

PRÓLOGO PEDRO LÓPEZ BARJA DE QUIROGA
TRADUCCIÓN JUAN JOSÉ MORALEJO ÁLVAREZ



ARISTÓTELES
POLÍTICA

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FUNDACIÓN BBVA

POLÍTICA

CLÁSICOS DO
PENSAMENTO UNIVERSAL

NÚM. 3

Comité Científico

CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ

Facultade de Filosofía

LUIS CONCHEIRO CARRO

Facultade de Medicina

RAMÓN MÁIZ SUÁREZ

Facultade de Ciencias Políticas

ANTÓN SANTAMARINA FERNÁNDEZ

Facultade de Filoloxía

JOSÉ SORDO RODRÍGUEZ

Facultade de Farmacia

PRÓLOGO PEDRO LÓPEZ BARJA DE QUIROGA
TRADUCCIÓN JUAN JOSÉ MORALEJO ÁLVAREZ

ARISTÓTELES POLÍTICA

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FUNDACIÓN BBVA



Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>

Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

This work is licensed under a Creative Commons BY NC ND 4.0 international license. Any form of reproduction, distribution, public communication or transformation of this work not included under the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 license can only be carried out with the express authorization of the proprietors, save where otherwise provided by the law. You can access the full text of the license at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

© DA PRESENTE EDICIÓN
Universidade de Santiago de Compostela, 2003
Fundación BBVA, 2003

DISEÑO DA COLECCIÓN
Barro, Salgado, Santana [Grupo Revisión Deseño]

MAQUETACIÓN
Imprenta Universitaria

EDICIÓN TÉCNICA
Servizo de Publicacións e Intercambio Científico
Campus Vida
15782 Santiago de Compostela
usc.es/publicacions

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/pu.2022.33>

ÍNDICE

9	PRÓLOGO por Pedro López Barja de Quiroga
11	1. Aristóteles de Estaxira
20	2. A biblioteca de Aristóteles
23	3. A excelencia. Orde de composición e data da <i>Política</i>
30	4. As formas de dominación: <i>pólis</i> e <i>oikos</i>
37	5. A <i>pólis</i> como comunidade
43	6. Os réximes políticos
51	7. O réxime ideal
55	POLÍTICA Traducción de Juan José Moralejo Álvarez
57	Nota do traductor
61	Libro I
87	Libro II
126	Libro III
166	Libro IV
203	Libro V
247	Libro VI
265	Libro VII
305	Libro VIII

PRÓLOGO

PEDRO LÓPEZ BARJA DE QUIROGA

Sobre as paredes do templo de Apolo Delfinio, en Drero (Creta), gravouse, a mediados do século VII a.C., a lei máis antiga das que coñecemos en Grecia. Comeza declarando solemnemente: “a cidade decidiu”: despois vén a norma pola que se prohíbe, a quen exercese a máxima maxistratura, volver a desempeñala antes de pasados dez anos¹. Contrariamente a esta lei de Drero, a tradición xudeocristiá preséntanos a imaxe de Moisés cando descendera do monte Sinaí coas táboas da lei na man: fronte á lei dada por Deus, que non pode discutirse nin cuestionarse, a lei da *pólis*, humana, imperfecta, modificable. Para que poida darse unha reflexión libre sobre a xustiza, é condición necesaria que non se faga proceder de Deus, pois soamente así cabe preguntarse qué é a xustiza e cómo poderemos facela realidade na sociedade na que vivamos. Esta noción de lei como aquilo que a cidade decide tiña raíces moi fondas na Grecia antiga e particularmente na democrática Atenas. Sufriu moitos ataques, pero ningún tan influente como o que desencadeou Sócrates, quen estableceu unha analoxía con técnicas como a medicina ou a carpintería co fin de desacreditala. Segundo Sócrates e, máis tarde, tamén segundo Platón, a política é semellante a unha técnica: ó igual que non escoitamos a calquera, senón soamente ós pilotos, cando discutimos sobre cuestións de navegación, tampouco en política non obedeceremos á opinión da maioría senón só á dos expertos, é dicir, os filósofos, os únicos que saben qué é a xustiza. A asemblea dos

¹ J.M. Cortés Copete, ed. *Epigrafía griega*, Madrid, 1999, p.197-199. H. van Effenterre e F. Ruzé, *Nomima. Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec*, vol. I, Roma, 1994 (BEFAR - 188), n° 81 (p.306).

atenienses comportábase dun modo estúpido, porque cando se falaba sobre barcos soamente atendía ó que dixesen pilotos acreditados, pero cando se trataba de leis, daquela calquera ignorante podía dicir o primeiro que se lle viñese ó maxín.

Segundo unha anécdota célebre, Aristóteles dixerá ser amigo de Platón, pero selo aínda máis da verdade, e un dos seus principais méritos consistiu, precisamente, en non ter seguido as ensinanzas do seu mestre en canto a reservar a política ós filósofos. Dous argumentos empregou para refutalas (véxase *Política* III, xi, 1282a12-23 e III,xv, 1286a26-35; véxase *Metafísica* II,i, 993a30-b4). Primeiro, que para xulgarmos un prato de comida, pode interesarnos máis a opinión do comensal que a do cociñeiro ou, se se trata dunha casa, o parecer de quen vive alí tanto ou máis que o do arquitecto. Isto non quere dicir que lle dese o mesmo peso a tódolos puntos de vista, pero alomenos consideraba que pagaba a pena deterse a examinalos para adoptar os mellores de entre eles. Isto converteuse nun trazo metodolóxico característico dos aristotélicos (levado á súa máxima expresión por Teofrasto á fronte do Liceo), os cales comezaban decote as súas obras expoñendo as opinións de autores precedentes sobre a cuestión que querían investigar. Segundo, para Aristóteles ten moita importancia a que podemos chamar teoría da sumatoria: aínda que individualmente considerados, a preparación e os coñecementos das persoas comúns nas cidades non atinxen un grande nivel, entre todas elas poden, deliberando, tomar decisións mellores e máis acertadas que un político experto que actúe só, e a quen, por outro lado, resulta máis doado corromper.

Gracias a esta alegación en favor dunha política na que participasen as persoas comúns e ós seus argumentos en favor da opinión da maioría, Aristóteles, o defensor da escravitude natural, da inferioridade do bárbaro e da posición subordinada e obediente das mulleres, ten as simpatías de moitos modernos, que o prefiren fronte ó “totalitario” e “reaccionario” Platón.

1. Aristóteles de Estaxira

A nosa fonte principal sobre a vida de Aristóteles é a biografía que lle dedicou un autor tardío (de principios do século III d.C.), Dióxenes Laercio, no libro quinto da súa *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, unha mestura de ditos e lendas, uns favorables e outros hostís, xunto con documentos útiles como o testamento que o filósofo deixou trala súa morte. Tamén aportan algúns datos a *Vita Menagiana* (publicada por vez primeira por Gilles Ménage, de onde toma o seu nome), considerada polo xeral como un epítome do *Onomatologon* (perdido) de Hesiquio de Mileto (século VI d.C.) e as chamadas “vidas neoplatónicas”, que son resúmenes da biografía que escribiu un certo Tolomeo, non identificado con seguridade: dous en grego, *Vita Marciana*, e *Vita vulgata*, unha en latín, *Vita latina* (estas tres, escritas no século V), varias versións árabes, das cales a máis importante é a de Ibn abi Usaibia (século XIII), e uns poucos fragmentos dunha versión siria. Segundo a hipótese do mellor coñecedor destes textos², Tolomeo quizais fose un neoplatónico alexandrino do século IV d.C. pertencente á escola de Xámblico ou alomenos próximo a ela.

Como pode verse, os datos dos que dispoñemos proceden de fontes moi tardías, na súa maior parte cinco e seis séculos posteriores ós feitos que describen, maltratadas despois por glosadores, tradutores e epitomistas. A primeira biografía, que saibamos, foi a que escribiu Hermipo, cara a finais do século III a.C., da que nos chegaron citas espalladas a través de varios autores (nos que se inclúe Dióxenes Laercio: en adiante D.L.). Hai, xa que logo, problemas dabondo, porque entre o enleio de anécdotas conservadas, os investigadores escollen as que lles parecen auténticas, xulgando soamente a partir da súa verosimilitude, posto que non poden facer outra cousa. Por sorte, alo-

² I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Goteborg, 1957, p.210.

menos, gracias ó detallado esquema cronolóxico de Apolodoro nas súas *Crónicas* (Jacoby, *FGrHist* 244 F 38a), recollido por D.L. 5,9-10, podemos datar con precisión as diversas etapas da vida de Aristóteles: nacemento (384/3); estancia na Academia (367/6 - 347/6); estancia en Asos (348/7 - 345/4); en Mitilene (345/4 - 343/2); en Macedonia (343/2 - 335/4); en Atenas (335/4 - 323) e, finalmente, viaxe a Áulide, en Eubea (323), onde morreu (322 a.C.). Cómpre facermos notar que o mármore de Paros (Jacoby, *FGrHist.* 239 B 11) sitúa o pasamento en 321/320 e con só cincuenta anos de idade (no canto dos sesenta e dous que lle atribúe Apolodoro), de onde se deduce que Aristóteles tería sido discípulo de Platón soamente sete anos e non vinte. Malia que é unha fonte polo xeral fiable, a maior parte dos autores négalle credibilidade neste punto en concreto.

Aristóteles naceu na pequena *pólis* de Estaxira, (aproximadamente a un quilómetro da moderna Olimpías), colonia de Andros situada na costa nordeste da península calcídica, que fora tributaria de Atenas no século V. O seu pai, Nicómaco, foi médico e amigo de Amintas II, rei de Macedonia. Segundo as vidas neoplatónicas (*Vita Marciana* 3; *Vita latina* 3), morreu cedo e Aristóteles pasou baixo a tutela de Próxeno de Atarneo (na Tróade). Por motivos descoñecidos, cando tiña dezasete anos, decidiu trasladarse a Atenas e incorporarse á Academia platónica (367), da que Platón estaba ausente, posto que permaneceu en Sicilia entre 367 e 365. Aristóteles formou parte da Academia durante vinte anos. Foi un período decisivo da súa vida, acerca do cal non sabemos nada, agás algunhas anécdotas, máis ou menos verosímiles, que indican que Aristóteles practicaba a lectura en solitario, afastándose do ensino esencialmente oral que se impartía na Academia.

Daquela, a hexemonía da que gozara Tebas comezaba a declinar, coa morte dous seus dous principais dirixentes, Pelópidas (en 364) e, sobre todo, Epaminondas, pitagórico pola súa formación, morto na batalla de Mantinea en 362. Abriuse

entón un período confuso na historia de Grecia, mentres se ía consolidando o poder de Macedonia, baixo Filipo II (359-336).

Algunhas fontes suxiren que Aristóteles se desamigara de Platón aínda en vida deste (así D.L.5,2), pero o esquema cronolóxico que citamos antes implica que permanecera na Academia ata a morte do seu fundador, en 348/7. Segundo a reconstrucción de Düring³, a caída de Olinto provocou un enérxico sentimento anti-macedonio en Atenas, o cal dera un forte pulo á influencia política de Demóstenes. Uns meses antes de que Platón finase, Aristóteles considerou prudente abandonar a cidade e trasladarse a Atarneo, en Asia Menor fronte a Lesbos, de onde era, como xa dixemos, o seu pai adoptivo, Próxeno. En Atarneo gobernaba daquela Hermias como tirano, un home de escuras orixes (eunuco, a dicir de Teopompo), que permitiu a Aristóteles e tamén a algúns amigos que viaxaban con el (entre eles estaba, se acreditamos en Estrabón 13, 1, 57, Xenócrates, quen sucederá a Espeusipo á fronte da Academia), residir na pequena cidade de Asos. En Atarneo xuntárase con outros discípulos de Platón, Erasto e Corisco, establecidos aló dende había anos e ós que aquel tería escrito (se é auténtica) a *Carta VI*. Aristóteles mantivo unha estreita amizade con Hermias, definido por Demóstenes como “axente e cómplice de Filipo” (Dem. 10,32), que acabou sendo executado polos persas, pola súa complicidade con Macedonia, en data imprecisa, entre 345 e 340 (Diodoro 16,52,4-6.). O estaxirita escribiu un fervente epigrama para a súa estatua en Delfos (D.L. 5,6) e un himno no seu honor (que recollen tanto Ateneo 15,696a como D.L. 5,7-8). Ademais, casou coa filla ou a sobriña de Hermias, chamada Pitia, probablemente a nai dos dous fillos de Aristóteles que coñecemos: unha filla, de nome así mesmo Pitia, e un fillo, Nicómaco, ó que algúns (Cicerón, *Do supremo ben e do supremo mal* 5,12 e D.L. 8,88) atribuían os libros aristotélicos sobre

³ Düring, *op. cit.*, p.276.

ética que levan o seu nome (*Ética nicomáquea*). Da autoría aristotélica non podemos dubidar, sen embargo, e, no tocante ó título, descartado que poida tratarse dunha dedicatoria (“ética a Nicómaco”), posto que non era costume facelas, a explicación máis doada é a de Düring⁴: Nicómaco morreu aínda novo e a ética foi editada trala morte de Aristóteles, por Teofrasto, cun título que lembraba ó fillo finado.

Despois dunha curta estancia en Mitilene, en Lesbos, Filipo chamouno para que fose o titor do seu fillo, o futuro Alexandro Magno, que tiña daquela só trece anos (Plutarco, *Vida de Alexandro Magno*, 7-8). Probablemente pesou nesa decisión a antiga amizade de Nicómaco, o pai de Aristóteles, con Amintas II. Non sabemos en qué consistiron as súas ensinanzas, pero cabe imaxinar que percorreron polos vieiros habituais, isto é, a explicación e memorización dos poetas, en particular, de Homero. Plutarco (*Vida de Alexandro* 8) e as vidas neoplatónicas (*VM* 4 e *VL* 4) din que o filósofo preparou para o seu discípulo unha edición corrixida da *Ilíada*, que Alexandro levaba a todas partes consigo. Por outra banda, podemos supoñer que, estando destinado Alexandro a gobernar Macedonia, Aristóteles mantivera con el conversacións sobre política e, en particular, sobre a realeza. Algúns anos antes, no 348, Filipo destruíra Olinto, como xa dixemos, e outras cidades da Calcídica, entre elas, seguramente, Estaxira. Aristóteles pediulle que a reconstruíse, ó que Filipo accedeu, e acto seguido, o filósofo redactou un código de leis para a súa cidade natal (D.L. 5,4: algo semellante atopamos na *Vita Marciana* 17 e *Vita Latina* 17). Pausanias (6,4,8) refírese á existencia en Estaxira dunha estatua en honor do filósofo posta por Filipo ou ben por Alexandro. A presión de Filipo sobre Tracia ameazaba moi seriamente os intereses de Atenas, presente nesa zona dende finais do século VI, polo que esta reuniu arredor dela unha alianza anti-mace-

⁴ Düring, *op. cit.* p.266.

donia na que participaron Eubea, Acaia, Corinto e Mégara, entre outras, á que había de unirse despois Tebas. A partir do 340, co estoupido da guerra, Alexandro abandonou os estudos con Aristóteles e acompañou ó seu pai nas expedicións militares, que remataron coa vitoria macedonia en Queronea, en Beocia (338), que rubricou a submisión definitiva de Grecia.

Para nós é do maior interese coñecer algo das opinións do estaxirita sobre estes acontecementos, sen dúbida decisivos na historia de Grecia, polos que a *pólis* independente dos séculos anteriores perde papel protagonista en beneficio dos gobernos monárquicos, pero, por desgracia, non hai nas obras conservadas a penas nada que nos sirva de axuda, porque nas frases da súa *Política* que dedica á monarquía case nunca se refire á macedonia, unha omisión quizais significativa en si mesma. Hai dous indicios que nos fan pensar que Aristóteles colaborou con Filipo. Na versión árabe de Usaibia (17-18) faise referencia a un decreto inscrito en pedra polo que se lle concedía a Aristóteles a *proxenia* polos beneficios que del recibira a cidade, especialmente intercedendo no seu favor diante do rei Filipo. Podería ser unha invención da fonte da que parte Usaibia, pero non é probable. En segundo lugar, segundo as “vidas neoplatónicas” (*Vita Marciana* 4 e *Vita Latina* 40), Aristóteles escribiu para o rei de Macedonia uns *dikaiómata hellenídon póleon* (que han ser os mesmos que os *dikaiómata* a secas que aparecen no catálogo de D.L. 5,26): estas *reivindicacións de cidades gregas* pretendían, segundo a interpretación máis verosímil, fixar os litixios territoriais que había entre elas para resolvelos no seo da liga panhelénica de Corinto, o instrumento deseñado por Filipo para gobernar Grecia.

Os dous indicios mencionados, aínda que febles, permiten concluír que houbo boas relacións entre o filósofo e Filipo, boas relacións que, sen embargo, o primeiro non mantivo, segundo algúns historiadores, co seu antigo discípulo. Certas noticias tardías atribuíronlle mesmo algunha responsabilidade no

suposto envelenamento de Alexandro, razón pola cal, cinco séculos máis tarde, o emperador Caracala, levado da súa admiración polo conquistador macedonio e polo seu desexo de imitalo, ordenou expulsar ós peripatéticos de Alexandría e queimar os seus libros (Dion Casio 77.7). Os argumentos que se empregan para concluír que houbo un certo distanciamento entre ámbolos dous son indirectos, o máis importante deles é o incidente de Calístenes de Olinto, sobriño ou ben primo de Aristóteles, quen acompañou ó macedonio na súa expedición a Asia e relatou as súas fazañas para que as coñecesen os gregos. Calístenes colaborara previamente con Aristóteles: é posible que estivera con el en Assos (alomenos sabemos que escribiu unha obra sobre Hermias) e entre ambos redactaron un catálogo de vencedores dos xogos píticos, cumprindo así o encargo que lles fixeran os anfictiones de Delfos, segundo a inscrición conmemorativa que conservamos, do a.334/332 a.C⁵. Calístenes rexeitou, ó igual que outros gregos, as formas de despotismo oriental que adoptara Alexandro Magno, negándose a renderlle *proskynesis*, é dicir, axeonllarse diante del e bicar as dobras da súa túnica. Manifestou o seu desagrado, ó parecer, con particular insolencia, e despois viuse envolto no asunto dos paxes, unha conxura para atentar contra a vida de Alexandro. Descuberto, foi executado no ano 327 (véxase Plutarco, *Vida de Alexandro Magno*, 52-55 e Arriano, 4,10-14). A tradición filosófica posterior non perdoou este crime, tan horrendo que nada puido redimilo, por moi grandes que foran os éxitos e a gloria militar do rei macedonio (Séneca, *Cuestións naturais*, 6,23). O enfrontamento entre Calístenes e Alexandro deu pé a moitos para pensar que tampouco Aristóteles non aprobaba os excesos deste último. Como proba, adúcese unha suposta carta de Aristóteles a Alexandro na cal lle aconsella tratar ós bárbaros

⁵ W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Hildesheim, 1960 (= Leipzig, 1915), nº 275.

como o seu señor (*despotikôs*) e ós gregos como o seu xefe (*hegemonikôs*). Hai razóns para pensar que esta carta, citada por Plutarco (*Sobre a fortuna de Alexandro* 329 b), a diferenza de boa parte da correspondencia atribuída a Aristóteles, é auténtica no substancial. A primeira desas razóns é o reproche de Eratóstenes (en Estrabón, I,4,9) dirixido contra quen animaban a Alexandro a tratar ós bárbaros como inimigos e ós gregos como amigos, unha frase tan próxima á pasaxe de Plutarco que obriga a pensar que se a carta é unha falsificación, alomenos é considerablemente antiga, posto que Eratóstenes viviu a fins do século IV. A segunda razón é máis complexa. Trátase doutra suposta e extensa carta escrita por Aristóteles a Alexandro. O orixinal grego dela perdeuse e só temos a versión árabe. Se durante moito tempo se tivo por apócrifa, hoxe a maior parte dos estudiosos se inclinan por considerala auténtica: nela Aristóteles rexeita toda forma de absolutismo e calquera tipo de colaboración coa aristocracia persa, a cal debe ser trasladada pola forza a Grecia: a misión de Alexandro debe consistir en resolver os problemas de Grecia, isto é, evitar novas conquistas, constituír unha verdadeira federación e proporciona-los medios materiais para que os gregos poidan dedicarse á filosofía, o cal se fará obrigando ós bárbaros a traballar para eles⁶. Ó meu entender, isto é soamente unha versión máis explícita dunha opinión que, máis disimulada, atopamos tamén na *Política* (VII,vii, 1327b31-33), cando, despois de explicar que o rigor do clima fai ós asiáticos hábiles e astutos, pero servís, engade “a estirpe dos helenos... mantense libre, gobernándose excelentemente e con capacidade para mandar en todos, se acada a unidade política”. A unidade política pode perfectamente ser unha federación e con “mandar en todos” refírese evidentemente ós non helenos, as razas bárbaras; ó cabo, a guerra contra aqueles

⁶ Véxase P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, Nancy, 1978, vol.I, p.54, e S.M. Stern, *Aristotle and the World State*, Oxford, 1968.

homes que, nados para obedecer, se negan a facelo, é xusta por natureza (*Pol.* II,viii, 1256b25-26). A estas referencias que permiten intuírmos algunhas opinións de Aristóteles, engádese un misterioso título, recollido na lista de obras que enumera Díoxenes Laercio (5,21): *Alexandro ou sobre os colonos (ou sobre as colonias)*, sen que nada saibamos do seu contido. Quizais falaba do proxecto de fundar colonias mixtas, nas que participasen gregos e bárbaros, ou mesmo da proposta de trasladar ós dirixentes persas a Grecia, se aceptamos a autenticidade da carta aludida. En calquera caso, un simple título permite toda clase de conxecturas, pero non aporta luz ningunha.

No quinquenio 340-335, non sabemos exactamente qué fixo Aristóteles. Convertido Alexandro en rei, e trala súa partida a Asia Menor, Aristóteles xa no ten nada que facer en Macedonia, de modo que retorna a Atenas e comeza a dar leccións no paseo (*perípatos*) inmediato ó ximnasio de Apolo Liceo, diante da porta de Diocares, no noroeste da cidade, un lugar que frecuentaran, cos mesmos fins, tanto os sofistas como Sócrates (véxase por exemplo Platón *Lysis* 203a-204a). O lugar localízase con exactitude gracias ó achado, en data recente (1997), de restos dos muros e unha inscrición ás Musas detrás da actual praza Syntagma. Segundo a tradición, fundou alí unha escola, á que se engadiu a de Platón (a Academia) e a de Isócrates, se ben esta era moi diferente das outras dúas, posto que ensinaba retórica (cobrando elevadas taxas por isto). É certo que, en tanto que meteco, Aristóteles non podía ter en propiedade bens inmobles en Atenas, pero non hai razóns para negar que establecera unha verdadeira escola en edificios alugados ou cedidos en usufructo. O seu testamento (transcrito por Díoxenes Laercio) nada di, como era de esperar, pois el só podía dispoñer de bens mobles, como escravos ou diñeiro, e así o fixo. Pese a isto, o conxunto da obra aristotélica non é imaxinable sen colaboradores: pensemos, por exemplo, nas 158 constitucións que compilou ou na lista de vencedores dos xogos píticos que preparou coa axuda de

Calístenes. O seu discípulo, Teofrasto, recibiu de Demetrio de Falero (peripatético que gobernou Atenas, co respaldo dunha guarnición macedonia, entre 317 e 307) a *énktesis*, é dicir, o dereito a posuír bens inmobles, o cal favoreceu sen dúbida a definitiva consolidación da escola. O seu testamento si que contén algunhas indicacións neste senso:

o terreo que teño en Estaxira, doullo a Calino; tódolos libros, a Neleo. O xardín e o perípatos e tódalas casas anexas ó xardín, doullos para sempre, entre os amigos mencionados a continuación, a aqueles que queiran compartir o ocio (*scholé*) e filosofar en común naqueles lugares... coa condición de que non os alleen nin os empreguen para fins privados senón que os posúan conxuntamente como un templo (D.L. 5.52-53).

