principio general de la disposición moral de los ciudadanos a la revolución. El fin que con ella pretenden conseguir es alcanzar la fortuna y los honores, o huir de la obscuridad y la miseria. A veces se toma parte en una revolución por no pagar una simple multa.

Las causas particulares de trastorno son ordinariamente siete, aunque pueden contarse más. Hemos citado dos, que

CAPÍTULO X

CRÍTICA DE LA TEORÍA DE PLATÓN SOBRE LAS REVOLUCIONES

Trata Sócrates, en la *República*, de las revoluciones; pero no ha profundizado este asunto y no asigna causa alguna particular de revolución a su primer gobierno, que es su república perfecta. En opinión de Platón, las revoluciones proceden de que nada en la tierra puede subsistir eternamente, y de que todo debe cambiar al cabo de cierto tiempo. Dice que acaecen cuando el número elemental epitemario, combinado con el número quinario, da dos armonías y se eleva al cubo. Entonces, añade, la naturaleza produce seres malvados radicalmente incorregibles. Esta última parte de su razonamiento quizá no es del todo falsa, porque hay hombres naturalmente incapaces de educarse en la virtud. Pero, ¿por qué esta pretendida causa de revolución ha de existir sólo en la república perfecta y no en todas las cosas naturales? Al asignar una época determinada a las revoluciones supone que las cosas creadas la víspera del día fatal sufrirán la revolución lo mismo que las que existan desde mucho tiempo antes. Puede preguntarse, además, por qué al cambiar la república de Sócrates ha de degenerar en el sistema de Lacedemonia. Por el contrario, es axiomático que las revoluciones sustituyen a un gobierno otro opuesto más ordinariamente que otro análogo. La república de Lacedemonia, dice Platón, degenera en oligarquía, ésta en democracia y esta última en tiranía. Pero es precisamente todo lo contrario. La oligarquía sucede a la democracia antes siempre que la monarquía. Nada dice Sócrates de las revoluciones en la tiranía, de sus causas ni del gobierno que las sucede. Su silencio se explica, porque todo en su sistema debe permanecer oscuro, puesto que en él la tiranía debe volver a ser la primera república perfecta, por él imaginada, único medio de obtener su círculo famoso. Pero la tiranía sucede a veces a la tiranía; así, el tirano de Mirón reemplazó a Clístenes en Sicyona. A veces es reemplazada por la oligarquía, como en Calcis, después de la caída de Antileón. No pocas

sobreviene la demagogia, como en Siracusa, después de la expulsión de la familia de Gelón. En fin, tras la tiranía viene a veces la aristocracia, como en Cartago y en Lacedemonia en tiempo de Carilaso. La oligarquía, por su parte, se convierte en tiranía, y esto es lo que ha sucedido antiguamente en Sicilia. Pancio en Leontium, Cleandro en Geles, Anaxilao en Rheges, se elevaron sobre las ruinas de la oligarquía. Podrían citarse otros muchos ejemplos. Es, además, un error hacer nacer la oligarquía de la avaricia mercantil de los jefes del Estado, y no de la falsa creencia que profesan los poderosos de que la igualdad política no es justa entre los que poseen y los que no poseen. Pero hay muchas oligarquías en que las leyes prohíben a los ricos toda especulación, y, en cambio, en Cartago, que es un Estado democrático, los magistrados se dedican al comercio, sin que la revolución haya surgido. Se engaña, además, Platón cuando afirma que un gobierno oligárquico se divide en dos Estados: el de los pobres y el de los ricos, porque esta división aparece lo mismo en la oligarquía que en la república espartana o en cualquier otro gobierno en que la fortuna y la virtud no son iguales en todos los hombres. No es preciso, además, que los hombres se hagan más pobres que antes para que estalle una revolución si los ricos se hacen más poderosos que el pueblo, descuidando unos y cultivando otros sus bienes. Sócrates olvida todas las diversas causas que acarrearán las revoluciones para fijarse en una sola, atribuyendo exclusivamente la pobreza a la mala conducta y a las deudas, como si naciesen en la opulencia todos o casi todos los hombres. Este es un grave error. Lo que es cierto es que hay peligro de revolución cuando los grandes disipan su fortuna, como cuando la disipan los ciudadanos de cualquier otra clase. Además, estas revoluciones lo mismo pueden engendrar la demagogia que otro sistema corrompido. La exclusión de los honores, las injurias, los insultos, pueden trastornar la organización política, sin que haya, como dice Sócrates, exceso de libertad. Por último, es evidente que hay muchas clases de democracias y de oligarquías; Platón lo ha olvidado al tratar de las revoluciones.