É verosímil que ese *perípatos* (que ha ser o do ximnasio de Apolo Liceo) sexa o motivo polo que os sucesores de Aristóteles recibiron o nome de peripatéticos, aínda que pode dubidarse de que se lle aplicase xa a el mesmo.

No ano 324, Nicanor de Estaxira leu en Olimpia, durante a celebración dos xogos, o decreto de Alexandro Magno polo que este obrigaba a tódalas cidades a aceptaren o retorno dos exiliados políticos e devolverlles a metade das propiedades que se lles incautaran. Ó mesmo tempo, Alexandro fixo saber que reclamaba para si honores divinos. Para os atenienses, o regreso dos exiliados supoñía a fin da súa cleruquía en Samos, posto que debía reintegrarlles as terras ós primitivos propietarios. Se ben dende o primeiro momento rexeitaron o decreto, a irritación acabou provocando unha aberta rebelión anti-macedonia cando chegou a noticia da morte de Alexandro (323). Algunhas fontes (Ateneo 13.696a-697a, quizais tomado de Hermipo) aseguran que Aristóteles fuxiu entón para non ser acusado dun delicto de impiedade por ter escrito un peán en honor de Hermias, himno

tradicionalmente reservado a Apolo. É certo que o paralelo forzado coa morte de Sócrates, condenado por idéntica acusación, fai dubidar dalgúns detalles, como acontece coa afirmación, atribuída a Aristóteles, de que se exiliaba para que os atenienses non pecasen dúas veces contra a filosofía (*Vita Marciana* 41 = *Vita Latina* 43). Sen embargo, o fondo é verosímil, pois a súa estreita relación coa monarquía macedonia facíao sospeitoso a ollos dos rebeldes, malia as súas desavinzas, máis ou menos coñecidas, con Alexandro. Refuxiouse en Calcis, de onde era a súa nai, e alí morreu ó ano seguinte, o 322, dunha afección estomacal, segundo algúns, pero bebendo a cicuta na opinión dalgúns tardíos inventores de lendas socráticas. É unha salientable coincidencia que nese mesmo ano se suicidara (el si) Demóstenes, polo fracaso total da sublevación, esmagada a sangue e lume polo macedonio Antípatro (na chamada guerra lamíaca), e chegara Epicuro a Atenas, quen dedicará moitos esforzos a ennegrecer a fama do estaxirita, unha tarefa que continuarían os seus sucesores. Para os epicúreos, Aristóteles non foi fiel ás súas nobres verbas do *Protréptico*, porque non se mantivera afastado da política, senón que abandonara a pura especulación para ocupar un lugar próximo ós reis e enriquecerse coas súas prebendas e agasallos. As supostas desavinzas con Platón, así como a mala fama de Hermias poden ter a súa orixe nesta inimizade dos epicúreos, firmes defensores da abstención política dos sabios.

2. A biblioteca de Aristóteles

Considérase moitas veces a Aristóteles como un científico experimental *avant la lettre*, que examinaba e estudiaba directamente as especies animais ou os fenómenos meteorolóxicos, pero, en realidade, sen descartarmos que haxa algo de certo nisto, foi sobre todo un rato de biblioteca. Cando insiste en que

o filósofo debe ter en conta “o aparente”, “o visible”, no canto de pasalo por riba e transcendelo para ascender ó mundo das Ideas, Aristóteles refírese tanto ó “que se di” e ó “que está escrito” como ó que podemos percibir directamente. A compilación destes “datos”, que son as opinións dos demais, constituía para el, como vimos, o punto de partida de toda investigación. Por iso, non é de estrañar que a biblioteca de Aristóteles fose moi boa e non en van Ateneo (I,3a) xa a pon entre as mellores. El legouna a Teofrasto e este, segundo o seu testamento, a Neleo. O que aconteceu despois, segundo narra Estrabón (13,1,54), entra de cheo no ámbito do lendario. Neleo alporizouse ó non ser elixido xefe (escolarca) do Peripato e levou consigo as obras do mestre. Os seus herdeiros agacháronas en Escepsis (na Tróade) coidando que os atálidas llelas querían arrebatárlas para a biblioteca que estaban organizando en Pérgamo. Pasado o tempo, e deterioradas pola humidade e a couza, acabaron por venderlles a un célebre bibliófilo, Apelicón de Teos, quen as editou, pero cheas de erros. Despois, cando Sila tomou o Pireo no 84, atopou, na casa de Apelicón (quen xa falecera), estas e máis outros libros, e levou para Roma a biblioteca enteira (Plutarco, *Vida de Sila* 26). Ó arredor do ano 30 a.C., Andrónico de Rodas esforzouse por publicar, corrixidas, as obras de Aristóteles, tendo como punto de partida os manuscritos de Escepsis. Fose cal for o valor destes manuscritos, non hai dúbida de que as obras de Aristóteles, contra o que Estrabón di, non se perderan durante eses anos, pois sabemos que, alomenos algunhas delas, estaban na biblioteca de Alexandría (Ateneo I,3a) e a disposición dos eruditos. De feito, os tres catálogos de obras aristotélicas que temos proceden probablemente de dúas “edicións” distintas: a de Usaibia, da de Andrónico, e os de Dióxenes Laercio e a *Vita Menagiana* (que coinciden entre eles e son claramente distintos do que chegou a nós), dunha lista de obras compilada na biblioteca de Alexandría. Andrónico, fixo unha “edición”, que, no substancial, está na orixe de tódalas copias que chega-

ron a nós, e nela non se limitou só á corrección de erros senón que procedeu a unha verdadeira tarefa de reorganización dos textos dos que dispoñía. Probablemente seguiu un criterio estoíco para agrupar en tres partes as obras do *corpus*, a saber, lóxica, ética e física, se ben para Andrónico, en contra dos estoícos, a lóxica non era tanto unha parte da filosofía canto un instrumento (*órganon*) que permitía filosofar. Así mesmo, agrupou as pasaxes que non entraban nesta clasificación e que trataban da “filosofía primeira” (segundo gustaba de dicir Aristóteles) baixo o nome de *Metafísica*.

Ademais do criterio temático, Andrónico distinguiu rixidamente dúas clases de obras, por un lado, as *exotéricas* e polo outro, as *acroáticas* (de *akróasis*, audición) ou *acroamáticas*⁷, distinción que, sen dúbida, responde a unha práctica do propio Aristóteles, pois este, na súa *Ética Eudemia* (1217b20-22), referíndose ás súas propias obras, distingue entre unhas que son de difusión máis ampla, ás que chama *exotéricas*, e outras destinadas a un pequeno grupo de coñecedores. Cicerón, antes de Andrónico, fíxose eco desta diferenza, separando os libros escritos cunha linguaxe accesible doutros que empregaban outra máis precisa e rigorosa (*Do supremo ben e do supremo mal* 5,4,12). Noutro momento, explicitamente incluíu os diálogos entre as obras *exotéricas* (*Cartas a Ático*, 4,16), e estes foron, sen dúbida, na Antigüidade, os seus libros máis coñecidos e os que lle deron maior sona, especialmente o *Protréptico* (unha exhortación á vida contemplativa, que Cicerón retomou no seu *Hortensio*, e da que o neoplatónico Xámblico conservou amplos extractos), *Eudemo* (sobre a inmortalidade da alma) e *Sobre a filosofía*, dos que só nos chegaron uns poucos fragmentos. Temos outro testemuño que presenta un cadro máis sistemático. Trátase de Aulo Xelio (*Noites Áticas* 20,5 probablemente procedente da introducción de Andrónico). Segundo el, Aristóteles

⁷ Düring, *op. cit.*, p.429.

distinguíaa dúas clases de estudos: por unha parte, a disciplina que denominaba *acroatiké*, impartida no Liceo pola mañá a discípulos escollidos, que versaba sobre a filosofía máis sutil, a referida á natureza e ás discusións dialécticas; e, por outra parte, as leccións exotéricas, que impartía pola tarde, abertas a todos, e que trataban sobre retórica e política.

Se atendemos ó que di Aulo Xelio, os oito libros sobre *Política* terían que incluírse entre as obras *exotéricas*, se ben o habitual é adscribilos ó primeiro grupo. A razón son as numerosas deficiencias que atopamos neles, a escuridade e dificultade da súa linguaxe, as promesas que ás veces fai de tratar logo un determinado aspecto, pero que non cumpre, razóns todas elas para pensarmos que Aristóteles non os revisou pensando nunha edición “pública” e que os escribiu só para uso dos seus discípulos. Son tamén frecuentes as pasaxes nas que non se chega a ningunha conclusión senón que só se debate un determinado argumento ou ben se expón un punto de vista que non necesariamente é do propio Aristóteles, coa dificultade conseguinte para determinar qué opinións podemos atribuírle ó esta-xirita e cáles non.

3. A excelencia. Orde de composición e data da *Política*

Na súa análise dos modos polos que a alma humana chega a estar na posesión da verdade (*E.N.* VI,iii e ss.), Aristóteles menciona, en primeiro lugar, a ciencia (*epístéme*), a cal estudia o que é necesario, o que non pode ser doutra maneira, como que a suma dos ángulos dun triángulo equivale sempre a dous rectos. En segundo lugar, fala da técnica (*téchne*) que trata sobre a produción (*poésis*), e contrapona de maneira tallante á acción (*prâxis*): na produción o fin é outro (por exemplo, unha estatua), pero na acción, o fin está implícito, porque o fin dunha boa acción é ela mesma. En terceiro lugar, detense na prudencia

(*phrónesis*), a cal trata, non sobre o que é necesario, senón sobre o que pode ser doutro modo, e se ocupa das accións (nisto diferénciase da *téchne*) verbo do que é bo ou malo para o home. É unha virtude propia dos políticos, que evidentemente, non xera un coñecemento científico, pois, como quedou dito, as súas afirmacións non son universalmente válidas. Agora ben, “da prudencia relativa á cidade, unha, que diríamos arquitectónica, é legislativa, mentres que a outra, que diríamos referida ó particular, leva o nome común de política” (*E.N.* VI,viii, 1141b24-26). Por iso, os libros aristotélicos sobre política, que se ocupan de leis xerais e non de decisións concretas, apelan á prudencia arquitectónica e non se inclúen dentro da *epistéme*. A prudencia sempre é normativa, pois entende do que se debe ou non se debe facer, e o que prescribe son as boas accións (*práxeis*).

Sócrates, segundo conta Platón (*Gorgias* 455d ss. e 515e-517a), criticaba ós dous políticos que maior gloria deran a Atenas: Temístocles e Pericles. Recoñecía que a dotaran de espléndidas murallas e arsenais, pero -e por iso a súa censura non lle aportaran “excelencia”. Claro que Sócrates recoñecía ignorar qué era esa excelencia que botaba en falta, pero sabía, alomenos, que a tarefa de procurala ó pobo era o principal deber do político. Neste punto, como noutros, é probable que non coincidisen con el moitos dos seus concidadáns, os cales estaban máis preto, por exemplo, da idea de Tucídides de que a grandeza dunha cidade se mide polo número dos seus súbditos e polo seu exército. Isto foi, por outra parte, o fundamento do prestixio de Esparta, pois os seus hoplitas eran considerados invencibles no século V, malia teren perdido boa parte da súa sona tras seren derrotados en Leuctra no 371. Outros, entre os que destacaba o lonxevo Isócrates, sostíñan que o político no é outra cousa que un orador nin os seus coñecementos distintos da arte oratoria, e para ensinala a futuros dirixentes fundou Isócrates a súa propia escola en Atenas. Platón, sen embargo, permaneceu fiel á ensinanza do seu mestre: a política, segundo afirmaba decote, trata

sobre a excelencia, non sobre o poder nin sobre a acumulación de riquezas, nin cómo amplía-las conquistas. O político non é nin un orador nin un xeneral nin moito menos un mercador. Aristóteles estaba de acordo: “o verdadeiro político ocúpase, diante de todo, dela [da excelencia], pois quere facer ós cidadáns bos e sometidos ás leis” (*Ética nicomáquea* 1.13 1102a7-10).

A excelencia, a *areté*: palabra difícil de explicar e imposible de traducir con exactitude (ás veces prefírese “virtude”), sobre a que descansa, dende Sócrates, todo o pensamento político grego. Por dicilo nunhas poucas palabras, a *areté* consiste no pleno desenvolvemento das capacidades humanas, pois posúe *areté* o home que, ó longo da súa vida, acadara a excelencia en tanto que home. A nosa tarefa debe ser entón a de determinar cómo vivir a nosa vida para que sexa excelente, un proxecto ambicioso, pois estamos expostos a innumerables riscos tanto externos como internos –as nosas propias paixóns– contra os cales non temos máis arma que a mera razón. Esta *areté* desesperadamente fráxil, que se vai facendo ó longo da vida, nada ten que ver coa virtude de Kant, que é a que nós herdamos e que está situada no ámbito autónomo da vontade⁸. Para un kantiano, fose cal for a vida de cada quen, nin a sorte nin a desgracia afectarán ó que de verdade importa, que é o ámbito da libre decisión moral. En cambio, para Aristóteles, malia os bens da alma seren os máis importantes, todos son necesarios para ser feliz, incluídos os exteriores, como o liñaxe, a beleza física ou os bos fillos (*E.N.* 1.8. 1099b3-6).

A pregunta urxente é, por tanto, cómo poderemos ser felices, acadar a *eudemonía*. Ser *eudémon* equivale, etimoloxicamente, a “ter bo demo”, ser afortunado ou, noutras palabras, ter boa fada; porque a felicidade, para os gregos, non é un estado psicolóxico, senón unha actividade. A pregunta ¿cómo podo ser

⁸ Sobre todo isto, é esencial, M.C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, 1995 Visor (Cambridge, 1986).

eudémon? vén ser a mesma que estoutra: ¿como debo vivir? Aristóteles dá por suposto, como unha opinión na que todos coincidimos, que os homes desexamos, diante de todo, ser felices, pero discrepamos en canto a qué é a felicidade, que segundo el (coincidindo nisto con Platón) consiste na *areté*. Por iso, sostén que “o ben do home é unha actividade da alma de acordo coa *areté*” (*Ética Nicomáquea* 1, 7 1098a16-17) e que esta excelencia, que debe facerse, poñerse en práctica, consiste nun “vivir ben”, nunha vida feliz.

Coincidindo, unha vez máis, con Platón, Aristóteles dá por suposto, sen maiores explicacións nin argumentos, como se fose unha verdade evidente, que o ben do individuo e o da cidade son o mesmo (*E.N.* 1.2 1094b7-9). Platón partiu da mesma premissa, tamén sen dar razóns, na *República*, para extraer dela consecuencias de moito maior calado, en concreto a equivalencia, que el defende, entre as partes da alma e as da cidade. Aristóteles, máis modestamente, sostiña que o coñecemento que trataba sobre a *eudemonía* do home e da cidade, era un só, un coñecemento ó que chama práctico ou tamén político. Partindo da esixencia do home como “animal cidadán” (sobre a que volveremos máis adiante), está convencido de que só na *pólis* pode acadarse a “vida boa”, a *eudemonía*. En ningún momento quere sequer imaxinar un individuo abstracto, illado do resto dos seus conxéneres, para preguntarse logo qué ética lle sería aplicable. Non hai, pois, hiato nin separación entre os libros nos que trata de política e os seus estudos sobre ética, como explicitamente afirma el mesmo, ó concluír a súa *Ética nicomáquea* (10.9, 1181b), cando anuncia, como continuación do que acaba de expoñer, a súa intención de estudar o relativo ás constitucións para determinar cál é a mellor delas.

Aristóteles, ó igual que Sócrates, comezou preguntándose qué é a excelencia, e cando atopou a resposta a esa pregunta, expúxoala con detalle como paso previo imprescindible para poder falar de política, de *pólis*. A ética e a política, no fondo,

son dúas partes dun mesmo edificio, e Aristóteles utilizou un método moi semellante para abordalas en cada caso, como pode observarse expoñendo en paralelo os materias que trata na *Política* e na *Ética nicomáquea*:

1. *E.N.*: libro I: sobre a felicidade (*eudemonía*), que é o supremo fin do home.

Pol. libro I: a felicidade, o “vivir ben”, é o fin da *pólis*. De acordo con iso, distínguense os diferentes tipos de dominación.

2. *E.N.* libros II-III: natureza da virtude ética (*areté*) e determinación da responsabilidade moral (accións voluntarias e involuntarias).

Pol. libro III. Concepto de cidade e de cidadán e clasificación dos réximes políticos. *Polítes* (cidadán) e *politeía* (réxime político) son o núcleo da política de modo semellante a como *areté* e *proaíresis* (capacidade de escoller) o son da ética.

3. *E.N.* IV-VII: exame das diversas virtudes éticas e intelectuais.

Pol. IV: exame dos distintos réximes políticos; *Pol* V: cál é o máis axeitado para cada circunstancia; razóns que provocan o cambio constitucional; *Pol.* VI: medidas que poden tomarse para alongar a duración dun réxime político.

4. *E.N.* VIII-IX, sobre a amizade, que é o fundamento do réxime ideal

Pol. VII-VIII: sobre o réxime ideal, fundado na amizade. O libro VII establece algúns principios xerais e o VIII céntrase na educación, en particular, na música.

Evidentemente, a correspondencia entre ámbalas dúas obras non é completa. Namentres no libro II da *Política* se estudian con certo detalle as mellores constitucións de cidades gregas (Esparta, Creta, a Atenas de Solón) ou non gregas (Cartago), así como outras propostas teóricas (en particular, as de Platón na *República* e nas *Leis*, pero tamén hai breves alusións a Faleas de Calcedonia e Hipodamo de Mileto), na *Ética nicomáquea* a exposición redúcese a unha crítica breve da idea platónica do

Ben. Así mesmo, o derradeiro libro da *Ética* (o décimo, sobre a natureza do pracer e a felicidade) no ten paralelo na *Política*. A pesar destas e doutras diferencias, a *Ética* é un estudio sobre as distintas clases de virtudes de modo non moi distinto a como a *Política* é un estudio das diferentes constituicións, e en ámbolos dous casos, o fin supremo determínanos a ciencia política, pois “malia seren o mesmo o ben do individuo e o da cidade, é evidente que é moito máis grande e máis perfecto acadar o da cidade” (*E.N.* I,ii 1094b7-9).

Polo dito ata agora, pode verse que non comparto, no substancial, as conclusións do estudio, moi influente, de W. Jaeger, que en síntese se pode resumir en dous postulados⁹:

- a evolución do pensamento aristotélico supuxo un progresivo afastamento do ensino platónico.
- esa evolución é perceptible nos escritos aristotélicos, moitos dos cales non serían outra cousa que un simple agregado de diferentes épocas, aínda non sometido a reelaboración. Jaeger data distintas partes da *Metafísica* en momentos distintos e fai o mesmo coa *ética*, na que distingue tres fases: platonismo (*Protréptico*), platonismo reformado (*Ética eudemia*), aristotelismo (*Ética nicomáquea*). No referente á *Política*, mantén que houbo unha redacción primeira, platónica, que incluíu os libros II, III, VII e VIII, onde predominaban as cuestións abstractas e ideais, mentres que, nunha segunda fase (los libros IV-VI), Aristóteles pasou a estudar os réximes políticos concretos. O cambio fixo necesario engadir o libro I.

Considero que non é lícito desprezar a *Política*, senón que debemos analizala como un todo coherente, no que cabe discernir unha orde lóxica que non é produto da superposición de dis-

⁹ W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1946, F.C.E. (trad. da ed. inglesa de 1934).

tintos “estratos”. Con independencia do feito de que Aristóteles retomase e reutilizase antigos escritos seus, non cabe dúbida de que os foi adaptando, no só ó progreso das súas investigacións, senón ó conxunto das súas ideas nese intre e nesa precisa obra que estaba a escribir. Por estas mesmas razóns, son partidario de manter a orde tradicional na sucesión dos libros, que foi cuestionada en diversas ocasións (principalmente, por Newman), debido ó feito de que a primeira frase do libro VII parece continuar o que se di no derradeiro capítulo, o 18, do libro III. Por iso, algúns editores e tradutores colocan os libros VII e VIII inmediatamente despois do III co cal forman unha peza coherente de raíz platónica, á que Aristóteles, segundo a hipótese de Jaeger, lle engadira logo a análise empírica contida nos libros IV-VI. Sen embargo, é unha opinión maioritaria a de que ese capítulo 18 é un engadido posterior e, sobre todo, o parágrafo que pecha a *Ética a Nicómaco* (X,ix 1181b, 12-24) impide alterar a orde tradicional, que é a dos manuscritos:

Pois como os nosos predecesores non expuxeron ben o relativo ó lexislador (*nomothestá*), será mellor, se cadra, que diso nos ocupemos nós, e de todo o referente ás constituicións... En primeiro lugar, revisaremos o que teñan correctamente dito os nosos predecesores, despois, tendo á vista as constituicións que reunimos, cáles cousas salvan e cáles perden ás cidades e a cada unha das constituicións, e por qué razóns unhas se gobernan ben e outras, todo o contrario. Unha vez vistas estas cousas, entenderemos mellor cá é a constituición excelente, cómo ten que ser ordenada e mediante qué leis e costumes.

Así pois, Aristóteles propónse estudar os autores que teñan dito algo sobre a mellor constituición (*Política*, II, i-viii), as razóns da prosperidade e ruína das cidades (*Política* IV-VI) e a estrutura e leis do estado ideal (*Política* VII-VIII). Só se afas-

tou deste plan preconcebido para expoñer algunhas nocións fundamentais (libros I e III) e para critica-los réximes mellor considerados na práctica (*Política* II, ix-xii).

Resulta dificilmente xustificable, en suma, altera-la orde tradicional dos libros nunha obra que Aristóteles comezara a escribir unha vez concluída a *Ética* (abundan as referencias explícitas a ela na *Política*, pero non ó revés) e tendo presente o material que estaban a compilar, el e os seus discípulos, e que reuniron na forma de 158 constitucións doutras tantas cidades gregas, das que só conservamos unha, a ateniense. Esta última contén a historia dos cambios constitucionais que Atenas experimentou dende a súa orixe ata o 403 a.C., así como unha exposición detallada do réxime constitucional vixente dende esa data. Adoita datarse a composición en torno ó 330 a.C, aínda que sen excesiva seguridade, e en canto á *Política*, o único dato que temos é a alusión (no libro V,x, 1311b1-3) ó asasinato de Filipo V a mans de Pausanias, acontecido no 336 a.C. Posto que Aristóteles non necesariamente agardou a reunir todo o material antes de poñerse a escribi-la *Política*, só podemos afirmar que esta última ten que ser posterior ó 336, e a completa ausencia de referencias a Alexandro Magno e ás súas vitorias explícase mellor canto máis nos aproximemos a esta última data. Nada disto exclúe a existencia de glosas posteriores, introducidas quizais polo propio Teofrasto.

4. As formas de dominación: *pólis* e *oïkos*

Aristóteles comeza a súa exposición, no libro I, cunha afirmación que de seguido tentará razoar: non son iguais tódalas clases de dominación, non é unha e a mesma a que exercen o gobernante (*politikós*), o rei (*basilikós*), o señor da casa (*oikonomikós*) ou o dono de escravos (*despotikós*) (1252a7-9); atopamos aquí unha crítica a Platón, *Político* 258e -260d, onde se afirma

que *basileús*, *politikós*, *oikónomos* e *despotés* exercen un mesmo oficio, que é denominado “director”: *epitatikê téchne*. A diferenza non é soamente de tamaño, non se refire unicamente ó número dos sometidos en cada caso, di Aristóteles, para, a continuación, sinalar cal método vai seguir para abordar este problema, que é o mesmo que xa tiña empregado noutros estudos (cfr. *Phys* 187b11-13), como nos de zooloxía: o da división ata chegar ás partes máis pequenas do composto. No noso caso, as partes máis pequenas non son os seres humanos como individuos illados, senón as dúas comunidades naturais formadas entre home e muller, e entre dono e escravo, das cales xurde a familia. Desta nace a “aldea”, segundo a tradución habitual, un tanto enganosa. Aristóteles estase a referir, co termo *komé*, a toda clase de comunidade superior ó ámbito da familia, exceptuando só á *pólis*. Sitúa alí -segundo un razoamento non moi claro- a orixe da realeza (*basileía*), e engade que, por iso, ó principio, gobernaban reis nas *póleis* e agora o fan nos *éthne* (1252b19-20). É dicir, traducida a termos modernos, unha *komé* é un paso intermedio que acabou por dar orixe, nalgúns lugares, á *pólis* (a cal por antonomasia é helena, se ben poden incluírse nesa categoría as cidades fenicias ou Cartago), pero noutros a evolución foi distinta e delas naceron, sen dicirmos cómo, as tribos e os reinos bárbaros. É difícil ser preciso neste punto, porque é evidente que a Aristóteles non lle interesa describir, en xeral, a orixe do poder e da dominación, nin trazar un cadro evolutivo da humanidade, senón falar só da *pólis*, que se forma pola sinxela agrupación de *komai*, segundo un proceso que non se detén a explicar, quizais porque o termo *komé* significa tanto “aldea” como “barrio”, co que é doado de entender o paso dunha a outra: cando as “aldeas” se reuniron, se transformaron sinxelamente en “barrios” da cidade acabada de establecer. Vemos así que o argumento se pecha. Se volvemos á afirmación da que partía Aristóteles, quedaron xa establecidas, en efecto, diferenzas entre o dono de escravos, o señor da casa, o rei (a quen el

considera propio das *póleis* só nas orixes, e dos pobos bárbaros na actualidade) e, por último, o gobernante dunha *pólis*: a xustiza política só existe nunha comunidade de vida entre persoas libres e, en certo modo, iguais (*E.N.V.vi*), o que non ocorre entre o dono e o escravo, e ademais consiste en gobernar e ser gobernados por quendas, de xeito que é indisoluble da noción de cidadán (sobre a que volveremos) como participante no goberno da *pólis*, que atopamos no libro III, onde insiste: “cidade é a comunidade de familias e aldeas nunha vida perfecta e suficiente” (III,ix, 1280b40-1281a1). En efecto, para que haxa unha cidade son necesarias as familias e delas forman parte os escravos e as mulleres, pero non tódolos que son necesarios para algo forman parte dese algo, de igual modo que un arquitecto é necesario para facer unha casa, pero non é parte dela.

Unha vez distinguidos os diferentes tipos de dominación, Aristóteles centrase unicamente na política, se ben dedicará unha certa atención (o libro I) ós restantes, imprescindibles para a *pólis*, pero excluídos dela. Da escravitude di que existe por natureza, o que é un corolario da súa premisa: se a *pólis* é natural, a escravitude tamén, porque unha non pode existir sen a outra. Ata tal punto é así que chega a enxergar un mundo tecnificado -puramente utópico- no que a escravitude deixaría de ser necesaria, pero curiosamente non toma en consideración a posibilidade de recorrer a man de obra asalariada, tal vez porque para el non se distinguiría, no fondo, da escravitude. En calquera caso, posto que “a vida é acción, non produción” (*Pol. I, iv, 1254a7*), aínda no imaxinario suposto de que a escravitude xa non fose necesaria para a produción de bens, seguiría a selo para a actividade do dono, isto é, para o seu comportamento moral, pois o fin do home non é producir moitos bens externos senón a *eudemonía*. Esta afirmación non a xustifica, pero podemos conxecturar que, para acadar esa “vida feliz”, é imprescindible desenvolver tódalas aptitudes e potencias humanas, entre as que se inclúe a de saber mandar sobre escravos (sen embar-

go, en VII,iii, 1325a25-26 afirma que “non hai nada elevado en servirse dun escravo en canto escravo”).

Aristóteles fai diversas consideracións, non moi claras todas elas, tentando determinar quen son escravos por natureza, e apoiándose en diferentes criterios: quen pode pertencer non a si mesmo senón a outro, quen pode entender as ordes que se lle dan, pero non gobernarse a si mesmo, ou ben aqueles para quen o mellor de si mesmos é o uso do corpo. Establecida esta premisa, infírese que hai unha escravitude “por natureza” e outra “por convención”, e que esta última se dá cando, por exemplo, sen reunir ningunha das características citadas, unha persoa é capturada e logo vendida. Esta segunda forma é mala e condenable, pero a primeira non só é xusta senón tamén conveniente para o escravo, pola súa propia seguridade, posto que é naturalmente incapaz de gobernarse a si mesmo. Isto non quere dicir que a escravitude exista para beneficiar ó escravo, aínda que de feito o faga, porque este último é un medio subordinado a un fin, que é o seu dono. Esta defensa da escravitude “por natureza” fá dirixida contra quen, como algúns sofistas, a consideraban produto da lei, da convención, unha liña argumental que, como sinala D. Plácido, se explica polas transformacións acontecidas trala fin da guerra do Peloponeso: rexeitado o imperio, que se identifica coa democracia, o pensamento antidemocrático tende a facer crer que xa non é necesaria a identificación do bárbaro co escravo¹⁰.

Do *oikos*, é dicir, da casa, forman parte, ademais dos escravos, os fillos e as mulleres. O centro é o varón, que exerce clases distintas de dominación sobre os restantes membros do *oikos*. Aristóteles parece recoñecer unha certa igualdade entre homes e mulleres, posto que lles é de aplicación a *xustiza política*, que se dá unicamente, como vimos, entre libres e iguais

¹⁰ D. Plácido, *La sociedad ateniense*, Barcelona, 1997, p.284.

(*E.N.* V,vi), pero lle nega á muller capacidade de mando sobre homes (o que supoñería equiparar a comunidade que hai entre eles e a *pólis*) e a exclúe da participación na “amizade” (*philia*) que só pode darse entre homes e é o fundamento do réxime ideal. Nas súas propias palabras: “o libre manda no escravo doutro xeito que o varón na femia e o home no neno, e en todos hai partes da alma, pero hainas de xeitos diferentes, pois o escravo non ten en absoluto capacidade deliberativa, a femia si a ten, pero sen autoridade, o neno si a ten, pero imperfecta” (*Política* Lxiii, 1260a9-14). Non está claro qué quere dicir que a muller carece de autoridade na súa capacidade deliberativa, quizais que non domina dabondo (a diferenza do varón) as súas propias paixóns. Por esta razón, máis adiante, desaconsellará os matrimonios de parellas novas, “pois en tódolos seres vivos as crías de pais novos son imperfectas, con predominio das femias” (*Pol.* VII, xvi, 1335a12-13), o cal equivale a afirmar que as mulleres son unha das clases de criaturas imperfectas que hai nos seres vivos. Neste e noutras pasaxes semellantes que poderían citarse, Aristóteles afástase, unha vez máis, do pensamento platónico, máis disposto a concederlle á muller un lugar de case igualdade verbo do home. M. Nussbaum explica da seguinte maneira¹¹: posto que Platón prescindiu por enteiro da familia, puido concederlle á muller unha presenza no goberno da cidade moito maior do que era habitual na súa época, mentres que Aristóteles, ó situar no centro da *pólis* ó *oikos*, tivo que devolver á muller á súa posición habitual, subordinada ó varón.

Aristóteles detense un intre para facer algunhas consideracións sobre o goberno da casa (o *oikonomía*) que debe exercer o varón. A exposición é confusa e non concluínte, pero é claro que distingue esa *oikonomía* doutra arte máis xeral, a “arte de adquirir” ou *crematística*. Loxicamente, o home ten que procurarse os bens necesarios para a casa e, na medida en que o faga

¹¹ Nussbaum, *op. cit.*, p.459.

así, esa crematística será natural, boa, e parte da *oikonomía*. Ten un límite claro, pois adquire só para atender as necesidades do *oikos*, o que non vai máis aló da agricultura e o pequeno intercambio para obter as cousas das que se carece. En cambio, di Aristóteles, hai outra crematística, que é condenable e ilimitada, pois só busca enriquecerse. Identifícaa, substancialmente, co comercio e coa moeda.

Aristóteles non analiza en detalle os tipos de dominación distintos dos políticos. Naturalmente, el era consciente de que a *pólis* a penas existía fóra do ámbito grego (agás Cartago e pouco máis) e, sen embargo, considéraa esencial e natural no home, que precisamente por iso ten de ser definido como un animal cidadán (*zôon politikón*) por natureza. Esta expresión é clave, e Aristóteles repítea en varias ocasións¹². Como afirma Newman¹³: “Non importa que razas enteiras sexan condenadas á inmaduridade perpetua sen chegaren a constituír xamais unha cidade-estado: xulgaremos qué é o natural no home a partir daquilo que se axusta ás naturezas ben constituídas”. A razón é sinxela: o fin do home, de tódolos homes, é vivir en *pólis*, exactamente igual a cómo o fin da semente é converterse en planta ou en árbore, aínda que nalgúns casos, incluso na maioría, debido a circunstancias adversas, poida malograrse. Por esa razón, quen, por natureza e non por accidente, é incapaz de vivir nunha *pólis*, unha de dúas, ou é unha besta ou un deus, pero de calquera xeito, non un ser humano. Levando o argumento ata as súas últimas consecuencias, resulta que tamén os bárbaros (alomenos, a maior parte deles) teñen a capacidade de vivir nunha *pólis*, o cal non é incompatible coa opinión, que Aristóteles mantén (ó igual que Platón antes que el), da escravitude natural dos bárbaros. En efecto, “os bárbaros non teñen a condición

¹² *Política* I,2,1253a7-8; III,6, 1278b19; *Ética nicomáquea* I,5, 1097b11; VIII, 14, 1162a17-18; IX,9 1169b18.

¹³ W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887, vol.I, p.32.

natural de mando... Por eso din os poetas que «é razoable que helenos manden sobre bárbaros» (1252b6-8). Coido que Aristóteles utiliza ós “poetas” (Eurípides, neste caso) sinxelamente para ilustrar unha opinión autorizada, que el comparte na medida en que non se molesta en refutala. Polas súas condicións de vida, e en especial por mor do clima (véxase VII.vii), os bárbaros non se atopan en situación de vivir sometidos a un réxime político, pero non se pode descartar que, andando o tempo, superen esas limitacións e, algúns deles, vivan en *póleis*. Entre tanto, hai poucas dúbidas de que eles son, por natureza, escravos dos gregos. De feito, o “home brutal”, unha rareza tan pouco frecuente como o seu contrario, o “home divino”, dáse principalmente entre os bárbaros (*E.N.* VII.i, 1145a29-31).

Por tanto, é importante comprender que, para Aristóteles, o home é un “animal cidadán”, e non simplemente un “animal social”, unha traducción, ó meu entender, insuficiente. Non cabe dúbida de que na expresión “*politikón zôon*” se inclúe unha referencia explícita e polémica á sociabilidade natural do ser humano, coa que Aristóteles rexeita a pretensión dalgúns (entre eles, por exemplo, Demócrito, ou o descoñecido sofista Licofrón, citado en *Pol.* III.ix, 1280b10), para quen a comunidade política era unha sinxela convención, un pacto de non facer nin padecer dano. Pero Aristóteles tamén afirma, de seguido, que o home é un *politikón zôon* “en maior medida que a abella ou calquera animal gregario” (*angelaîos*), porque entre tódolos animais, el é o único que ten *lógos* (1253a7-10), termo que se refire á linguaxe, pero tamén á razón subxacente. Gracias a ese *lógos*, o home pode distinguir o xusto do inxusto, o conveniente do danoso. Temos de preguntarnos, pois, se esa capacidade para coñecer-la xustiza pode realizarse noutro marco distinto da cidade ou *pólis*. Aristóteles négao, porque a cidade, xurdida a causa das necesidades da vida, existe para o vivir ben, para a vida contemplativa (*bíos theoretikós*), que persigue practica-la xustiza, que é o natural no home, posuidor de *lógos*. Así, *politikón*

zôon indica que o home é un *animal cidadán*, cun impulso natural a asociarse, pero que só e unicamente na cidade, na *pólis*, poderá acadar a felicidade (*eudemonía*) plena. Se ben os homes se asocian de moitísimas maneiras (por razóns de sangue, profesionais, relixiosas...), a comunidade suprema é a política, pois o seu fin non se limita á conveniencia do momento senón a toda a vida (*E.N.* VIII.ix). Trae conta agora lembrar o que di Aristóteles sobre o matrimonio: os animais procrean por un instinto natural que tamén comparte o home, pero este constitúe unha comunidade de vida, o matrimonio, que transcende con moito a mera procreación (*E.N.* 1162a14ss.). Como sinala Kullmann¹⁴: “en ambas as comunidades, na política e no matrimonio, temos un impulso biolóxico e unha superestructura racional e cultural”. Sen embargo, de xeito paradoxal, este mesmo autor non quere ver “superestructura” ningunha nos termos *zôon politikón* e quédase na mera bioloxía, no animal social. En suma, ó meu entender, o ser humano, como animal cidadán, é naturalmente gregario, pero tamén algo máis, un animal que ten como fin vivir na *pólis*.

5. A *pólis* como comunidade

Aristóteles define explicitamente á *pólis* como “comunidade de cidadáns nun réxime político” (*Política* III.3, 1276b41-42), o cal impide de modo tallante ver nela nada semellante a un estado moderno, pois este se contrapón á sociedade e se define, basicamente, pola soberanía exercida sobre un territorio determinado. Nin a soberanía nin o territorio son elementos relevantes para Aristóteles, quen subliña que podería cingirse todo o

¹⁴ W. Kullman, *Il pensiero politico di Aristotele*, Milán, 1992, Guerini, p.61. Tamén F. D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, 1995, considera que a expresión *zôon politikón* ten un senso amplo, biolóxico, e inclúe a tódolos animais capaces de cooperaren os uns cos outros, como as abellas.

Peloponeso por unha muralla sen que iso o transformase nunha *pólis*, mentres que, dende unha perspectiva moderna, definir unhas fronteiras equívale a constituír un estado. Acertadamente, Newman¹⁵ sinalou que os modernos nos fixamos na casa, que sería o estado, como unha abstracción que permanece ó longo de xeracións, pois a herdamos dos nosos maiores, mentres que Aristóteles centra a súa atención nas persoas que viven nela, sen ir máis aló, de modo que lle resulta allea a idea de continuidade ó longo do tempo e nada aceptables, cabe conxecturar, as opinións de quen consideraba inmortal á *pólis* ou, para o caso, a *ciuitas*. Isto non quere dicir que o territorio non fose importante para Aristóteles, no só polo seu valor relixioso, senón porque el era moi consciente dos condicionantes xeográficos, a localización da *pólis* ou a fertilidade do seu chan, e das repercusións que todo isto tiña na comunidade política. Non en van, cando describe o réxime ideal nos libros VII-VIII, a primeira condición que impón para a súa utopía é un emprazamento axeitado. Sen embargo, é claro que o territorio non forma parte do concepto de *pólis*, senón que é algo exterior a ela, por moi influente e determinante que sexa. Neste punto, Aristóteles transmitía unha das ideas compartidas polo pensamento grego en xeral: “os homes son a cidade, non os muros nin os barcos baleiros de homes” (Tucidides 7,77; cfr. Esquilo, *Persas*, v.345). Tan fondamente calaba esta idea que explica unha das peculiaridades do mundo antigo en relación coa cidadanía: a perspectiva territorial dos estados modernos evita a aparición de metecos, os cales, como sabemos, a miúdo residían durante xeracións nunha mesma *pólis* sen se converteren por iso xamais en cidadáns. O determinante era a comunidade, non o territorio. E, en segundo lugar, en canto á soberanía, a idea de coerción -esencial no concepto moderno de estado, que, dende Max Weber, se

¹⁵ Newman, *op. cit.* vol.I, p.287-288.

define polo monopolio da violencia lexítima- está por completo ausente da reflexión aristotélica. Para o estaxirita, tódolos réximes xustos descansan sobre o consentimento libre dos gobernados, de modo que a coerción só se presenta no caso dos inxustos, que precisamente por iso son contrarios á natureza¹⁶. Dende o seu punto de vista, unha educación correcta fai superflua e incluso inconveniente a coerción. En síntese, hai razóns dabondo para considerar insalvable a distancia que separa a *pólis* aristotélica do estado moderno¹⁷.

A cuestión podemos vela dende unha perspectiva máis ampla, acudindo á contraposición, formulada por N. Bobbio, entre o modelo chamado iusnaturalista, que comeza con Hobbes, e o seu contrario, o que, arrancando con Aristóteles, dominou o pensamento político medieval. Para Hobbes, o estado de natureza está formado por individuos libres e iguais que, artificialmente, acordan nun momento dado constituír un estado civil. Pola contra, como vimos, Aristóteles sitúa na orixe, non a individuos illados e libres, senón a familias patriarcais, onde xa existen relacións de dominación (sobre os fillos, a muller, os escravos) e que, mediante unha evolución natural, non por un pacto ou convenio, se unen para formar aldeas e logo a *pólis* (a *ciuitas* na relectura medieval)¹⁸. Ó meu entender, esta dicotomía formulada por Bobbio é moi útil, pois pode explicarnos

¹⁶ Cfr. D. Keyt, en R. Robinson, *Aristotle Politics, books III and IV*, Oxford, 1995 Clarendon Press, p.142.

¹⁷ Debo sinalar que M.H.Hansen dera moi boas razóns no senso contrario. Segundo a súa opinión, a noción de estado xurdida no século XVII afastábase moito da *pólis* grega, pero dende finais do século XVIII os cambios teñen sido tan fondos (en particular, na noción de soberanía, a cal non reside xa no soberano senón nas leis) que ámbalas dúas nocións resultan perfectamente comparables. Véxase M.H. Hansen, *Polis et cité-état. Un concept antique et son équivalent moderne*, Paris, 2001 (ed. orixinal, en inglés, 1998), en especial p.178-181. Non é este o lugar para facer unha exposición polo miúdo do problema, pero coido que subsiste a diferenza esencial entre unha cidadanía definida máis polo territorio e outra definida máis pola liñaxe.

¹⁸ N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, México, 1992 F.C.E. (Turín, 1989), p.15-33. Véxase tamén A. Campillo, *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, 2001, Akal, p.394, quen fala de "modelo estamental" (Aristóteles) e "modelo contractual" (Hobbes).

moitas cousas, non só do pensamento de Hobbes (que é o que a el lle interesa) senón do de Aristóteles: entendemos así por qué Aristóteles non puido sequera concibir uns dereitos humanos previos á formación da comunidade, nin un estado que nacesse derogando ou limitando certos dereitos naturais do home. Non existe dereito ningún fóra da *pólis* que é a súa única fonte, e a xustiza identifícase, en grande medida, co legal, posto que a lei prescribe actos conforme coas virtudes e prohibe o contrario, “rectamente cando a lei está ben establecida e peor cando foi arbitrariamente establecida” (*E.N.* V.i 1129b). Por esta razón, o inxusto identifícase co ilegal e desigual e o xusto co legal e equitativo (*E.N.* V.ii, 1130b). De maneira lóxica e comprensible, estas premisas desembocan na superioridade da comunidade sobre o individuo: “tampouco non se debe crer que cada un dos cidadáns é dono de si mesmo, senón que todos son da cidade, pois cada un é parte da cidade” (*Pol.* VIII.i, 1337a27-29).

Sen embargo, se separamos a Aristóteles de toda a tradición posterior, dos estoicos e a teoloxía política de raíz cristiá, parécese claro que a noción de *pólis* que el defende é propiamente a súa, pese a que, ata certo punto, puideran compartila moitos dos seus contemporáneos. En efecto, sabemos que adoitaba definirse ó cidadán sobre todo polo nacemento, na medida en que o era o fillo de nai cidadá, ou ben se requiría que ambos os pais o fosen ou incluso os avós. Aristóteles non quere seguir esa vía e propón, en cambio, denominar cidadán ó que poida participar nas maxistraturas e na xustiza (*Pol.* III.i, 1275a22-23), no ben entendido que esta definición inclúe, entre as maxistraturas, a condición de ser membro dunha asemblea. Así, conclúe: “de quen ten facultade de participar no poder deliberativo ou xudicial xa dicimos que é cidadán desa cidade, e pra dicilo de xeito sinxelo, dicimos que é cidade a pluralidade de tales homes bastante para vivir con suficiencia” (*Pol.* III.i, 1275b18-21). Ó meu entender a razón pola que Aristóteles concibe deste peculiar modo ó cidadán é a seguinte: o fin da *pólis*, como

vimos, era acadar unha vida xusta e, polo tanto, feliz, pero toda virtude é unha actividade (*práxis*), para a que non basta a reflexión teórica senón que se require o seu exercicio. Así pois, como a *eudemonia* é unha actividade da alma de acordo coa virtude, só se poderá ser *eudémon* participando politicamente, pois impartindo xustiza é como un se fai xusto e o mesmo cabe dicir doutras virtudes como a amizade. “O fin da política é o mellor ben, e a política pon o maior coidado en dotar ós cidadáns dun certo carácter, isto é, bos e practicantes de accións nobres” (*E.N.* Lix, 1099b27-29); e, máis adiante, engade: “os lexisladores fan bos ós cidadáns facéndolles adquirir certos hábitos” (*E.N.* II.i, 1103b3-4). Resulta, deste modo, máis doado de comprender a animadversión epicúrea contra o pensamento aristotélico, pois o sabio epicúreo se nega a participar na política, namentres que Aristóteles sostén que só participando no réxime político é posible ser feliz. Nin o meteco (condición que era a súa en Atenas) nin o neno nin moito menos o escravo poden satisfacer esa condición, como tampouco as mulleres.

Aristóteles, como vemos, abordou a análise da *pólis* dende as súas propias categorías filosóficas, máis en concreto, considerouna como unha *substancia*, composta de materia e forma, á que lle son aplicables, por tanto, as catro causas: a causa material, que é a comunidade, como materia da que está feita a *pólis*, a formal, é dicir, o réxime político (*politeía*), a causa eficiente, a saber, o lexislador e no derradeiro posto, a causa final, que, como vimos, era o “vivir ben”. Aínda que é certo que Aristóteles nunca afirma explicitamente que a *pólis* pode ser considerada unha *substancia*, velo dende esta perspectiva axuda a entender algunhas cousas: por exemplo, de acordo co principio xeral que establece a superioridade da forma sobre a materia, un cambio de constitución supón unha nova *pólis* (*Pol.* III.iii, 1276b1-13) e, en congruencia con esta premisa, a *Constitución de Atenas* (que ten que atribuírse, se non ó propio estaxirita, alomenos, a algún dos seus discípulos) enumera en

detalle os once cambios constitucionais producidos ata a restauración da democracia no 403 a.C. Por esta mesma razón entendemos a súa insistencia en que a causa eficiente, isto é, o lexislador, establecendo a constitución, crea a *pólis*, algo que, aparentemente, pode chocar coa orixe natural desta. Non hai contradicción, sen embargo: de igual modo a como a linguaxe é natural no home, pero ten que aprenderse, a *pólis*, sendo natural, pois nacera para satisfacer as necesidades do home, ten que creala un lexislador mediante unha constitución.

Un derradeiro punto é o da autosuficiencia ou autarquía, que Aristóteles considera requisito inescusable para á *pólis*. Evidentemente, está a referirse ás condicións materiais, diante de todo, a un tamaño suficiente, pois iso é o que distingue á cidade da aldea, que na primeira ten que haber agricultores, artesáns, a clase rica, soldados, sacerdotes e xuíces (véxase *Pol.* IV,iv e VII,viii), sen que esta abundancia exclúa un certo comercio e intercambio de mercadorías, pero de escasa relevancia. Unha cidade pequena de máis non é autosuficiente, pero tampouco non o será unha excesivamente grande, pois para impartir xustiza e atribuí-las maxistraturas segundo o mérito, é necesario que os cidadáns se coñezan os uns ós outros (véxase *Pol.* VII,iv, 1326b). A miúdo téndese a ver baixo esa autarquía a necesidade de independencia, para concluír que Aristóteles non soubo prever o futuro inminente de submisión da *pólis* grega. Trátase dunha perspectiva equivocada, porque en ningures Aristóteles considera a independencia como un elemento imprescindible da *pólis*: máis ben é a interpretación estatalista dalgúns modernos a que se viu obrigada a soste que a *pólis*, entendida como un estado, debía ser necesariamente soberana. Sen embargo, nunca foi así, pois dende o momento en que temos información coexisten as *póleis* independentes con outras máis ou menos sometidas a ligas, alianzas ou a outras *póleis*, e Aristóteles, dende logo, non era quen de pasar por alto o contexto de dominio macedonio que coñecía á perfección.

Certamente, a *pólis*, para poder subsistir, necesita dunha certa autonomía, porque os cidadáns, por definición, han de asumir tarefas deliberativas e xudiciais, pero iso non equivale á independencia.

6. Os réximes políticos

“Constitución é unha ordenación dos poderes nas cidades, de qué modo están repartidos, e cáal é o poder soberano da constitución e cáal o fin de cada comunidade” (*Política* IV, i 1289a15-18 cfr. 1278b9: “constitución é ordenación das maxistraturas dunha cidade”). Esta ordenación componse de tres partes, que aparecen sempre e que son: a primeira, “a que delibera dos asuntos comúns; a segunda, a das maxistraturas -é dicir, cáales debe haber e con qué competencias, e cáal debe se-lo xeito de as elixir-; a terceira, a da administración da xustiza” (*Pol.* IV,xiv 1297b41-1298a3). Convén, quizais, insistir en que estas tres “partes de toda constitución” non equivalen á doutrina dos tres poderes, por varias razóns: a primeira, porque Aristóteles non asocia esa distinción, puramente taxonómica, con nada que se asemelle á idea dunha separación ou contrapeso de poderes; a súa intención non é protexer ó cidadán fronte ó poder do estado, entre outras cousas, porque como vimos, a contraposición entre o estado e a sociedade é inconcebible nunha *pólis*; en segundo lugar, tampouco non hai acordo no detalle entre Aristóteles e Montesquieu. Por exemplo, a “parte que delibera” non coincide co poder legislativo, porque ten unha considerable autoridade “executiva” e ademais é competente, entre outros asuntos “en cuestións de vida e morte, de exilio e de confiscación de bens” (1298a5-6), aspectos que as constitucións e leis modernas atribúen ó poder xudicial. En terceiro lugar, e isto é o máis importante, Aristóteles non divide ó “estado” senón á mesma *pólis*, que segundo vimos no seu momento é unha comunidade de ci-

dadáns nunha constitución: ó separar os elementos que integran esta última está diseccionando á propia *pólis*. Por este motivo, cando fale de oligarquía, por exemplo, nona estudiará dende un punto de vista exclusivamente institucional, senón social, como unha constitución na que unha parte (os ricos) goberna sobre a outra. “Constitución é ordenación das maxistraturas dunha cidade e, sobre todo, da maxistratura soberana, pois en todas partes o goberno da cidade (*políteuma*) é soberano, e goberno é a constitución” (III,vi 1278b3-11) . Así, de modo case imperceptible, deslízase dende o plano estrictamente institucional (*politeia*) ó social, o conxunto de cidadáns que, por definición, son os que poden participar no goberno (*políteuma*).

O seguinte paso que dá Aristóteles é o de clasificar as constitucións segundo dous criterios preliminares: o número dos que gobernan e o fin perseguido, pois un réxime é recto se mira ó interese de todos e desviado se só ó dunha parte. Nacen así seis tipos de réximes políticos:

	interese xeral	interese propio
un	monarquía	tiranía
poucos	aristocracia	oligarquía
moitos	república	democracia

Este esquema dos réximes políticos é tradicional. Un moi semellante atopámolo no *Político* (291c-292a), onde Platón diferencia tres formas “legais”, que contan co consentimento dos gobernados (realeza, aristocracia e democracia), e outras tantas “ilegais”, onde iso non sucede (tiranía, oligarquía e, a falta dun nome mellor, tamén democracia). Platón mesmo considera ese esquema moi coñecido e, de feito, aseméllase bastante a un que Xenofonte atribúe a “Sócrates” (*Recordos* 4,6,12). Aristóteles recupérao agora precisamente por ser o coñecemento común e,

por iso mesmo, punto de partida obrigado da súa investigación, pero de seguido presenta unha serie de obxeccións que o inducen a abandonalo provisionalmente e substituílo por outro. O importante, sinala, non é cántos gobernan senón se gobernan os ricos ou os pobres: cando o fan os ricos, entón é unha oligarquía e cando o fan os pobres, democracia. Isto é o verdadeiramente esencial, malia que se dea a circunstancia (nun certo sentido, fortuíta), de que en todas partes os ricos sexan poucos e os pobres, moitos. Aínda cabe ir máis alá pois a democracia pode aparecer como a explotación dos ricos por parte dos pobres: estes últimos, apoiándose no seu maior número, fan aprobar decisións que carrexan un custe elevado (por exemplo, a guerra) e que se financian co patrimonio dos ricos, a través dos impostos (*eisphorá*) ou de servicios á comunidade (*leitourgía*).

Na dicotomía ricos/pobres a monarquía non ten cabida, é un réxime polo que Aristóteles non está interesado, por consideralo case inaceptable nunha *pólis*, algo propio dos tempos máis arcaicos (véxase III,xiv e tamén V,x, 1313a3-5) ou como unha rareza, a monarquía laconia, que, ademais, é a máis feble de todas. E certo que na *Ética nicomáquea* (VIII,x) semella ter unha mellor opinión da monarquía, posto que a considera o réxime mellor, pero, e sen excluír que haxa un certo cambio de opinión entre ambas obras, a análise que leva a cabo ten un carácter moi preliminar. No libro I da *Política*, pola contra, xa se establece unha nítida diferenza entre a dominación rexia e a política, o cal supón expulsar de feito á monarquía do terreo propio desta última. Na realidade, os catro tipos de realeza que primeiro distingue (III,xiv), despois quedan reducidos a dous: por un lado, a realeza absoluta (*pambasileía*), que se dá cando hai un home que supera en virtude a tódolos demais xuntos e que, polo tanto, é “coma un deus entre homes”, non está suxeito a lei ningunha e o seu poder é absoluto; semellante persoeiro sáese fóra do ámbito da *pólis*, e semella exclusivo dos pobos bárbaros. Por outra banda, o seu contrario, a monarquía suxeita

a lei, non é unha forma específica de goberno, senón máis ben unha maxistratura vitalicia, como é o caso dos reis de Esparta. O interese de Aristóteles límitase, na realidade, case unicamente ás formas de oligarquía e de democracia, ó estudio das cales consagra os libros IV-VI.

No esquema platónico distínguese entre formas legais e ilegais, pero Aristóteles contrapón aquelas que perseguen o interese xeral das que só perseguen o propio. A correcta interpretación de qué é o interese xeral non é sinxela. Aparentemente refírese ó interese de tódolos que viven na *pólis* (incluídos metecos, escravos, etc.), aínda que non sexan cidadáns en senso estrito, porque, de non facelo así, faise difícil entender a diferenza entre aqueles que gobernan no seu propio interese como gobernantes e os que o fan en interese dos cidadán, porque ambas as clases son unha soa. En particular, resulta imposible dar significado á oposición entre o interese propio e o xeral cando quen goberna é un só e polo tanto el é o único cidadán desa *pólis*, se ben é verdade que Aristóteles quizais non recoñecese a tiranía como unha forma de constitución en senso estrito. Na monarquía, o rei non busca o seu propio interese senón o dos gobernados (*E.N.* VIII,x, 1160b2-3). Sen embargo, a resposta é algo máis complexa e parte, como case sempre en Aristóteles, sobre o que é o fin da comunidade, a excelencia (*areté*) e a vida boa. Vexámolo.

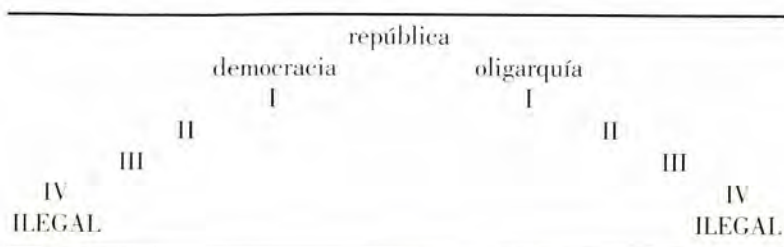
O primeiro que temos de dicir é que non tódolos cidadáns gobernan. Cando o macedonio Antípatro esmagou a sublevación dalgunhas cidades gregas, acaudillada por Atenas trala morte de Alexandro (na chamada guerra lamíaca), impuxo a substitución da democracia por un novo réxime, oligárquico, no que só eran cidadáns aqueles que tiñan un patrimonio superior as dúas mil dracmas: debido a esta limitación, o corpo cívico pasou de uns vinte mil varóns adultos a só nove mil. Pois ben, estes nove mil son cidadáns, segundo a definición de Aristóteles, pois se lles recoñece o dereito a participaren na toma de decisións, pero só

unha parte deles exercerá, nun momento dado, o goberno, e aí é onde debemos preguntarnos se as súas accións buscan o seu propio enriquecemento dende o goberno, e entón se trata dun réxime desviado, ou polo contrario, buscan facer excelentes ós seus concidadáns. O mesmo acontece, con maior razón, nunha democracia. En canto ós que non son cidadáns, posto que o interese común da *pólis* é a xustiza (*Pol.* III.xii. 1282b17-18) e esta esixe que se lle dea o maior peso á comunidade de boas accións que é a *pólis*, necesariamente os seus intereses se subordinarán ós dos cidadáns, se cadra non como no caso do amo e os seus escravos (goberno despótico), pero si dun modo semellante.

O criterio, pois, na oligarquía, é a riqueza, só poden gobernar aqueles que posúan un determinado patrimonio, variable segundo os casos; na democracia, é a liberdade, de modo que tódolos homes libres poden participar, e neste punto tamén pode haber oscilación, pois unha *pólis* pode ser máis ou menos ríxida á hora de fixar os criterios e nunha democracia radical, por exemplo, esténdese o corpo cidadán todo o posible (incluíndo tamén a algúns metecos, fillos bastardos, etc.) para poder derrotar, mediante o número, ós ricos; por último, na aristocracia, o criterio é a excelencia, é dicir, só os excelentes gobernan e o fan en interese de todos.

Empregando estes dous criterios, cabe introducir subdivisións no seo de cada réxime: unha democracia será tanto máis radical canto máis intente estender a cidadanía, incluíndo nela a metecos e mesmo a algúns escravos, para, mediante o número, poder derrotar ós ricos. Na súa forma máis extrema, goberna a maioría, non a lei. Pola contra, a oligarquía máis radical dáse cando a riqueza está moi concentrada e polo tanto só un número moi reducido goberna. Isto pode quedar reflectido no seguinte esquema¹⁹:

¹⁹ Esquema tomado (con pequenas modificacións) de M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, 1991, Blackwell, cap.IV.



As catro formas de democracia son as seguintes: (1) a máis moderada, cando hai cargos censatarios, pero o limiar que se pon é baixo; (2) aquela na que participan tódolos cidadáns; (3) aquela na que todos son cidadáns, incluso escravos, etc.; (4) a forma ilegal, cando é soberana a masa, non a lei. En canto á oligarquía, temos o seguinte: (1) o acceso ós cargos restrínxese mediante limiares censatarios elevados; (2) engádese un segundo risco: que son os maxistrados os que elixen ás persoas que cubrirán as vacantes; (3) o fillo sucede ó pai nas maxistraturas; e (4) a forma ilegal, cando non goberna a lei senón os maxistrados. Nestes dous casos, na oligarquía e na democracia, o criterio que se emprega para introducir os subtipos é o da participación, ou dito doutro xeito, o tamaño do corpo cidadán (no senso aristotélico do termo), que é enorme na democracia IV (inclúe a case tódolos que viven na *pólis*), pero reducidísimo na oligarquía IV, onde os maxistrados en exercicio monopolizan un poder hereditario.

A pregunta que xorde a cada pouco no libro IV é a de quen ten que gobernar na *pólis*, é dicir, quen debe gobernar segundo a xustiza distributiva, que consiste en corresponder a cada quen segundo os seus merecementos, ou dito doutro modo, responderlle ó igual co igual (por iso, dende os pitagóricos, é frecuente considerar que a xustiza é un número elevado ó cadrado). A dificultade estriba en tentar conciliar dous criterios de igualdade contrapostos: o da democracia, segundo o cal, todos son iguais en liberdade e polo tanto, todos teñen que gobernar, e o da oligarquía, que sostén que son os iguais en riqueza os que

deben gobernar. Para conciliar ambos Aristóteles combínaos, usando unha versión da teoría da sumatoria; así, nunha *pólis* na que o patrimonio acumulado de tódolos pobres supere ó de tódolos ricos, teñen que gobernar os primeiros, e o contrario cando iso non suceda. Esta solución vale tamén para calquera outro elemento que tomemos como referencia. Así, en canto á virtude, cando un só supera en *areté* a tódolos restantes membros da *pólis*, el só debe gobernar: é a *pambasileía*. Se a *areté* colectiva dos pobres excede á dos ricos, sucede outro tanto.

Consecuencia directa do anterior son os eloxios que dirixe a un tipo de réxime ó cal denomina “república” (*politeía*). Non se trata dunha descrición tomada da realidade dalgunha *pólis* nin dos escritos dalgún pensador, senón dunha proposta que fai na súa busca da maior estabilidade. En principio, a república é a variante “correcta” do goberno de moitos, pero esta aproximación, ó igual que sucedera no caso da democracia e da oligarquía, de seguida se revela insatisfactoria. En realidade, Aristóteles concibe á “república” ben como un réxime “mixto”, ben como un réxime “intermedio”: por unha banda, afirma que é unha mestura de oligarquía e democracia (I293b34), mestura que se refire, como case sempre nesta parte da *Política*, non tanto a aspectos puramente institucionais senón ós principios que rexen a xustiza distributiva. Como acabamos de ver, hai tres criterios posibles, que son a riqueza (só os ricos gobernan, de aí nace a oligarquía), a liberdade (tódolos libres gobernan: democracia) e a virtude. A mestura destes tres é aristocracia no grao máis alto, excepto a aristocracia pura, que é o réxime óptimo (o que aparece esbozado nos libros VII e VIII). Esa mestura é a *politeia* ou república, que, en certo modo, está preto da aristocracia, na medida en que lle concede a súa parte á excelencia (*areté*). Por iso, e posto que nin as monarquías nin as aristocracias en senso propio existen na realidade, hai unha clara semellanza entre a *politeía* e “as chamadas aristocracias”, a saber, Cartago e Laconia; a súa imperfección estriba en que non teñen a excelencia como único criterio, senón que tamén empregan outros, como a

riqueza. Esparta, en concreto, é unha mestura de oligarquía, democracia e monarquía (*Pol.* II,vi). O segundo criterio é social: a república é agora non unha mestura de liberdade, riqueza e excelencia senón “o réxime intermedio”, o goberno da clase intermedia, que é aquela que integran os que non son nin ricos de máis nin pobres de máis. Nesta preferencia pola clase media, Aristóteles non estaba só: nas *Suplicantes* de Eurípides (vv. 238-245), Teseo distingue tres clases de cidadáns: os ricos, caracterizados pola súa insaciable avaricia, os pobres, uns envexosos que, enganados polos demagogos, atacan sen descanso ós ricos, e finalmente, a clase de en medio, que é a que salva as cidades, pois é defensora e gardiana da orde. Aristóteles non nos di qué temos de entender por “clase intermedia”, así que unicamente podemos conxecturar que se refire ó pequeno campesiñado, e que a república será un réxime censatario, cun limiar relativamente baixo, que exclúa ós máis pobres e ós artesáns e comerciantes da cidadanía, é dicir, da participación no réxime político. Por isto compréndese que na *E.N.* (VIII,x, 1160a32) a denomine timocracia, porque se apoia sobre a propiedade (de *tíme-ma*, no senso das posesións valoradas no censo).

Ó dicir de Aristóteles, a república é un réxime máis estable e preferible que a oligarquía ou a democracia e máis practicable que a aristocracia, pois para que esta poda darse é necesario que a *areté* duns poucos sexa superior á da masa, tomada en conxunto, o que non adoita acontecer. Con todo, reconece así mesmo que en case tódalas cidades é pequena a clase media e por iso a maior parte das constitucións son oligarquías ou democracias. Nun senso estricto, xa que logo, a *politeía* é un réxime utópico, e, ó mesmo tempo e de xeito paradoxal, unha proposta realista. Os réximes mixtos ou intermedios gozaban daquela de certo favor: Platón (*Leyes* VI, 756e) sostén que temos de buscar sempre, nas institucións, un termo medio entre as dúas constitucións principais, as cales son, segundo el, a monarquía e a democracia, e Aristóteles mesmo reconece que para moitos o réxime mellor e o que mestura riscos de varios. Por iso,

mentres que por unha banda alude a casos reais de cidades que tiveron nalgún momento unha república (Tarento, 1303a3, Oreo, 1303a18, Siracusa, 1304a27), pola outra banda pode afirmar con rotundidade que o réxime intermedio non existiu nunca ou case nunca pois só un home misterioso (do cal non nos dá o nome) o implantou unha vez no pasado (*Pol.* IV, xi, 1296a36-40). Dito doutro xeito: a mestura de riscos oligárquicos, monárquicos e democráticos nun mesmo réxime non era nada novo, aínda que si o era o goberno da clase media.

En síntese, Aristóteles responde á pregunta sobre quen ten de gobernar a *pólis* apoiándose na xustiza distributiva, segundo a cal se considera inxusto tratar igual ós que son desiguais. Recoñece que non hai acordo en canto ós criterios de igualdade: el ten o seu, a excelencia ou *areté*, pero admite a validez, aínda que en segundo lugar, dos outros dous que se empregan habitualmente, a liberdade e a riqueza, sen dar precedencia a ningún deles, pois o que lle preocupa sobre todo é acadar a estabilidade do réxime político. Por este motivo, fai unha análise pormenorizada das causas que provocan as “revolucións” ou cambios constitucionais. Formula algunhas obxeccións (*Pol.* V, xii) á explicación platónica (na *República*) para a dexeneración do réxime ideal e presenta a súa propia, plenamente coherente co que levamos visto ata agora: posto que a chave en todo goberno é a igualdade, será a aspiración á igualdade a causa da disensión. Cando están afastados do goberno homes que coiden ter méritos iguais ou maiores que os daqueles que participen nel, a insatisfacción xera desafectos, conflitos e, ó cabo, provoca a ruína do réxime político.

7. O réxime ideal

“Se ficou dito ben na *Ética* que a vida feliz é a que non ten atranco prá excelencia e que a excelencia está no termo medio, necesariamente a forma óptima de vida é ese termo, pois o

termo medio pode estar ó alcance de cada un” (*Pol.* IV,xi, 1295a). Frases como esta introduciron certa confusión, pois fixeron pensar a algúns que, na opinión de Aristóteles, o réxime ideal é a *politeía* descrita no libro IV. Sen embargo, iso non é certo. A *politeía* é o mellor réxime en tanto que máis accesible para a maior parte das *póleis* gregas, pero non o é nun senso absoluto. Nisto Aristóteles é explícito: a república e as chamadas aristocracias son “variantes erradas da forma máis recta” (IV,viii, 1293b23-26). Intégrana cidadáns de excelencia media e non máxima, e réxese por varios criterios para determinar a igualdade, entre os que está a *areté*, pero non só ela, polo que non pode tratarse do réxime ideal, no cal os cidadáns viven exclusivamente segundo a *areté*.

Dende a nosa perspectiva, ese goberno óptimo, fundado exclusivamente na *areté*, é máis ben un espanto totalitario esteado na discriminación sistemática. Posto que Aristóteles deixou a penas esbozada a súa descrición (ou ben acontece que a parte final da *Política* se perdeu), non podemos facernos unha idea precisa de tódolos detalles, pero si unha imaxe de conxunto. O primeiro que salta á vista son as semellanzas, evidentes, con algunhas propostas platónicas, sobre todo, con *As leis*²⁰, lóxicas porque para ambos o réxime mellor é, por definición, intervencionista e discriminador. Empezando por isto último, Aristóteles restrinxe moito o corpo cidadán, limitado ós que desempeñen funcións como soldados, gobernantes ou sacerdotes. As tres desempeñanas as mesmas persoas en distintos momentos da súa vida: os homes novos dedícanse á guerra, ó goberno na súa idade madura e, na vellez, ó culto. Para Aristóteles, ó igual que para Platón, é importantísimo asegurar a cohesión da clase dirixente (os gardiáns na *República*), que el consegue establecendo xantares en común, pagados con fondos públicos. A diferenza

²⁰ Isto xa o resaltara E. Barker, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, Londres, 1951 (4ª ed.), p.380-382.

dos gardiáns platónicos, os cidadáns deste réxime óptimo si terán acceso ós bens materiais, aínda máis, eles serán os únicos propietarios dunhas terras que traballarán escravos e periecos bárbaros. Como nas *Leis*, os cidadáns terán un lote no centro urbano e outro no rural, para igualalos a todos e evitar as disensións á hora de debater sobre, por exemplo, un enfrontamento armado cunha cidade veciña.

A discriminación non semella, sen embargo, excluír do goberno a ningún grego, porque fóra dos que son cidadáns, tódolos “produtores” -campesiños ou artesáns- son bárbaros. No tocante ó carácter intervencionista, podémolo atopar en dous ámbitos, o dos matrimonios e o da educación, onde tamén resultan obvias as reminiscencias platónicas. Aristóteles establece ríxidos límites de idade por razóns euxenésicas: os homes non deben xerar fillos antes dos 37 nin as mulleres antes dos 18, e ambos teñen que absterse de facelo uns 18 anos máis tarde, é dicir, cando o varón cumpra os 55 e a muller os 36. O lexislador establecerá certos exercicios para as mulleres embarazadas e recomendarase que a unión sexual teña lugar no inverno co vento norte (1335a35-b2), porque, segundo se cría, esas circunstancias favorecen que se xeren varóns e non mulleres. Tamén se pon límite ó número de fillos, para o que, dado o caso, se aplicará o aborto, así como se ordena non criar a ningún defectuoso senón abandonalo. Estas prescricións enténdense mellor se temos en conta que, para Aristóteles, a procreación era un servizo oneroso, unha *leitourgía* (1335b28), que debía asumirse en beneficio da cidade.

No terreo da educación, o control é ríxido. Non existía unha educación pública en Grecia, agás excepcións como Esparta, e esta carencia é algo que criticaron tanto Platón como Aristóteles, firmes defensores do modelo lacedemonio, pero corrixíndoo, porque unicamente se preocupaba da educación militar. Aquí o ámbito do privado esvaece en virtude dun principio abertamente totalitario: “tampouco non se debe crer que

cada un dos cidadáns é dono de si mesmo, senón que todos son da cidade” (1337a28-29).

O reino da utopía equivale, polo tanto, ó sometemento do cidadán, á regulación minuciosa da súa educación ou sexualidade, á anulación case absoluta dun ámbito privado, libre. Este abuso do común por riba do particular non só o comete Aristóteles: ten raíces moi fondas na historia do pensamento grego dende o momento en que se decidiu concederlle poderes absolutos á lei constitucional, non como expresión da vontade soberana do pobo, senón como a súa educadora, dende o momento en que se entendeu que o carácter, o modo de ser dos cidadáns o creaban as leis da cidade. Abriuse así a posibilidade de caracterizar ó home “democrático”, tan distinto do home “oligárquico” como o eran os réximes políticos nos que ambos se educaran. *A fortiori* o home feliz só podía se-lo que vivira nun réxime perfecto. A misión do lexislador consistía en construír ese réxime, no cal os cidadáns foran felices, de acordo coa excelencia, e non simplemente en garantir os dereitos das persoas. O estado moderno e o seu acompañante, o individualismo liberal, abandonaron esta dimensión ética da *pólis* como educadora que, sen embargo, algúns autores quixeron reivindicar como antídoto contra os males derivados da falta de criterios morais universais²¹. Aristóteles nin sequera intuía o problema: a *pólis* xurdiu por natureza e subsiste para a *eudemonía*, polo que a súa lexitimidade non pode de ningunha maneira poñerse en cuestión.

²¹ Destaca entre eles A. MacIntyre, do cal se traduciu ó castelán *Tras la virtud*, Barcelona, 1987 (ed. or. 1984), onde se atopa unha nitida defensa de Aristóteles como arma para supera-las críticas de Nietzsche contra a moral moderna.

POLÍTICA

NOTA DO TRADUCTOR

A proposta de traducir á lingua galega un clásico do pensamento grego antigo tiña un primeirísimo candidato en Platón, *República* ou *Leis*, porque Platón é un dos mellores escritores que deu a Hélade; Platón creou e cultivou o diálogo coma indiscutible *primeiro sen segundo* en toda a tradición literaria europea e abondaría coa beleza dos seus mitos pra o ter no mellor da mellor Literatura; e da súa influencia cómpre recordar que alguén dixo que a Filosofía do Occidente é pór notas a pé de páxina ó que Platón deixou escrito.

Pero este primeirísimo candidato ten a chata de que moito do seu pensamento, moi especialmente na súa vertente política, non é o máis aceptable hoxe nunha sociedade aberta e plural porque as constitucións *ideais*, as cidades *perfectas* no papel, nunca escapan de ser unha mestura do que realmente sería *ideal*, se fose posible, e do que realmente é antollo totalitario e mesmo inhumano. Non é este o meu terreo, pero fiquen claro así por qué fun dar na *Política* de Aristóteles.

A *Política* non propón constitucións ideais, anque si toma partido claramente pola que considera mellor na experiencia que o seu autor coñece moi ben. Obviamente, na democracia *republicana* (*políteía*) que Aristóteles defende hai unha chea de limitacións graves que son da sociedade da que o noso home forma parte e que non ten intención de superar: en especial é magoante a insensibilidade con que Aristóteles ten por *natural* a escravitude ou fala dos *bárbaros*. Pero na *Política* está tamén sementado ou agromando moito e moi bo do que son a teoría e práctica política actuais das sociedades democráticas. Paga a pena, pois, que, por diante de Platón, o clásico grego vestido de galego sexa Aristóteles, home sensato e de notable optimismo ético e intelectual.

Na miña traducción tiven sempre presentes as seguintes consideracións:

1. Nos seus escritos *esotéricos* Aristóteles é un escritor regular, pouco elaborado. Na traducción, aínda que a quixen máis literal que libre, unha e outra vez tiveron que suplir ou repetir palabras e xiros pra que a liña expositiva non fiquese escura ou confusa. Pero hai pasaxes nas que a escuridade débese á transmisión do texto e non queda máis alternativa que a traducción conxectural; cando sexa este o caso, vai advertido en nota.

2. A principal dificultade na traducción está nunha serie de termos que non se transplantan sen máis daquel mundo ó noso. En cabeza está a *areté*, a *excelencia* que acordei preferir (case) sempre a *virtude* pró que son as aptitudes, disposicións, accións e obxectivos do home libre e cabal, suxeito de dereitos e deberes políticos.

3. Pero hai moitas outras “divinas palabras” gregas que sería imposible traducir con criterio único ou mecánico, por exemplo, *politiké* ten que ser tanto *política* como *cidadá*; especialmente difícil é o caso de *diagogé*, que significa o *way of life* do home libre con *forma de vida*, *ocupacións*, *entretementos* ... segundo contexto concreto.

4. E o peor de todo sería limitármonos a transliterar unha chea de termos que no texto aínda non teñen ou non teñen sempre a denotación ou a connotación que hoxe lles damos (e que, obviamente, proceden da experiencia grega): poño por caso que termos tan comúns coma *demagogós*, *dynasteía*, *ethikós*, *monarkhía*, *oikonomía*, *oikonomikós*, *pathetikós*, *therapeutikós* ... non poderían ser “traducidos” por, respectivamente, *demagogo*, *dinastía*, *ético*, *monarquía*, *economía*, *patético*, *terapéutico* ... porque darían pe a malentendidos, a anacronismos e mesmo a chocalladas, e hai que os traducir e entender como *líder popular*, *gobierno autoritario* ou *poder absoluto*, *do carácter*, *gobierno unipersoal*, *administración familiar* ou *gobierno da casa*, *cabeza de familia*, *afectivo* ou *pasional*, *enfermizo* ...

5. Hai outras “divinas palabras” que, transliteradas sen máis, poderían dar unha traducción admisible, pero perdendo

precisamente a base real e contextual na que adquiriron o sentido con que hoxe as usamos; por exemplo, *despotikós* é “traducible” por *despótico*, pero é mellor, seica, facer traducción na que quede claro que é *despótico* non quen comete tales ou cales abusos concretos, senón quen goberna en condición de *despótes*, de *amo* ou dono absoluto dos cidadáns reducidos a ser os seus servos. Con outras palabras, un *despótes* pode ser un bo *amo*, podería ser mesmo un *despótes* non *despótico*.

6. En moitas ocasións adxunto en paréntese o termo grego pra que se vexa que a simple transliteración non sería o procedemento máis axeitado e que as traxectorias semánticas dos helenismos teñen máis dunha complicación.

Tódalas notas que poño ó texto son de orde lingüística e literaria; as máis delas inciden nos problemas que deixo aludidos no que acabo de dicir. Non entro nunca en cuestións de teoría e historia políticas.

Fixen a traducción seguindo o texto da edición en tres tomos de Jean Aubonnet, *Aristote, Politique* (Paris, Les Belles Lettres, 1960 - 1989) e débolle moito ás súas notas, que multiplican por dez ou máis a extensión do texto aristotélico. Quedan, polo tanto, recomendadas a quen queira información detallada sobre texto e contexto da *Política*.

Os números en negrita que están ó longo de todo o texto (por ex., **1252a**, **1252b**) son os habituais prá citación de Aristóteles segundo a paxinación a dúas columnas na edición que fixera Bekker prá Academia de Berlín (1831-1870).

Por último, o texto vai conforme sempre coas normas ortográficas académicas vixentes; outra cousa é que nalgúns casos eu teña as miñas opcións morfolóxicas e léxicas, desde algunhas do meu galego dialectal, que, por *arraianas*, poden coincidir co uso portugués, a outras que poden ter chata mesmo de castelanismos, pero que non poden ser excluídas sen máis dunha normativa atenta á realidade.

I

1252a Como vemos que toda cidade (*pólis*)¹ é unha comunidade, e toda comunidade está constituída pra algún ben –pois todos fan todo polo que parece ser bo–, é evidente que todas apuntan a algún ben e, sobre todo, apunta ó ben máis importante a comunidade máis importante de todas e que abrangue tódalas outras: esta é a chamada cidade (*pólis*), e cidadá (*politiké*) a comunidade.

Así, non están no certo cantos coidan que o gobernante da cidade (*politikós*), o rei, o cabeza de familia (*oikonomikós*) e o amo de escravos (*despotikós*) veñen sendo o mesmo, pois pensan que difiren non polo que é propio de cada un, senón polo número alto ou baixo dos mandados, é dicir, se de poucos, é amo, pero se de máis, cabeza de familia, e de aínda máis, político ou rei, como se dese o mesmo unha familia grande ou unha cidade pequena; e no que portén a político e a rei, cando un estea por si só no poder, é rei, pero é político cando, de acordo cos principios da súa ciencia, é alternativamente gobernante e gobernado. Pero eso non é verdade e o que dicimos será evidente nunha análise segundo o método que estamos a seguir, pois, tal coma noutros ámbitos cómpre dividirmos o composto deica chegar ós simples –as partes máis pequenas do todo–, tamén no caso da cidade polo exame dos seus compoñentes veremos mellor en qué difiren os uns dos outros e se é posible adquirir algunha pericia verbo de cada un dos enumerados.

¹ Traduzo sempre *cidade* e nunca o anacronismo *estado*, a impropiedade *nación*, etc. O que importa é que a *pólis* grega, comunidade de homes libres, está na raíz das nosas teoría e práctica *políticas*.

II

Quen, coma noutros ámbitos, atenda desde o principio ó ser das cousas, tamén neste vai facer a mellor observación. Primeiramente é necesario que se aparelen os que non poden ser o un sen o outro, por exemplo femia e macho prá xeración –e non por elección libre, senón tal coma nos demais animais e plantas é natural a tendencia a deixar outro ser semellante a un mesmo–; e únese o que manda por natureza co mandado pra súa seguridade, pois o que pola súa intelixencia ten capacidade de previsión é gobernante por natureza e amo por natureza, pero o que ten capacidade corporal pra executar a previsión é gobernado e escravo por natureza. Por eso hai comunidade de intereses entre o amo e o escravo. **1252b** Hai distinción natural entre a femia e o escravo –pois a natureza nada fai aforrona, coma os ferreiros o coitelo délfico², senón que fai cada ser pra unha soa cousa, xa que cada un dos órganos cumprirá mellor o seu traballo, se non serve pra moitos, senón pra un só–. Entre os bárbaros a femia e o escravo teñen a mesma posición, e a causa é que os bárbaros non teñen a condición natural de mando, senón que a comunidade deles é de escrava e escravo. Por eso din os poetas³ que

é razoable que helenos manden sobre bárbaros,

entendendo que bárbaro e escravo son a mesma cousa por natureza.

Pois ben, destas dúas comunidades xorde, a primeira, a familia (*oikía*), e dixo ben Hesíodo⁴ no seu poema que

o primeiro de todo, casa, muller e boi que are

² Era, seica, un coitelo (¿sacrificial?) *multiuso*.

³ Eurípides, *Ifigenia en Aulide* 1400

⁴ Hesíodo, *Os traballos e os días* 405.

xa que o boi é prós probes o criado. A comunidade constituída por natureza prá vida cotiá é, xa que logo, a familia, os que Carondas chama *da mesma artesa* e o cretense Epiménides *da mesma pía*⁵. A primeira comunidade de varias familias por unha necesidade non cotiá é a aldea, e pola súa natureza a aldea é moi semellante a unha colonia da familia⁶: ós da aldea algúns chámanos *irmáns de leite* e tamén *fillos e fillos de fillos*. Tamén ó primeiro tiveron reis as cidades, e agora aínda os bárbaros, por esta razón: porque foron concorrencia de gobernados por reis, xa que toda familia ten coma rei o máis vello dela, e outro tanto as colonias, por afinidade con ela. E eso é o que di Homero:

lexisla cada un sobre fillos e mulleres,

pois estaban espallados e así vivían en tempo antigo⁷. E que os deuses se gobernaban con reis é cousa que todos din porque tamén eles mesmos –algúns aínda agora, outros en tempo antigo– gobernábanse con reis, e, tal como asemellan as figuras dos deuses ás propias, fan o mesmo coas vidas.

A comunidade perfecta de varias aldeas é xa a cidade, con, por así dicilo, a perfección de toda suficiencia (*autárkeia*)⁸, e nacida pra vivir, pero existente pra *vivir ben*⁹. Por eso toda cidade o é por natureza, se tamén o son as comunidades previas, xa que ela é fin destas e a natureza é fin. Porque o que cada ser

⁵ Carondas lexislou en Catania (Sicilia), cf. mais adiante II.xii, 1274a; Epiménides, cretense, poeta e adiviño semilendario do VI a.C.

⁶ É intraducible a comunidade etimosemántica de *oikia* 'casa, familia' e *apoikia* 'colonia'. A aldea ven sendo *casa de casas, familia de familias*.

⁷ *Odisea* IX,114, Ulises fala dos Ciclopes, bárbaros *apolíticos*.

⁸ A *autárkeia* significa *autosuficiencia*, pero non é tanto o dispor xa de todo e non necesitar de ninguén, como a capacidade *propia* pra acadar o que non se ten e se necesita. Cf. VII, v, 1326b, onde esa *autarquía* presentase como ideal e, ademais, condicionada a que necesidades queiran ter cidade e cidadáns.

⁹ Este *vivir ben*, reservado ó libre e cidadán, non é a boa *vida*, senón o que agora valoramos como *calidade de vida*.

é, despois de rematada a súa xénese, é o que dicimos que é a súa natureza, por exemplo, a do home, do cabalo, da casa. Ademais a causa e o fin son o mellor, e a suficiencia é fin e o mellor.

1253a De todo eso resulta que a cidade é das realidades naturais e que o home é un animal social (*zōon politikón*)¹⁰, e que o asocial por natureza e non por acaso ou é inferior ou superior ó home, coma o censurado por Homero¹¹ coma

home sen tribo, sen leis, sen fogar.

pois quen é tal por natureza tamén e desexoso de guerra, por ser como unha peza solta no xogo das damas.

Por qué o home é animal social en maior medida que a abella ou calquera animal gregario é cousa evidente: a natureza, como dicimos, nada fai en van, o home é o único dos animais que ten a palabra (*lógos*). Pois ben, a voz é signo do doloroso e do pracenteiro e por eso está presente tamén nos outros animais, xa que a súa natureza chega ata ter percepcións do doloroso e do pracenteiro e a que as signifiquen os uns ós outros. Pero a palabra é pra expresar o conveniente e o danoso, así como o xusto e o inxusto, porque é propio dos homes fronte dos outros animais ser o único que ten percepción do ben e do mal, do xusto e do inxusto, e doutras cousas. A comunidade en todo eso fai a familia e a cidade.

A cidade está por natureza antes que a familia e que cada un de nós, pois é de necesidade que o todo estea antes que a parte: morto o todo, non haberá nin pé nin man, se non é equivocadamente, por exemplo, se falamos dunha man de pedra, a tal man será unha man morta. Todo está definido pola súa función e pola súa capacidade, de tal xeito que, cando as cousas xa non

¹⁰ É tamén habitual traducir *animal político*.

¹¹ *Iliada* IX,63.

son, non se debe dicir que seguen sendo elas, senón algo co mesmo nome. É evidente, pois, que a cidade é por natureza e antes que cada un, xa que, se cada un illado non é autosuficiente, estará na mesma posición que as demais partes fronte ó todo, e aquel que non ten capacidade de vivir en sociedade ou que nada necesita pola súa autosuficiencia, non é parte algunha da cidade, mesmamente coma unha besta ou un deus. Por natureza está en todos o impulso cara a tal sociedade, e o primeiro que a estableceu é causante de grandes bens, xa que, tal coma o home cabal é o mellor dos seres vivos, así tamén, afastado de lei e xustiza, é o peor de todos, porque a inxustiza máis inaturable é a que ten armas, e o home por natureza ten armas prá prudencia e a virtude¹², pero é moi posible que as empregue prós seus contrarios; por eso sen virtude o home é o máis impío e salvaxe, e o peor prás luxurias e as enchentes, mentres que a xustiza é da sociedade porque a xustiza é ordenación da comunidade política, a xustiza é decisión do que é xusto.

III

1253b Unha vez manifesto de qué partes está constituída a cidade, cómpre falarmos ó primeiro no goberno da casa ou familia (*oikonomía*), porque toda cidade componse de familias. As partes dese goberno son as mesmas de que está composta a familia: a familia perfecta, de escravos e de libres. Posto que cómpre investigar cada cousa primeiramente nas súas partes máis pequenas, e as partes primeiras e mínimas da familia son o amo

¹² O concepto da *areté* que ten Aristóteles non encaixa cabalmente no noso de *virtude*; a *areté* é máis ben a *excelencia* que comporta un conxunto de cualidades, aptitudes, disposicións ... físicas, intelectuais, morais ... que exceden totalmente do que é a nosa *virtude*, aínda que tamén esixan *virtudes* concretas. En adiante preferimos case sempre *excelencia*, e deixamos *virtude* soamente nalgúns contextos concretos.

Que *areté* non se esgota en *virtude* é aínda máis claro no mundo grego arcaico: *areté* é a condición superior ou excelencia innata dos "mellores" ou *áristoi* (*aristokratía!*) e non a perden aínda que teñan actitudes de pouca ou ningunha *virtude*. Cf. III, xiii, 1283a.

e o escravo, o home e a muller, o pai e os fillos, cumpriría verbo de estas tres partes examinar que e cómo debe ser cada unha delas: son a función de amo (*despotiké*)¹³, a matrimonial –xa que a unión de femia e varón carece de nome¹⁴– e a procreadora a terceira, pois tampouco esta non ten nome propio. Sexan esas tres que dixemos, e hai unha parte que a algúns lles parece ser administración familiar, pero a outros parécelles a parte máis importante dela. Haberá que examinar cómo é: refírome á chamada crematística.

Falemos primeiro no amo e máis no escravo pra ver cómo ten que ser a súa relación, e, se no que deles sabemos, podemos chegar a algo mellor do que agora se opina. A uns parécelles que é unha ciencia o de ser amo e, coma dixéramos ó primeiro, que cabeza de familia e condición de amo, de político e de rei son a mesma cousa. Pra outros o de ser amo é contra natureza, pois o ser escravo ou ser libre é cousa de convención (*nómos*)¹⁵, pero en nada difiren por natureza (*physis*) e, polo tanto, o ser amo non é xusto, xa que é exercicio da violencia.

IV

Pero a propiedade é parte da familia e a adquisición de propiedade é parte do goberno da casa –xa que sen o indispensable é imposible vivir e *vivir ben*–; e, o mesmo que en cada parcela de actividade será necesario ter os instrumentos propios, se a obra ha de ter o seu remate, así tamén será nas actividades do goberno da casa. Algúns dos instrumentos son inanimados, e al-

¹³ Amo dos escravos. *Despótes* é etimoloxicamente 'dono da casa'.

¹⁴ O matrimonio si ten nome, *gámos*, e del deriva o adxectivo *gamiké* '(función) matrimonial'; o que quere dicir Aristóteles é que o nome do matrimonio non deriva do nome do home (ou do da muller). Outro tanto enténdase de dicir que non ten nome a función *procreadora* ou *teknopoietiké*, palabra na que están presentes os fillos, *tékna*, e non os pais.

¹⁵ *Nómos* é uso, costume e, polo tanto, a convención social que pode chegar a ser mesmo lei.

gúns son animados –por exemplo, pró temoneiro o temón é inanimado, pero o vixía é animado (pois o subordinado nas artes é coma un instrumento), e así tamén a propiedade é instrumento prá vida, e hai pluralidade de instrumentos: o escravo é unha propiedade animada e todo escravo é coma un instrumento por diante doutros instrumentos. En efecto, se cada un dos instrumentos puidese, recibida a orde ou presentíndoa, levar a cabo o seu traballo –se, como contan das obras de Dédalo ou dos trípodas de Hefesto, dos que di o poeta¹⁶ que entraban por si sós no certame dos deuses, tamén as lanzadeiras tecesen por si soas e os plectros tanxesen a cítola–, nin os constructores necesitarían axudantes nin os amos escravos.

1254a Os chamados instrumentos son instrumentos de produción, pero a propiedade é prá acción: da lanzadeira obtense algo máis que o seu uso, pero da roupa e do leite soamente o uso. Aínda mais, como a produción e a acción son especies diferentes e ámbalas dúas necesitan de órganos, por forza estes terán a mesma diferenza. A vida é acción, non produción, e por eso o escravo é servidor no que portén á acción. A propiedade dise o mesmo que a parte: a parte non soamente é parte doutra cousa, senón tamén totalmente desa outra cousa, e coa propiedade ocorre o mesmo e por eso o amo do escravo é soamente amo, pero non é do escravo, mentres que o escravo non soamente é escravo do amo, senón tamén totalmente del. Cal é a natureza do escravo e cal a capacidade é evidente a partires desto: o que, sendo home, non é por natureza de si mesmo, senón doutro, ese é por natureza escravo: é home doutro o que, aínda que home, sexa propiedade, e como propiedade é instrumento activo e alienable.

¹⁶ *Iliada* XVIII, 376. O mítico Dédalo, nome parlante ('O asinado, o habelencioso'), foi o escultor que deu movemento ás súas estatuas. Nas comedias gregas xa se fala de robots que aforran bocas e man de obra.

V

Se hai ou non hai quen por natureza sexa tal, e se pra alguén é ou non é mellor e xusto ser escravo, ímolo ver de seguida, e non é difícil tanto examinalo teoricamente coma coñecelo pola práctica, xa que o mandar e o ser mandado están non soamente entre as cousas necesarias, senón tamén entre as convenientes, e xa dende a nacementa os homes están divididos, os uns cara a ser mandados, os outros cara a mandar. Son moitas as especies dos que mandan e dos mandados, e sempre é mellor o mando sobre os mandados mellores, poño por caso, mellor sobre un home que sobre unha besta, porque é mellor obra a rematada a partir dos mellores. E onde un manda e outro é mandado hai algo que é obra deles, porque en todo canto está constituído por unha pluralidade e faise unha soa comunidade, ben de contiguos, ben de separados, revélanse o que manda e o mandado, e isto, dentro da natureza, ocorre nos seres animados; e mesmo nos inanimados hai un orde, como de harmonía, pero esta é cousa máis ben allea ó noso tema.

Primeiramente, o ser vivo está composto de alma e corpo, e deles o un é por natureza o que manda, o outro é o mandado. O que os seres son por natureza cómpre examinármolo nos que se manteñen nela, non nos corrompidos; polo tanto, haberá que contemplar o home coas mellores disposicións tanto no corpo coma na alma, home no que será evidente o que dicimos, **1254b** pois nos ruíns ou en condición ruín, pola súa condición mediocre e contra natura, podería parecer moitas veces que o corpo goberna a alma. Como dicimos, no ser vivo é posible comezar pola observación do mando do amo e do político: a alma manda no corpo coma un amo, a intelixencia manda no apetito coma un político ou un rei. Nesto maniféstase conforme a natureza e conveniente pró corpo o ser gobernado pola alma, e pra parte afectiva (*pathetiké*) ser gobernada pola intelixencia e pola parte racional, pero é danosa pra todos a igualdade ou a situa-

ción contraria. O mesmo ocorre no home verbo dos outros animais, xa que os animais domésticos son na súa natureza mellores que os salvaxes, e pra todos eles é mellor seren gobernados polo home porque así acadan seguridade. Máis aínda, no macho e na femia o un é por natureza máis forte que a outra, o un manda, a outra é mandada. E do mesmo xeito teñen que ser as cousas tamén en tódolos homes: os que se distinguen dos outros tanto coma a alma do corpo ou coma o home da besta –nesta posición están os que teñen como labor o uso do corpo e eso é o mellor deles–, eses son por natureza escravos, pra eles é mellor ser gobernados co mesmo goberno que corpo e besta de que falabamos, pois é escravo por natureza o que ten capacidade pra ser doutro –e por eso é doutro–, e comunga da razón como pra percibila, pero sen a ter, mentres que os outros animais serven non á razón, senón ás súas sensacións. A utilidade difire pouco: de ambos, tanto do escravo como dos animais domésticos, obtense axuda nas necesidades básicas do corpo. A natureza que-re tamén facer diferentes os corpos dos libres e dos escravos: os destes, fortes pró traballo servil, os dos outros, ergueitos e inútiles pra tarefas dese tipo, pero útiles prá vida en comunidade cidadá, vida que está dividida en actividade guerreira e pacífica. Pero ocorre moitas veces tamén o contrario, que os escravos teñen corpos de libres, pero os libres teñen as almas, pois unha cousa si está clara: que se os homes libres fosen tan diferentes soamente polo corpo coma o son as imaxes dos deuses, todos dirían que os inferiores a eles merecían ser os seus escravos¹⁷. E se isto é verdade no caso do corpo, con moita máis xustiza se determinará no caso da alma. Pero non é igualmente fácil ver a beleza da alma e a do corpo. **1255a** É manifesto que por natureza os uns son libres, os outros son escravos ós que convén e é xusto o ser escravos.

¹⁷ Desde *Pero ocorre ...* o texto é un pouco escuro e a tradución vai un tanto libre e conxectural. A estatuaría dos deuses esixía un canon de perfección e beleza moi por riba da media humana.

VI

Que os que afirman o contrario din ben en certo modo, non é difícil velo porque a escravitude e o escravo dinse en dous sentidos, xa que hai escravo e escravitude por lei e a lei é unha convención na que se di que os vencidos na guerra son dos vencedores. Este dereito moitos homes de leis denúnciano por ilegal, como se denuncia a un orador¹⁸, na idea de que é arbitrario que o dominado pola forza sexa escravo e sometido de quen o pode dominar e é superior en forza. Entre os sabios opinan uns dun xeito, outros doutro, e a causa desta diverxencia e o que fai coincidir parcialmente as razóns é que dalgún xeito a excelencia, cando atopa medios, tamén e altamente capaz de exercer violencia e o que domina está sempre en preeminencia dalgún ben, de xeito tal que pareza que non hai violencia sen excelencia, e que a diverxencia é soamente verbo da xustiza. Velaí por qué a uns a xustiza parécelles benevolencia, pero a outros parécelles que a xustiza é precisamente que o máis forte mande, pois, se estas razóns se deixan a un lado, non teñen nin forza algunha nin capacidade de persuasión as outras razóns de que non debe mandar e ser amo o mellor en excelencia. E algúns, aténdose plenamente ó que, segundo eles, é xusto, teñen por xusta a escravitude pola guerra –pois a lei é cousa xusta–, pero ó tempo négano, xa que é posible que non sexa xusto o motivo inicial das guerras, e de quen non é merecente de escravitude ninguén diría de ningún xeito que é escravo. Se non, vai suceder que quen parecen ser de mellor nacemento¹⁹ sexan escravos e fillos de escravos, cando se dea o caso de ser collidos cativos e vendidos. Por eso non queiren chamar escravos ós gregos, pero si ós bárbaros: sen dúbida, cando tal digan, non andan á procura doutra cousa que do es-

¹⁸ Refírese á *graphé paranómon* ou denuncia contra quen propoña algo que sexa ou pareza ilegal.

¹⁹ A *eugéneia* “bo nacemento” (ou *nobreza*, noutra liña etimosemántica) é condición que presupón e coroa a liberdade. Cf. III, xiii, 1283a.

cravo por natureza, tal coma dixemos dende o principio, porque é forzoso dicirmos que algúns son escravos en calquera parte, algúns outros en ningures. Outro tanto ocorre verbo do bo nacemento: os gregos considéranse de bo nacemento non soamente entre eles, senón en calquera parte, pero ós bárbaros considéranos de bo nacemento soamente na súa terra, na idea de que hai unha condición absoluta de libre ben nacido e outra non absoluta, tal como di a Helena de Teodecto²⁰

*gromo de raíces divinas por ambas bandas,
¿quén ousaría me pór chata de serva?*

e cando digan esto, delimitan escravo e libre, de bo e de mal nacemento, por máis nada que a excelencia e a baixeza²¹. **1255b** porque coidan que, o mesmo que de home nace home, e de bestas nace besta, así tamén de bos nace o bo; pero, aínda que a natureza quere facer eso moitas veces, non sempre é capaz.

A diverxencia ten, xa que logo, algunha razón de ser e resulta evidente que non son os uns escravos e os outros libres por natureza; e tamén é evidente que tal distinción está feita en algúns homes e que a un convenlle e élle xusto o ser escravo, a outro o ser amo, e cómpre que o un sexa mandado e o outro mande segundo as súas condicións naturais, de xeito tal que sexa amo; pero o facérenlo mal é inconveniente prá ambos, xa que convén o mesmo á parte e máis ó todo, ó corpo e á alma, e o servo é unha parte do amo, é coma unha parte animada, aínda que separada do seu corpo. Por esto non soamente interese, senón tamén amizade é o que hai reciprocamente entre servo e amo, se por natureza son merecentes da súa condición, mentres que

²⁰ Poeta tráxico, amigo de Aristóteles e moi pouco coñecido. Este é o seu fragmento 3 na edición dos *Tragicorum Graecorum Fragmenta* de Nauck.

²¹ No texto *kakia* non é maldade ou vicio moral, oposto á virtude, senón a condición baixa ou inferioridade de cualidades, aptitudes e disposicións, innata no escravo por natureza e oposta á *excelencia* ou *areté*.

ós que non o son dese xeito, senón por lei e polo exercicio da violencia, ocórrelles o contrario.

VII

Do anterior é manifesto que non son a mesma cousa o goberno do amo e o goberno da cidade, nin tódolos exercicios do mando se corresponden os uns cos outros, segundo algúns pretenden, pois un exerceuse sobre libres por natureza, o outro sobre escravos, o goberno da casa é *monarquía*²² –toda familia é goberno dun só home–, o da cidade é de homes libres e iguais. Non se fala de amo porque teña unha ciencia, senón porque é tal, e outro tanto ocorre co servo e co libre: pero podería haber unha ciencia de ser amo e de ser escravo, por exemplo, a que ensinaba o de Siracusa que cobraba un soldo por lles aprender ós servos as obrigas cotiás; e tamén podería haber ademais unha aprendizaxe de, poño por caso, a cociña e outros tipos de servicio, pois hai labores máis honrosos e labores máis baixos ca outros, e di o refrán²³ que

hai escravos e escravos, amos e amos.

Todas, xa que logo, as desta caste son ciencias servís, pero é ciencia do amo a de cómo se servir dos escravos, porque non es amo por adquirir os escravos, senón por te servir deles. A ciencia esa non che ten nada nin de grande nin de elevada: o que cómpre que o escravo saiba facer é o que cómpre que o amo saiba mandar. Velaí por qué, pra cantos non teñen que se tomar eles mesmos ese traballo, ocúpase del un administrador e eles

²² *Monarkhía* ou goberno individual, unipersoal, diferénciase ben no texto aristotélico da forma de goberno chamada *basíleia*, “realeza”, que é o que nós entendemos agora por monarquía. Polo tanto, en principio, a tradución intentará que a diferenza se mantenga, fóra dos casos nos que *monarca* sexa equivalente de *rei*.

²³ O refrán está no poeta cómico Filemón, do IV–III a.C. Cf. Meineke, *Comicorum Graecorum Fragmenta* IV, 17.

dedícanse ós asuntos da cidade ou ó estudo (*philosophía*). E a arte de adquirir escravos —a xusta, digo— é outra cousa que estas, e algo así coma a arte da guerra ou a da caza. Queden definidas así as cousas no que portén a escravo e amo.

VIII

1256a Fagamos unha consideración xeral de toda propiedade e da crematística²⁴ ó xeito que estamos seguindo, xa que o escravo é unha parte da propiedade. Pra empezar, podería un dudar se a crematística é o mesmo que a administración familiar, ou unha parte ou servidora dela, e, no caso de servidora, se é coma a fabricación de lanzadeiras a respecto do tecido, ou coma a do bronce a respecto da escultura, pois non serven do mesmo xeito, senón que a primeira procura instrumentos, a segunda a materia. Chamo materia a base a partires da que se executa unha obra, por exemplo, a lá pró tecelán, o bronce pró escultor: evidentemente, a administración familiar e procura de recursos non son a mesma cousa, xa que desta é propio o fornecer, daquela o usar. ¿Cal vai ser a arte de arranxar os asuntos da casa, senón a *economía*²⁵? Pero é discutible se a crematística é unha parte da administración da casa ou é doutro tipo, porque, se de quen se ocupa na crematística é propio o atender a de ónde haberá recursos e propiedade, e esta e maila riqueza abranguen moitas partes ¿haberá entón que examinar en primeiro lugar se a agricultura é unha parte da crematística ou é outro xénero, e haberá que examinar en xeral a atención ó alimento e a súa adquisición?

²⁴ Pódese traducir *khrematistiké* por *arte de adquirir*, por *procura de recursos* e tamén por *xestión* ou *actividade de negocios* porque significa adquirir tanto prá satisfacción das necesidades básicas como prá acumulación de riqueza. É absurdo e moi curto transliterar sempre *crematística*, pero é difícil a tradución específica que o termo esixe en cada un dos moitos contextos en que aparece.

²⁵ *oikonomia*, de *oiko-* 'casa' y *-nomía* 'arranxo, administración'. No fondo desta tautoloxía ou tópico de "xa o di a palabra" podería estar a crenza de que o signo lingüístico é natural, non convencional: así, a etimoloxía pode ser mesmo heurística, pode declarar a natureza *verdadeira*, *étymos*, da realidade que hai tras do signo lingüístico.

Certo que hai moitos tipos de alimento e por eso son moitas as formas de vida, tanto dos animais coma dos homes, xa que non é posible vivir sen alimento, de xeito tal que as diferencias no alimento fixeron diferentes as formas de vida dos animais: uns son gregarios, outros son solitarios, segundo convén á súa alimentación, pois entre eles uns son carnívoros, outros son herbívoros, outros son omnívoros, e por eso a natureza dividiu as vidas deles de acordo coas facilidades e as preferencias na alimentación, porque por natureza non agrada o mesmo a todos, senón a cada un o seu, e nos mesmos carnívoros e herbívoros as formas son diferentes unhas doutras.

Outro tanto ocorre entre os homes, pois as súas formas de vida difiren moito. Os máis preguicentos son pastores (*nomádes*): dos animais domesticados venlles o alimento sen esforzo, mentres eles folgan e, por ser necesario ós rabaños cambiaren de lugar polos pastos, tamén eles vense na obriga de os seguir, coma labregos dunha labranza viva. Outros viven da captura, cada un co seu tipo de captura, por exemplo, uns da pirataría²⁶, outros da pesca –cantos habitan á beira de lagoas, pantanos, ríos ou mar–, outros da caza de aves e animais salvaxes. Pero a grande maioría dos homes vive da terra e dos froitos de cultivo. Estas son, máis ou menos, as formas de vida de cantos teñen unha actividade primitiva e non se procuran o alimento polo cambio e o comercio: **1256b** pastor, labrego, pirata, pescador, cazador. Outros viven confortablemente cunha mestura destas formas de vida, completando a máis deficiente naquelo de que carece pra ser suficiente: por exemplo, algúns o pastoreo xunto coa pirataría, outros a agricultura e a caza, e outro tanto ocorre cos demais: segundo a necesidade obrigue, así viven.

Esta capacidade de adquisición móstrase dada pola natureza mesma a todos, tanto xa no primeiro momento da súa xénese coma tamén cando son criaturas perfectas. Algúns animais den-

²⁶ O *locus classicus* pra pirataria como medio de vida aceptable e mesmo honroso, pero tamén perseguible, é Tucídides I, 4.

de o principio do seu proceso de procreación producen, xunto coa súa cría, a cantidade de alimento que sexa bastante ata que a cría estea en condicións de procuralo ela por si mesma: é o caso dos vermíparos e ovíparos. Pero os vivíparos teñen por un tempo en si mesmos o alimento prás crías, a produción do chamado leite. Polo tanto, é igualmente evidente que, nos seres adultos, hai que entender que as plantas existen polos animais, e os animais polo home: os animais domésticos tanto polo seu uso coma polo alimento; os salvaxes –se non todos, alomenos os máis deles– polo alimento e por outro tipo de axuda, pra obter deles vestido e ademais instrumentos. Se a natureza non fai nada nin imperfecto nin en van, necesariamente ten creados todos eses seres a causa dos homes, e por eso a guerra será por natureza coma unha forma de adquirir –a caza é parte dela–, a que cómpre usar cos animais e cos homes que, nados pra ser dominados, non queren selo, pois por natureza é xusta esta guerra.

Un tipo, pois, da actividade adquisitiva é por natureza parte da administración da casa: esta debe tela ou procurala pra ter provisión dos bens necesarios pra vivir e útiles prá comunidade da cidade ou da familia. E a verdadeira riqueza está, polo que parece, neles, xa que a suficiencia deste tipo de propiedade pra vivir ben non é ilimitada coma di Solón²⁷ no seu poema

da riqueza ningún límite está prescrito ós homes.

Hai un límite coma nas outras artes, pois ningún instrumento de ningunha arte é ilimitado nin en cantidade nin en grandura, e a riqueza é o total de instrumentos na administración da casa e máis da cidade. Que, polo tanto, por natureza teñen unha arte de adquirir os cabezas de familia e os políticos, e por qué razón, é cousa evidente.

²⁷ Lexislador ateniense, s. VII-VI a.C.; é o verso 71 da *Elexia ás Musas*, fragmento 1 en Adrados, *Liricos Griegos I*, Barcelona 1956.

IX

Hai outro tipo de arte de adquirir, que chaman, moi xustamente, crematística, pola que parece que non hai límite algún da riqueza e da propiedade. **1257a** Moitos coidan que, pola veciñanza, é unha e a mesma da que acabamos de falar, pero nin é a mesma que aquela nin está lonxe dela. Unha delas é por natureza, a outra non, senón máis ben nace pola experiencia e pola práctica.

Tratemos dela empezando por aquí: de todo o que se posúe hai un dobre uso e ambos son uso, pero non o son do mesmo xeito, senón que un é o uso propio da cousa, o outro é o non propio, por exemplo, no zapato hai o uso como calzado e o uso pra intercambio, e os dous son usos do zapato, pois quen intercambia por diñeiro ou por comida uns zapatos con quen os necesita usa os zapatos como tales zapatos, pero non no uso que lles é propio, pois non están feitos pró intercambio; e outro tanto ocorre coas demais propiedades: hai intercambio de todas elas, que comezou ó primeiro dun xeito natural, porque uns homes teñen máis ou teñen menos dos bens necesarios. É evidente así que o pequeno comercio non é por natureza parte da crematística, pois o intercambio tiña que se conformar á medida das necesidades básicas. Certamente na primeira comunidade –que é a familia– é manifesto que o intercambio non pinta nada, pero si cando a comunidade xa é maior: na familia tiñan todo en común, pero logo, xa separados, a xente tiña abundancia e variedade de bens, dos que necesitaba facer intercambio segundo as súas carencias, tal coma aínda fan moitos dos pobos bárbaros, que se intercambian unhas cousas útiles por outras, pero máis nada: por exemplo, dando e recibindo viño por pan, ou calquera outro ben desta clase. Pois ben, esta actividade de cambio non é nin contra natureza nin forma algunha da crematística, xa que foi pra complemento da suficiencia natural; nembargante, desa actividade naceu loxicamente a crematística: cando se de-

pendía de fóra en maior medida pra importar os bens de que se carecía e máis pra exportar os excedentes, por necesidade recorreuse ó uso da moeda, ó non seren doadamente transportables os bens naturalmente necesarios, e velaí por qué conviñeron en se dar e tomar nos intercambios algo que, estando el mesmo entre as cousas útiles, tiña a utilidade do seu bo manexo na vida diaria, poño por caso, ferro, prata ou calquera outra cousa desa caste, ó primeiro valorada sinxelamente pola grandura e peso, ó final tamén chantándolle un cuño, pra se librar do traballo de taxala, pois o cuño púxose coma marca do valor.

1257b Ó disporen xa da moeda pola necesidade do intercambio, naceu outro tipo de crematística, o pequeno comercio²⁸, quizais feito ó primeiro dun xeito sinxelo, pero que despois faise xa máis técnico, coa experiencia de ónde e cómo cumpría facer o intercambio pra ter o máximo lucro. De aí que a crematística pareza ter unha relación moi estreita co diñeiro e que o seu labor sexa a capacidade de ver ónde haberá recursos abundantes, porque é actividade productora de riqueza e de recursos, e moitas veces tense a riqueza como abundancia de diñeiro, porque nel se ocupan tanto a crematística coma o pequeno comercio.

Pero outros coidan que a moeda é cousa valeira, soamente convención, nada por natureza, porque, se cambiamos a convención²⁹, nin vale nada nin é útil pra nada do necesario, e podes ser rico en diñeiro e moitas veces vas carecer do alimento básico. Abofé que é ben estraña a riqueza do que na fartura vai morrer de fame, coma contan daquel Midas que, pola súa cobiza en pedir, facíasele ouro todo canto tiña a man.

²⁸ Nótese que en 1257a o intercambio a pequena escala de bens básicos era un *pequeno comercio* non propiamente *crematístico*. Agora, coa moeda, as cousas cambian e o *pequeno comercio* xa é *crematístico* porque hai afán de lucro.

²⁹ Cómpre recordar que *nómos* 'costume / convención / lei' está na base de *nómisma* 'moeda'. No fondo está a discusión de que virtude, sabedoría, saúde ... son a verdadeira riqueza, por riba do diñeiro.

Velaí por qué, moi asisadamente, buscan outra clase de riqueza e de crematística, xa que hai unha crematística e unha riqueza natural propias da administración da casa, e hai outra propia do comercio e productora de recursos non por calquera medio, senón polo cambio, que parece ter por obxecto o diñeiro –pois o diñeiro é elemento e fin do intercambio–. Desta última actividade crematística nace riqueza sen límite: do mesmo xeito que a arte de curar é ilimitada cara á saúde, e do mesmo modo que cada unha das artes é ilimitada cara ó seu fin, porque ese fin é o que queren acadar na maior medida posible, pero non son ilimitadas no que portén ó fin mesmo, pois é o fin o que define a todas, así tamén deste tipo de actividade crematística non hai límite no seu fin, que é a riqueza conseguinte e a adquisición de recursos, mentres que prá administración da casa, que non é do mundo dos negocios, si que hai un límite, pois a riqueza ilimitada non é a súa tarefa. Así, por unha banda, amósase necesario que haxa un límite en toda riqueza, pero, pola outra, vemos que na práctica ocorre o contrario, porque tódolos que andan no mundo dos negocios fan medrar indefinidamente o seu diñeiro. A causa é a veciñanza das dúas crases de actividade: unha e outra coinciden en ser uso do mesmo, pois de ambas é o uso da propiedade, pero non do mesmo xeito, senón que unha busca o crecemento da riqueza e a outra ten outro fin. E por esto pensan algúns que o crecemento da riqueza é a tarefa da administración da casa e conclúen por coidar que cómpre conservar ou acrecer sen límite a propiedade en metálico. A causa desta actitude é o degoiro de *vivir*, pero **1258a** non do *vivir ben*³⁰, xa que por ser ilimitado este apetito, apetecen tamén recursos sen límite, e cantos andan na procura de vivir ben buscan o que necesitan prós praceres corporais, de tal xeito

³⁰ En todo o que sigue queda claro o dito antes: o aristotélico *vivir ben* ten contido e límites que o distinguen do seu exceso, a *boa vida* que se critica e recorda os excesos consumistas de hoxe.

que, como eso parece estar na propiedade, toda a súa actividade está en se procurar recursos, e así chegou o segundo tipo desta crematística: como o desfrute está no superfluo, andan á busca do que lles pode procurar o desfrute do superfluo e, se non o dan acadado polos negocios, téntano por outra vía, botando man de cada unha das súas capacidades dun xeito non natural. O propio da condición viril (*andreía*)³¹ non é producir riqueza, senón coraxe, e tampouco non o é do mando de tropas ou da medicina, senón que do un é a victoria, da outra a saúde. Pero esta xente de tódalas súas facultades fai medios pra se procurar riqueza, coma se esta fose o fin delas e todo tivese que se orientar a ese fin. Fica así tratado o tema da crematística non necesaria, qué é e por qué a necesitamos; verbo da necesaria fica dito que a que procura o alimento é diferente, pertence por natureza ó goberno da casa, e ten un límite, non é ilimitada coma aquela outra.

X

É evidente tamén o que ó primeiro tiñamos en dúbida: se a crematística é ou non é propia do cabeza de familia e máis do político; pero teñen que contar con recursos naturais, pois, do mesmo xeito que a política non fai os homes, senón que os recibe da natureza e os emprega, así tamén a natureza ten que procurar terra ou mar ou calquera outro elemento coma fonte de subsistencia, pero o cómo se dispón deles é tarefa do cabeza de familia. O labor do tecelán non é producir lá, senón se servir dela e saber cál é boa e axeitada, cál cativa e desaxeitada. Poderíase un preguntar por qué a crematística é parte do goberno da

³¹ A *andreia* (cf. *andr(o)*- 'varón') é a condición *viril*, especializada na *valentia*; as *virtudes* esenciais pra comunidade política son exclusivas do varón, cf. tamén o latín *vir* "varón", que é base de *virtus* "virtude" entendida basicamente coma *fortitudo*. O nome (e a condición social) da muller non podía xerar nomes pra enerxía, a forza, a coraxe ... nin pra outras virtudes *políticas*.

casa, e non o é a medicina, aínda que cómpre que os da casa teñan saúde o mesmo que cómpre que vivan ou teñan calquera outra cousa das necesarias. Pero o mesmo que por unha banda é labor do cabeza de familia e do gobernante atender tamén á saúde, e pola outra non, senón que é labor do médico, así tamén o acadar os recursos é labor do cabeza de familia e, por outro lado, non o é, senón que é dunha actividade auxiliar.

Pero, tal coma dixemos antes, ten que haber unha base natural, pois é tarefa da natureza procurar alimento ó que nace, xa que pra todo canto nace é alimento o que hai no medio onde nace e por eso pra todos a crematística ven naturalmente dos froitos e dos animais. E a crematística é dobre, segundo dixemos, comercial e doméstica: esta necesaria e gabada, **1258b** pero a comercial censurada xustamente por non natural, senón dos uns a custa dos outros, e con moita máis razón tense xenreira á usura, porque é gaño polo diñeiro mesmo e non polo que motivou que haxa diñeiro: o diñeiro fíxose pró cambio, pero a usura produce por si soa máis diñeiro e por eso se lle ten chamado “parto”, *tókos*, pois os seres paridos son semellantes a quen os xeraron e o interese é diñeiro de diñeiro. Polo tanto, este é o xeito máis contra natura de se procurar recursos.

XI

Unha vez que temos feita suficientemente a definición na teoría, cómpre pasarmos á práctica. Tódalas cousas desta caste teñen unha teoría libre, pero a necesidade goberna o seu exercicio. Na crematística hai partes útiles: o de ser experto no gando, cal é o de máis proveito e ónde e cómo; poño por caso, cómo adquirir cabalos, ou vacas, ou ovellas, e outro tanto cos demais animais –pois cómpre ser experto en cáles son entre eles os máis proveitosos, cáles en qué lugares, pois cada un ten o seu terreo pra se criar ben; tamén a experiencia no cultivo dos campos,

tanto de sementeira coma de vide e oliveira, na apicultura e na cría de todo animal, peixe ou ave, do que se obteña un proveito.

Velaí as partes e os principios da crematística ou procura de recursos no seu sentido máis propio; da procura de recursos polo intercambio o máis importante é o comercio, que ten tres partes –frete, transporte, venda– que difiren unhas das outras en ser unhas máis seguras e en dar as outras maior beneficio; en segundo lugar, o préstamo a interese; en terceiro, o traballo a xornal, que é o dos oficios artesanais e, por outra parte, o dos traballos non cualificados e útiles soamente pola forza física. Entre esta e a primeira hai unha terceira clase de crematística –pois participa da natural e da do intercambio–, a que procura cantos recursos produce a terra e que non son froitos, pero son útiles: quero dicir a corta de madeira e toda a mineração, que xa abrangue moitos xéneros porque hai moitos tipos de minerais na terra. De cada unha destas partes falamos agora en termos xerais e falaremos con precisión de cada unha sería útil prás respectivas actividades, pero un cangazo o teimarmos nelas. Das actividades, as de máis habelencia son as de menos intervención do azar; as máis mecánicas, aquelas de máis sufrimento corporal; as máis servís, aquelas nas que compren máis forzas físicas; as máis viles, aquelas que esixen un mínimo de cualificación³². E como xa algúns teñen escrito destas cuestións, poño por caso, Carétides de Paro e **1259a** Apolodoro de Lemno sobre agricultura de sementeira e de plantación, e outro tanto outros sobre outros puntos, o interesado nestas cuestións que as vexa neles.

Ademais cómpre reunir o que se dixo espalladamente de por qué algúns acadaron éxito na súa actividade crematística, xa que todo eso é de proveito prós que estiman esa ocupación. Por exemplo, o de Tales de Mileto, que é enxeño pra se procurar recursos, pero que llo atribúen pola súa sabedoría, aunque é algo

³² Anótese que *cualificación* traduce aquí a *areté* que non podería ser *virtude* de ningún modo.

xeral: como era probe, todos censurábanlle a inutilidade do seu amor ó saber (*philosophía*), e din que el pola observación dos astros preveu cá lía ser a colleita de olivas e, cando aínda era inverno, cos poucos cartos que tiña depositou fianzas por tódolos muíños aceiteiros de Mileto e de Quío, que arrendou por unha cantidade pequena porque non había competencia. E, cando chegou o momento e de súpeto andaban moitos na busca de muíños, arrendounos coma quixo e cos moitos cartos que fixo demostrou que prós amantes da sabedoría é cousa fácil o se faceren ricos, se lles peta, pero que non é ese o seu atafego. Pois ben, cóntase que así fixo Tales demostración da súa sabedoría, pero, tal coma dixemos, é cousa xeral tal capacidade de se procurar recursos, a de quen poida arranxar pra si o monopolio, e por eso tamén algunhas cidades, cando andan curtas de recursos, acoden a ese expediente e fan monopolio das mercadorías.

En Sicilia un que tiña en depósito un diñeiro mercou con el todo o ferro das ferrarías e despois, cando chegaron dos mercados os compradores, foi o único vendedor, sen subir moito o prezo e, aínda así, gañou cen talentos por cada cincuenta que investira. Dionisio, cando tivo noticia del, dispuxo que o home se fose co diñeiro e non ficase por máis tempo en Siracusa, porque descubrira expedientes prexudiciais prós seus intereses. A visión de Tales e esta son a mesma cousa: ámbolos dous argallaron cómo se facer co monopolio. E coñecer estas cousas é útil tamén prós políticos, xa que moitas cidades teñen necesidade de se procurar recursos e de expedientes dese xeito, o mesmo que unha casa ou mais. E por eso algúns dos que gobernan ocúpanse soamente nestes asuntos.

XII

Eran tres as partes do goberno da casa: a de amo, da que xa se falou antes, a de pai, e terceira a de marido: goberna muller e fillos, como libres en ambos casos, pero non co mesmo xeito

de goberno, senón que o **1259b** goberno da muller é de xeito político, o dos fillos coma o do rei. Porque o varón é por natureza máis capaz pró mando que a femia, fóra de que haxa algunha circunstancia contra natura, e o de máis anos e maduro é máis capaz que o de menos e inmaturo. Na maioría dos réximes de cidadáns se alternan as condicións de gobernante e gobernado, pois quérese que estean en pe de igualdade na súa natureza e non difiran en nada, e nembargante búscase que entre gobernante e gobernado haxa unha diferenza nos adobíos, nos tratamentos e máis nas honras, tal como Amasis dixo no conto do lavapés³³. Así é como a condición de varón está sempre fronte a da femia, pero a autoridade sobre os fillos é rexia, xa que quen os xerou os goberna por amor e máis por ser maior, qué e precisamente o específico da autoridade rexia. Por eso Homero invocou axeitadamente a Zeus chamando³⁴

pai dos homes e dos deuses.

ó rei de todos eles. Cómpre que o rei sexa naturalmente diferente, inda que do mesmo xénero, e tal é o que lles ocorre ó vello fronte ó novo, ó proxenitor fronte ó fillo.

XIII

É claro, pois, que no goberno da casa son de maior importancia a atención ós homes que á posesión material, a atención á excelencia daqueles que á da posesión material que chamamos riqueza, e a atención á excelencia dos libres que á dos escravos. Verbo dos escravos poderíase un preguntar se, fóra das instrumentais e de servizo, hai neles algunha outra excelencia más es-

³³ Cf. Heródoto II, 172.

³⁴ É fórmula de raíz indoeuropea e moi repetida nos poemas homéricos. O latino *Iupiter* é o mesmo que *Zeus pai*.

timable, poño por caso a prudencia, o valor, a xustiza e demais actitudes desa caste, ou non hai ningunha fóra das prestacións corporais. É dubidosa calquera das dúas alternativas: se a hai ¿en qué van diferir dos libres?: que non a haxa é cousa estraña porque son homes e participan da razón. A mesma pregunta máis ou menos podémola facer tanto verbo da muller coma do neno: ¿tamén hai virtudes deles e a muller ten que ser prudente, valente e xusta, e o neno é tanto indisciplinado coma sensato, ou non? E, en xeral, o que temos que examinar é se no que manda e máis no mandado por natureza a excelencia é a mesma ou ten cada un a súa propia, pois, se un e outro teñen que participar da condición de home cabal³⁵ ¿por qué un ten que mandar e outro ser mandado en termos absolutos? E tampouco non é posible que difiran por ter máis ou menos excelencia, xa que o ser mandado e o mandar son especies diferentes, pero non o son o ter máis ou ter menos. E que un haxa de ter e o outro non, é cousa estraña porque ¿se o que manda non é prudente e xusto, cómo vai mandar ben? e, se non o é o mandado ¿cómo vai ser un bo mandado?: **1260a** se é indisciplinado e frouxo, non fará ningún dos seus deberes. Vese, xa que logo, que por forza ambos teñen que participar da excelencia e que hai diferenza nesta, tal coma as hai nos que por natureza son gobernados.

Esta ten sido a guía no que portén á alma: nela hai naturalmente o gobernante e o gobernado, dos que predicamos virtudes distintas, a saber, o racional e o irracional. É evidente que outro tanto ocorre nas outras realidades, de tal xeito que por natureza as máis delas son gobernantes ou gobernadas. O libre manda no escravo doutro xeito que o varón na femia e o home no neno, e en todos hai as partes da alma, pero hainas de xeitos diferentes, pois o escravo non ten en absoluto capacidade deliberativa, a femia si a ten, pero sen autoridade, o neno si a ten, pero imperfecta.

³⁵ Con *home cabal* intento traducir o concepto de *kalokagathia*: ser varón *kalós kai agathós*, "fermoso e bo", é un ideal (de orixe aristocrático) complexo que abrangue cualidades físicas e espirituais conxénitas e aprendidas, ademais das condicións socioeconómicas axeitadas pra as exercer, ben en beneficio propio, ben no da comunidade.

Cómpre, xa que logo, supormos que outro tanto ocorre necesariamente coas virtudes morais, que todos teñen que participar delas, pero non do mesmo xeito, senón canto abonda a cada un pró seu labor: velaí por qué o que manda debe ter a virtude moral perfecta –pois o seu labor é absolutamente propio do xefe de obras, e a razón é xefe de obras– e cada un dos demais debe ter canto lles sexa preciso. Así, é manifesto que a virtude moral é de tódolos ditos, e non hai unha mesma prudencia na femia e no varón, nin un mesmo valor ou xustiza, como cría Sócrates³⁶, senón que hai un valor pra mandar e outro pra servir. Outro tanto ocorre coas outras virtudes.

Nun exame por partes esto é aínda máis evidente, pois engáñanse a si mesmos os que din en termos xerais que a virtude é a boa disposición da alma, a rectitude da conducta e cousas polo estilo. Os que enumeran as virtudes, coma Górgias, falan moito mellor do que os que as definen así. Por eso cómpre considerar que o que o poeta³⁷ dixo dunha muller

A unha muller élle adorno o silencio

aplícase a todas, pero xa non ó home. E, posto que o neno é imperfecto, é evidente que tamén a súa virtude non é del e por el mesmo, senón prá súa perfección e por quen o dirixe. Do mesmo xeito, a virtude do escravo é polo amo. Puxemos que o escravo era útil prós labores necesarios, polo tanto é evidente que necesita dunha virtude pequena, a que abonde pra que nin por indisciplina nin por frouxo fique por debaixo das súas obrigas. Poderíase un preguntar, no caso de ser certo o que agora dixemos, se vai ser necesario que tamén os traballadores teñan virtude, xa que moitas veces por indisciplina fican por debaixo das

³⁶ As referencias a Sócrates poden ser ó Sócrates real ou, as máis das veces, ó Sócrates protagonista dos diálogos de Platón.

³⁷ Sófocles, *Aíax* 293. As palabras son de Aíax a Tecmesa, pero a cita non é correcta, pois o heroe non fala *dunha* muller, senón das mulleres en xeral.

súas obrigas. ¿Ou é un caso moi diferente? O escravo participa da vida do amo, pero o traballador está máis alonxado del e aféctalle a virtude na medida en que lle afecta a condición de escravo, pois o traballador manual **1260b** ten unha escravitude limitada: o escravo é escravo por natureza, pero non o é ningún zapateiro nin ningún dos outros traballadores. Resulta, pois, que da tal virtude ten que ser causa o amo pró escravo, pero non porque teña a capacidade de lle ensinar os seus labores. Velaí por qué non falan ben os que deixan sen razóns ós escravos e din que soamente hai que lles dar ordes, xa que ós escravos hai que os amoestar aínda máis do que ós nenos³⁸.

Fique todo o dito definido deste xeito, e verbo do home e da muller, dos fillos e do pai, da virtude que lles cómpre a cada un deles e máis do seu trato mutuó, que é o que está ben ou non, cómo hai que procurar o ben e fuxir do mal, todo esto haberá que tratalo no apartado das formas de goberno (*politeía*)³⁹. Como toda familia é parte da cidade e eles son parte da familia, e como a virtude da parte cómpre examinala en función da do todo, é necesario educarmos os fillos e as mulleres en función do réxime político, se é que importa que, pra que a cidade sexa excelente, tanto fillos como mulleres sexan excelentes. E por forza ten que importar, pois as mulleres son a metade dos libres, e dos nenos fanse os membros da comunidade política. Polo tanto, xa que fican definidas estas cousas e das restantes haberá que falar noutros lugares, damos por rematada a presente exposición, introducimos outra cuestión e, pra empezar, examinemos as opinións que se teñen dado verbo da mellor forma de goberno.

³⁸ Neste e noutros moitos puntos desta *Política* Aristóteles polemiza implícita ou explícitamente co seu mestre Platón, especialmente co que este afirmara en *A República* e *As Leis*. A lectura de Platón é absolutamente indispensable pra entendermos o fio argumental de Aristóteles, pois é imposible anotar a pe de páxina tódalas súas referencias a Platón (mais dunha vez aludido baixo o nome de Sócrates).

³⁹ *Politeía* en orixe é a condición e o conxunto de cidadáns, a *ciudadanía*, e esténdese a *ser forma de goberno, constitución, réxime político* e, concretamente, o réxime que traduciremos por *república*.

LIBRO II

I

1260b27 Como nos propoñemos facer consideración da comunidade política, de cál é a máis capaz de todas prós que poden vivir de xeito máis consonte co seu desexo, hai que examinar tamén as outras formas de goberno, tanto aquelas das que se serven algunhas das cidades que se din ben gobernadas, coma se acaso hai algunhas outras formas que algúns enumeran e que parecen ser boas, pra que se vexa o que é correcto e útil, e ademais pra que o feito de buscar outra cousa fóra delas non pareza en absoluto ser antollo de xente sabichona, senón que, por non ser boas as formas actualmente existentes, por eso mesmo resulte que aplicamos este método.

Compre comezarmos polo principio que é natural deste exame. Necesariamente tódolos cidadáns teñen todo en común, ou nada, ou unhas cousas si e outras non. Pois ben, o de non teren nada en común evidénciase imposible porque a organización política é unha forma de comunidade e, xa pra empezar, por forza tense en común o lugar, pois é *un* o lugar de **1261a** *unha* cidade e os cidadáns son partícipes desa cidade *unha*. Pero ¿a cidade que se propón un bo goberno é mellor que poña en común todo canto admite comunidade ou mellor que unhas cousas si e outras non? Pois é posible que os cidadáns teñan en común fillos, mulleres e bens, como na *República* de Platón: alí di Sócrates que os fillos, as mulleres e os bens deben ser comúns. ¿É mellor a situación tal como agora está ou consonte co uso fixado na *República*?

II

Ademais de moitas outras dificultades que ten o de que as mulleres sexan comúns de todos, o motivo polo que Sócrates di

que é necesario que a lexislación sexa dese xeito non parece resultar das súas palabras. Ademais, cara ó fin que el di que debe ter a cidade, tal como dixemos hai un pouco, é cousa imposible, e de cómo hai que analizar a cousa nada hai definido. Refírome ó de que o mellor é que toda cidade sexa *unha* no máis alto grado posible, pois ese é o presuposto que Sócrates ten. Nembargante é manifesto que, se progresa cara a ser máis e máis *unha*, nin sequera será cidade, pois a cidade é por natureza unha pluralidade, e con se facer máis unitaria será cidade que se fai familia, familia que se fai individuo, xa que poderíamos dicir que a familia é máis *unha* que a cidade, e o individuo máis *un* que a familia. Polo tanto, aínda que alguén sexa quen de facer esto, non se debe facer, pois botará abaixo a cidade.

A cidade non é soamente por unha pluralidade de individuos, senón tamén por individuos diferentes na súa especie, xa que de iguais non hai cidade. Alianza militar e cidade son cousa distinta: a primeira é útil pola cantidade, aínda que sexa uniforme na especie, pois por natureza o seu fin e a axuda, tal como o peso maior inclinará a balanza. Tamén difiren así, pola cantidade, cidade e pobo (*éthnos*), cando a poboación non estea dividida en núcleos independentes, senón coma os arcadios⁴⁰. E os elementos dos que se ten que producir a unidade da cidade son diferentes na súa especie.

Por eso a igualdade en reciprocidade mantén as cidades, tal como deixamos dito antes nas *Éticas*⁴¹, pois dáse necesariamente entre os libres e iguais: non é posible que todos gobernen ó mesmo tempo, senón anualmente ou segundo calquera outra rolda ou prazo, e así é como todos gobernan, tal coma se os zapateiros e os carpinteiros se intercambiasen e non fosen sempre

⁴⁰ Desde "tamén difire ..." fago traducción libre e conxectural de que se queira significar que unha cidade pode afirmar a súa entidade tamén no seu grandor: o *éthnos* ou 'pobo' de Arcadia era unha unidade política resultante da confederación de varias cidades.

⁴¹ *Ética a Eudemo* VII, 1243b; *Ética a Nicómaco* V, 1132b.

zapateiros e carpinteiros os mesmos. É xa que sería mellor que así fosen as cousas tamén na comunidade política⁴², é evidente que é mellor que gobernen sempre os mesmos, se é posible; pero onde non sexa posible porque **1261b** son todos iguais por natureza, é tamén xusto que todos participen do goberno, tanto que este sexa un ben como que sexa un mal, e esto ten o seu reflexo en que os iguais se ceden por quenda os cargos e, fóra deles, téñense como iguais: uns gobernan e outros son gobernados alternativamente, coma se se convertesen nos outros; e da mesma forma, de entre os gobernantes, uns exercen tales cargos e outros exercen tales outros. Vese ben, pois, por esto que a cidade non é tan *unha* por natureza, como algúns pretenden, e cómo o que se ten chamado o ben máis grande nas cidades é o que as bota abaixo; pola contra, o ben de cada cousa é o que a mantén. É tamén visible doutra forma que a procura dunha unidade excesiva da cidade non é boa: a familia é máis suficiente que o individuo, a cidade máis que a familia, e haberá cidade cando se chegue a que a comunidade sexa suficiente polo seu número. Pois ben, se é preferible o de maior suficiencia, tamén ten que ser preferible o menos unitario e non o mais.

III

Pero, aínda que fose o mellor que a comunidade sexa o máis unitaria posible, tampouco non resulta demostrarse tal cousa polo argumento de que todos digan ó tempo o *de meu e non meu*, pois Sócrates cre que eso é signo de ser plenamente *unha* a cidade. Pero *todos* ten dous sentidos: se está por *cada un*, quizais sería o que Sócrates quere facer, xa que *cada un* chamará fillo de seu ó mesmo, e muller súa á mesma, e outro tanto fará co seu

⁴² É dicir, que se mantivesen sempre diferentes as condicións ou cualificacións de gobernante e gobernado.

patrimonio e con cada cousa das que lle atinxen. Pero non dirán así os que teñen en común as mulleres e os fillos, senón que dirán (*de*) *todos*, pero non como *de cada un* deles; e do mesmo xeito, verbo do patrimonio dirán (*de*) *todos*, pero non *de cada un* deles. Polo tanto, resulta que o de dicir *todos* é un paradoxismo, pois *todos*, *ambos*, *pares* e *impares* polo seu dobre sentido tamén nos razoamentos producen siloxismos erísticos. Por tanto, o de que todos digan o mesmo⁴³ por un lado está ben, pero non é posible, e polo outro non é signo de concordia.

Ademais destas, a proposta ten outra eiva: o que é común de moitos ten o mínimo de atencións⁴⁴, xa que todos ocúpanse máis no propio, e no común menos ou na medida en que a cada un afecta. Dos demais asuntos despreocúpanse na idea de que xa se ocupará outro, talmente coma no servizo doméstico un número grande de criados ás veces serve peor do que un número menor. Cada cidadán ten mil fillos, e estes non coma se fosen de cada un, senón que calquera é fillo de **1262a** calquera por igual, de tal xeito que todos por igual vanse despreocupar del.

Ademais, así cada un dos cidadáns, na parte que lle toca no número total, chama fillo *meu* tanto ó que lle vai ben coma ó que lle vai mal, é dicir, *meu* ou de Foán, falando deste xeito en cada un dos mil, ou os que sexan, que a cidade ten, e esto con dúbidas, xa que non é claro a quen lle naceu un fillo e, despois de nacido, se mantén con vida.

¿Qué é mellor: que cada un dos dous mil ou dez mil digan *o meu* pra nomear o mesmo individuo, ou como se di agora *o meu* nas cidades?: pois ó mesmo individuo un chámalo fillo de seu, outro chámalo irmán, aquel outro chámalo primo, ou con calquera outro nome de parentesco, ben de sangue, ben de afinidade ou de alianza que teña el mesmo, en primeiro lugar, ou que teñan os seus; e ademais a outro chámalo compañeiro de fratría ou de tribo. É mellor ser propiamente primo que fillo daquela maneira.

⁴³ É dicir, que *todos* chamen *seus* ós mesmos fillos, mulleres e bens.

⁴⁴ Nós dicimos *ben do común*, *ben de ningún*.

Por outra parte, tampouco non é posible escapar de que algúns fagan suposición de quen son os seus irmáns, fillos, pais e nais, pois por forza han de se dar reciprocamente as garantías con pe nos parecidos que hai dos fillos cos pais. Que tal cousa ocorre o din algúns dos que se ocupan en libros de viaxes, pois algúns da Libia Superior teñen en común as mulleres, pero os fillos que nacen repártense de acordo cos parecidos. E hai algunhas mulleres e femias doutros animais, por exemplo, eguas e vacas, que teñen unha forte tendencia natural a dar fillos parecidos ós proxenitores, como a egua chamada Xusta en Fársalo.

IV

Ademais prós que establecen ese tipo de comunidade non é fácil prever dificultades tais coma feridas e mortes voluntarias ou involuntarias, liortas e aldraxes: todo isto é máis impío, se é contra pais, nais e parentes próximos, que contra estraños; e mesmo é forzoso que todo isto ocorra en maior medida entre xentes que non se coñecen que entre coñecidos, e, unha vez que ocorre, é posible que haxa as expiacións habituais, se é entre coñecidos, pero non haberá expiación ningunha no outro caso. Está fóra de lugar tamén que quen fai comúns os fillos soamente prohiba a cohabitación dos amantes, pero non prohiba o amor nin as outras prácticas que son a cousa máis indecente de todas cando son de pai co fillo, de irmán con irmán, pois non hai nelas máis que paixón amorosa⁴⁵. Está fóra de lugar tamén o de que prohiba o trato carnal pola soa razón de que o pracer que nel se produce é forte de mais, pero coide que non importa nada que o trato sexa do pai co fillo, ou entre irmáns.

A comunidade de mulleres e de fillos parece máis útil **1262b** prós agricultores que prós gardiáns, pois, ó seren comúns os fillos e mailas mulleres, serán menores os lazos de

⁴⁵ Enténdase que é amor noxento por alleo á súa función social ou política de enxendar cidadáns.

afecto e cómpre que nesta situación estean os gobernados pra obedeceren e se non revirar. Pero en termos xerais cunha lei tal ten que se producir o contrario do que convén que as leis bendadas produzan e da causa pola que Sócrates coida que cómpre dispor desde xeito o que portén a fillos e mulleres, xa que coidamos que os lazos de afecto son o maior dos bens prás cidades, porque así non terían discordias en absoluto, e que a cidade se-
xa *unha* é cousa que Sócrates gaba por riba de todo: é cousa que parece ser obra do afecto e tamén el o cre así, o mesmo que sabemos que nas súas paroladas sobre o amor Aristófanes⁴⁶ fala de cómo os amantes polo seu afecto apaixonado desexan confundir as súas naturezas e de dous seres facérense un. Pois ben, en tal caso é forzoso que ambos esvaezan, ou, alomenos, un deles, pero na cidade os lazos de afecto por forza vanse augar cunha comunidade así e con que nin o pai poida dicir *meu* fillo, nin o fillo dicir *meu* pai. Tal coma un chisco de viño doce, mesturado con moita auga, non se nota, así sucede co parentesco que une as xentes cos nomes eses, porque en tal réxime político en absoluto vai ser necesario que un pai coide dos “seus” fillos, ou un fillo do “seu” pai, ou un irmán do “seu” irmán, xa que son dúas as cousas que máis fan que os homes se teñan interese e afecto: o propio e mailo querido; pero non pode haber ningunha das dúas nos que viven nese réxime.

Ademais, verbo do transferir os fillos que nazan, os dos agricultores e dos artesáns ós gardiáns, os destes a aqueles, hai moita confusión en cómo vai ser: por forza os que os dan e transfiren saberán qué fillos e a quen os dan. Aínda por riba, por forza nestas condicións váise dar en maior número o que antes dixemos —é dicir, agresións, amoríos, mortes—, porque os fillos de gardiáns transferidos ós outros cidadáns xa non chaman irmáns, fillos, pais e nais ós gardiáns e, pola outra banda, os fillos dos outros cidadáns que vivan entre os gardiáns tampouco non chaman irmáns, fillos, pais e nais a eses outros cidadáns, de xeito

⁴⁶ Platón, *Banquete* 191a e 192d

tal que por razón do parentesco se coiden de cometer algunha das accións que arriba dixemos. Fique definido deste xeito o que portén á comunidade dos fillos e das mulleres.

V

En relación co anterior cómpre facer exame de cómo teñen que organizar a propiedade os que se propoñen gobernarse co mellor réxime, se a propiedade ten que ser común ou non. É cuestión de exame posible aparte do lexislado prós fillos e prás mulleres: quero dicir **1263a** que, mesmo no caso de que aqueles non sexan comúns, tal como agora é xeral, verbo da propiedade pódese examinar se é mellor que a propiedade e o uso das cousas sexan comúns, poño por caso que as terras sexan privadas, pero se poñan en común os froitos pró consumo –que é o caso dalgúns bárbaros ou, polo contrario, que a terra sexa e se traballe en común, pero os froitos se distribúan prós usos privados –din que algúns bárbaros teñen este tipo de comunismo–, ou que tanto a terra coma os froitos sexan comúns.

Se son outros que os propietarios os que traballan as terras, o caso podería ser distinto e máis fácil, pero, se as traballan pra si mesmos, a cuestión da propiedade podería presentar dificultades. En efecto, ó non seren iguais tanto nos beneficios coma nos traballos, por forza haberá queixas contra os que obteñen ou reciben moitos beneficios, pero traballan pouco, por parte dos que reciben menos e traballan mais. E, en xeral, o de convivir e ter en común é difícil en tódalas cousas humanas, e sobre todo nas deste tipo. Fan evidente esto as comunidades dos que comparten viaxe, pois a grande maioría teñen diferenza por cousas sen importancia e chocan por parvadas; e tamén nós chocamos máis con aqueles dos servidores dos que máis botamos man prós servizos de tódolos días.

Estas e outras dificultades semellantes ten o de que sexan comúns as propiedades, pero o réxime actual, non soamente

mellorado en costumes senón tamén cun arranxo de leis rectas, quitaríalle unha vantaxe non pequena porque terá o bo de ambos: co de ambos quero dicir o de que as propiedades sexan comúns e mailo de que sexan privadas, pois cómpre que en certo modo sexan comúns, pero en termos xerais privadas, xa que a división de intereses non vai producir queixas recíprocas e dará máis rendementos por estar cada un ocupado no propio: pero a virtude fará que o uso vaia polo refrán⁴⁷

o dos amigos é común.

Mesmo na actualidade nalgunhas cidades deste réxime hai un bosquejo de que non é imposible, sobre todo nas ben gobernadas haino en certos aspectos e podería habelo noutros, pois ten cada un a súa propiedade privada e fai útiles os seus bens prós amigos e usa doutros coma bens comúns; en Lacedemonia, poño por caso, todos usan como propios, por así dicilo, os escravos dos outros, e tamén os cabalos e os cans, e mailas provisións que en viaxe polo país necesiten dos campos. Velaí por qué é mellor que as propiedades sexan privadas, pero facelas comúns no uso; que os homes cheguen a actuar así é labor propio do lexislador.

Ademais tamén no que portén ó pracer é indícidible cánto importa o de ter algo como propio: non é en balde, senón natural, que cada un ten **1263b** amor de si mesmo. O de ser egoísta censúrase xustamente, pero eso non está en se amar un mesmo, senón en amarse máis da conta, o mesmo que ocorre co amor ó diñeiro, xa que todos aman, por así dicilo, cada unha desas realidades. Por outra parte, tanto o facer favores coma axudar a amigos, ou hóspedes, ou compañeiros, é moi agradable e cousa que é posible cando a propiedade é privada, pero estas cousas non lles son posibles ós que fan a cidade excesivamente unita-

⁴⁷ O refrán atribúese a Pitágoras. Cf. Dióxenes Laercio X, 11.

ria, e ademais botan abaixo abertamente o exercicio de dúas virtudes: a continencia no trato coas mulleres –pois é unha obra boa a de se abster por continencia da que é allea– e maila liberalidade no uso da propiedade –pois ninguén se poderá mostrar liberal nin fará ningunha acción liberal, porque a liberalidade exercitase no uso das propiedades.

Pois ben, tal lexislación podería parecer atractiva e amiga dos homes; quen a escoita acóllea con agrado, xulgando que vai haber un amor admirable de todos por todos, e máis aínda cando da existencia dos males que actualmente hai nos réximes políticos se acuse a que non sexa común a riqueza –refírome a preitos dos uns cos outros por contratos, os xuízos por falsos testemuños e as adulacións dos ricos–, pero nada de eso ocorre porque non haxa comunidade de bens, senón por maldade, xa que vemos que entre os que teñen e participan os bens en común hai moitas máis diferencias que entre os que teñen cada un a súa facenda, e eso ocorre aínda que os que teñen diferencias na súa comunidade de bens son poucos en comparanza cos moitos que teñen en privado as súas propiedades. Ademais é xusto non soamente falarmos de cántos males se verán libres os que poñen os bens en común, senón tamén de cántos bens. Esa forma de vida parece ser totalmente imposible, e haberá que considerar que a causa da falacia de Sócrates é que a súa suposición non é correcta. Compre, si, que tanto a casa coma a cidade sexan en certo modo *unha*, pero non totalmente, xa que, avanzando por aí, pode ser que non haxa cidade, pode ser que a haxa, pero preto de non ser cidade, senón unha cidade inferior, como se da sinfonía fixésemos unha homofonía ou do ritmo un só pé. Pero a pluralidade que a cidade é cómpre, como ficou dito antes, facela común e unitaria pola educación. E o que ten intención de introducir a educación e considera que por ela a cidade vai ser como debe, é cousa estraña que crea endereitala con cousas tales e non cos costumes, coa cultura e coas leis, tal coma o lexislador fixo comunitaria a propiedade en Lacedemo-

nia e Creta coas comidas en común. **1264a** Cómpre tamén non ignorar que hai que atender ó moito tempo e ós moitos anos nos que non pasaría inadvertido ese réxime, se fose bo, pois case todo está descuberto, aínda que algunhas cousas non están organizadas e doutras, aínda que se coñezan, non se fai uso; pero resultaría totalmente claro que ese réxime non é bo, se puidésemos velo arranzado na realidade, pois non poderá facer a cidade sen a partir e separar en comidas en común, ou en fraternías e tribos; en consecuencia, non vai resultar lexislado nada que non sexa a prohibición de que os gardiáns cultiven a terra, que é precisamente o que agora intentan facer os lacedemonios.

E tampouco non dixo Sócrates nin é doado dicir cál vai ser prós que viven en comunismo a forma do réxime en conxunto. Pero a case totalidade da poboación da cidade é a masa dos outros cidadáns, os non gardiáns, verbo dos que non hai nada definido de se os agricultores deben ter en común os bens ou cada un os seus, e outro tanto mulleres e fillos, propios ou comúns. Pois, se todo é común de todos da mesma forma ¿en qué van diferir estes outros daqueles gardiáns? ou ¿qué vantaxe teñen os sometidos á autoridade destes? ou ¿con qué tipo de información vanse someter a ese goberno, se non é que os manexen con unha habelencia coma a dos cretenses? Estes permíténlles ós seus escravos o mesmo que eles fan e soamente lles teñen prohibidos o exercicio físico e o uso das armas.

Pero se, coma nas outras cidades, tamén entre os non gardiáns van ser posibles tales exercicios e uso ¿cal vai ser a forma da comunidade? Por forza haberá dúas cidades en unha, e enfrontadas a unha coa outra, xa que fai dos gardiáns unha guarnición, e logo os agricultores, os artesáns e os outros cidadáns. Denuncias, preitos e todo canto de malo di que hai nas cidades, todo eso vaino haber tamén entre eses, aínda que di Sócrates que non van necesitar de moitos preceptos —poño por caso, de policía urbana ou de mercados e cousas semellantes— gracias á educación, pero adxudica a educación soamente ós

gardiáns; ademais fai ós agricultores donos dos seus bens a cambio de pagaren contribución, pero é de esperar que así sexan moito máis rabiscos e cheos de pretensións do que algúns dos hilotas, penestas⁴⁸ e escravos. Pero alomenos polo de agora non hai nada definido de se todo eso é igualmente necesario ou non pra gardiáns e pra subordinados, nin tampouco verbo das cuestións que se seguen: cal é o réxime, cal a educación e qué leis as destes agricultores. Non é cousa doada nin de pouca importancia a de saber cómo veñen ser estes subordinados pra que se manteña a comunidade dos gardiáns.

1264b Ademais, se vai facer comúns as mulleres, pero privados os bens ¿quén vai administrar a casa coma os homes os campos? ¿e quén, se son comúns os bens e as mulleres dos agricultores? É cousa estraña tamén o de pór o exemplo dos animais pra que as mulleres deban ter as mesmas ocupacións que os homes, pois entre os animais non hai labores domésticos. É cousa insegura tamén a de cómo Sócrates establece os gobernantes, xa que fai que sempre sexan os mesmos, e eso é causa de revolución⁴⁹ mesmo entre os que non teñen relevancia social, e máis aínda entre homes arroutados e rifantes. O por qué élle forzoso facer que gobernen os mesmos é cousa manifesta: o ouro do deus non está mesturado unhas veces coas almas dos uns, outras veces coas almas dos outros, senón sempre nos mesmos, e di que xa na súa xeración mestura nos uns ouro, nos outros prata, bronce e ferro nos que van ser artesáns e agricultores; ademais, mesmo eliminando a felicidade dos gardiáns, o lexislador di que a cidade enteira ten que ser feliz, pero é imposible que sexa feliz enteira, se a maioría das partes, ou todas, ou algunhas non teñen a felicidade, porque o de ser feliz non é coma o de ser par: esto é posi-

⁴⁸ Hilotas en Esparta, penestas en Tesalia, xente sometida: *hilotas* é o mesmo que 'prisioneiro'; *penesta* é o mesmo que 'traballador servil'.

⁴⁹ O termo *stásis* pode significar 'revolución' (cambio de réxime), pero tamen as discordias e faccións dentro do réxime. A tradución habitual será a de *revolución*, pero tamén haberá contextos prás outras.

ble no todo, pero sen que se dea en ningunha das partes, pero no caso da felicidade é imposible. Desde logo, se os gardiáns non son felices ¿qué outros o van ser? Non, madría leva, os artesáns e a masa dos traballadores. O réxime político de que ten falado Sócrates ten, xa que logo, esas dificultades e outras non menores.

VI

Máis ou menos o mesmo pódese dicir tamén das *Leis*, escritas despois da *República*, e por eso o mellor vai ser un pequeno repaso do réxime político alí proposto. Na *República* Sócrates ten feita unha definición cabal de poucas cuestións: a comunidade de mulleres e fillos, a propiedade e maila organización do réxime. Divídese en dúas partes o total dos habitantes: a dos agricultores e a parte que vai ser forza armada, e desta tira unha terceira parte, a deliberante e rectora da cidade. No que pertén ós agricultores e ós artesáns Sócrates non ten definido nada de se teñen algunha ou ningunha participación no goberno, e de se cómpre que posúan armas e participar ou non na guerra, pero coída que as mulleres deben guerrear xunto cos gardiáns e compartir a mesma educación que eles. O resto da obra complétase con digresións e discutindo qué clase de educación cómpre que teñan os gardiáns.

1265a A maior parte das *Leis* (*Nómoi*) son precisamente leis, e pouco hai dito verbo do réxime político e, aínda que o quere facer máis doado prás cidades, pouco a pouco volve outra vez á *República*, xa que, fóra da comunidade das mulleres e da propiedade, no resto atribúe as mesmas normas a ambos réximes: en efecto, a mesma educación, e o vivir afastados dos traballos básicos, e o mesmo verbo das comidas en común, fóra de que nas *Leis* di que ten que haber comidas en común tamén das mulleres, e na *República* son mil os que teñen armas, pero nas *Leis* son cinco mil.

Tódalas propostas de Sócrates teñen orixinalidade, e agudeza, e novidade, e sagacidade, pero é difícil que todo estea ben por igual, porque cómpre non esquecermos que o número tan alto de xente que dixemos hai un pouco necesitará do territorio dunha Babilonia ou de calquera outro ilimitado, do que van comer cinco mil ociosos e, arredor deles, outra masa de mulleres e de servidores moitas veces máis grande. Velaí que hai que facer hipóteses como a un lle pete, pero non de cousa imposible.

Dise que o lexislador debe dar as leis co ollo en dúas cosas: o país e os homes; pero ademais é bo engadir tamén a atención ós lugares veciños, se a cidade ten que vivir unha vida de comunicación, e non solitaria; pois é necesario que prá guerra empregue non soamente as armas que son útiles no propio país, senón tamén nos territorios de fóra. E mesmo que se non aprobe tal forma de vida, nin como privada nin pra común da cidade, os cidadáns teñen que ser temibles prós inimigos en igual medida, non só cando estes invaden o país, senón tamén cando se retiran del.

Verbo da extensión da propiedade cómpre ver se acaso non sería mellor delimitala doutro xeito, con maior claridade, xa que di el que debe ser tanta como pra vivir moderadamente, coma se dixésemos pra vivir ben, pero eso é un tanto vago e ademais é posible vivir moderadamente, pero miseramente. Sería límite mellor o de vivir moderada e liberalmente, xa que, separadas ambas notas, a liberalidade vaise acompañar co luxo, a moderación coa penuria. Moderación e liberalidade son as únicas actitudes a escoller no uso dos bens: deles non se pode, poño por caso, facer uso maino ou afouto, pero si moderado e liberal, de xeito tal que por forza tales han de ser os usos da propiedade.

Está fóra de lugar tamén o de igualar as propiedades e non dispor verbo do número dos cidadáns, senón deixar sen límite a natalidade na idea de que se vai manter axeitadamente no mesmo número pola infecundidade dunha parte dos matrimonios, porque eso parece **1265b** ocorrer agora nas cidades. Pero é

cuestión á que cómpre precisión de xeito desigual nas cidades de máis adiante e nas de agora, xa que agora ninguén é indixente polo feito de estar repartidos os bens, calquera que sexa o número de cidadáns, mentres que máis adiante, por ser indivisibles os bens, é forzoso que os excedentes de poboación non teñan nada, e tanto ten que sexan poucos como moitos. Poderíase supor que é máis necesaria a limitación da natalidade que a da propiedade, de xeito que non se procreen nenos por riba dun certo número, e fixar ese número atendendo a circunstancias como a de que morran algúns dos nados ou a infecundidade de algúns homes. O deixamento nestas cuestións, como na maioría das cidades, é causa forzosa de pobreza prós cidadáns e a pobreza trae revolución e crime. Fidón de Corinto, un dos máis antigos lexisladores, pensou que as familias e o número dos cidadáns debíanse manter iguais, aínda que ó primeiro todos tivesen lotes de terra desiguais na súa grandura. Nas *Leis* hai o caso contrario, pero despois haberá que falar de estas cuestións, de cómo cremos que estarían mellor.

Nas *Leis* tamén fica sen tratar o de cómo os gobernantes van ser diferentes dos gobernados, pois di que a relación daqueles con estes é como a da urda coa trama: fanse de distinta lá. É xa que permite que a propiedade enteira creza ate se quintuplicar ¿por qué non podería darse eso no caso da terra ate un certo punto? E tamén haberá que revisar a división das casas, non vaia ser que non conveña á súa administración, pois asignou a cada un dúas casas separadas, e é cousa difícil manter dúas casas.

A construción en conxunto quere ser nin democracia nin oligarquía, un termo medio entre elas que chaman “república” (*politeía*) porque é dos que teñen armamento pesado⁵⁰. Pois

⁵⁰ *Politeía* é literalmente o réxime integrado polos que son *polítai*, cidadáns de pleno dereito. O cidadán que pode ter *hópla*, é dicir armadura, escudo e lanza, é o *hoplites* e a súa formación de combate é a falanxe. Os hoplitas ou infantaría pesada son o colectivo cidadán que se sabe importante na defensa da cidade e pode discutir a primacía bélica e política da aristocracia e da súa cabalaría. Ter ese armamento supuña unha posición económica media ou alta e, polo tanto, un límite na condición de cidadán. Cf. III, vii, 1279b.

ben, se dispón esa república como a máis doada prás cidades dos outros, quizais falou ben, pero, se como a mellor tras da primeira *República*, non, pois, se cadra, poderíase gabar máis a dos laconios ou mesmo calquera outra máis aristocrática. Velaí que algúns din que o réxime óptimo ten que ser mestura de tódolos réximes e por eso precisamente gaban o dos lacedemonios, pois din os uns que é mestura de oligarquía, goberno individual e democracia, e explican que o individual está na realeza, a oligarquía no goberno dos vellos, e que hai democracia no goberno dos éforos porque estes sono polo pobo; din os outros que a eforía é unha tiranía e que hai democracia nas comidas en común e no resto da vida **1266a** cotiá.

Nas *Leis* fica dito cómo o réxime mellor debe estar composto de democracia e de tiranía, que en termos absolutos ou non se considerarían réximes ou os peores de todos. Din mellor os que mesturan máis, pois é mellor o réxime composto dun número maior. Ademais resulta que ese réxime non ten nada de monárquico, pero si ten trazos oligárquicos e democráticos, e quérese inclinar máis cara á oligarquía, como evidencia o establecemento dos cargos de goberno: o de cidadáns previamente elixidos e logo sorteados é común a ambos réximes, pero o de que prós máis ricos sexan obrigatorias a asistencia á asemblea, a elección de cargos, ou facer algún outro dos labores políticos, mentres fican exentos os outros cidadáns, é oligárquico, e tamén o son o buscar que sexan máis os cargos de clase rica e que os cargos de maior importancia sexan dos maiores contribuíntes. Fai oligárquica tamén a elección do consello: todos están obrigados a elixir, pero entre os da primeira clase do censo, despois outros tantos da segunda, despois dos da terceira; pero hai a excepción de que o voto non é obrigatorio pra tódolos cidadáns na elección dos das crases terceira e cuarta, e na elección dos da cuarta soamente están obrigados os cidadáns das crases primeira e segunda. E di que, despois, de entre estes electos hai que elixir un número igual de cada clase do censo. Serán máis, des-

de logo, os das crases máis ricas, e mellores, xa que algúns das crases populares non votarán porque non é obrigatorio.

Pois ben, que tal réxime non se debe compor de democracia e de monarquía é cousa manifesta polo dito e polo que despois se dirá, cando se propoña o seu exame. E na elección dos cargos ten tamén un perigo engadido o de elixir entre electos, porque se algúns, mesmo poucos en número, queren facer coalición, as eleccións serán sempre segundo a súa vontade. Velaí cómo é o réxime das *Leis*.

VII

Hai algúns outros réximes políticos, uns de afeccionados, outros de filósofos e políticos, e todos máis perto dos establecidos e dos que agora están vixentes que dos dous anteriores, xa que ningún outro ten propostas novidades na comunidade de fillos e mulleres, nin nas comidas en común das mulleres, senón que máis ben comezan polas cousas necesarias.

Coidan algúns que o máis importante é unha boa ordenación do que portén á propiedade, pois din que por ela fanse tódalas revolucións. Por eso Faleas de Calcedonia foi o primeiro en introducir a cuestión ó dicir que cómpre que sexan iguais as propiedades dos cidadáns. **1266b** E coidaba que non era cousa difícil de facer no intre mesmo de fundar as cidades, pero que era máis laborioso nas xa constituídas, e nembargante a nivelación se acadaría de contado con que os ricos desen e non recibisen as dotes, e os probes as recibisen e non as desen. Platón, cando escribe as *Leis*, coida que se debe permitir a propiedade ata certo punto, pero que ningún cidadán podía adquirir por riba do quíntuplo da propiedade mínima, tal como ficou dito xa antes.

Compre que non pase desapercibido ós que así legislan o que de feito si lles pasa: que ó fixar a contía do patrimonio convén tamén fixar o número dos fillos, pois se o número dos fillos soborda a contía do patrimonio, é forzoso que alomenos a lei se

anule e, ademais da anulación, é mala cousa que moitos cidadáns pasen de ricos a probes, pois será difícil que os tales non sexan revolucionarios. Por eso ten, si, unha influencia na comunidade política a igualdade económica, e algúns dos antigos parecen terse decatado, por exemplo Solón e a súa lexislación, e noutros hai unha lei que impide adquirir tanta terra lle pete a un. Así mesmo as leis tamén prohiben vender o patrimonio, por exemplo, entre os locrios hai unha lei de non vender, agás no caso de que se probe que ocorreu unha desgracia manifesta; e ademais a obriga de manter os lotes antigos; a anulación desa lei en Léucade fixo democrático de máis o seu réxime, pois xa non había que acceder ós cargos desde determinadas crases censatarias. Pero é posible que haxa igualdade económica e que os patrimonios sexan ou grandes en exceso, de xeito que se viva na moleza, ou pequenos en exceso, de xeito que se teña un vivir miserento. É evidente, xa que logo, que non abonda con que o lexislador faga iguais os patrimonios, senón que cómpre proxectar un termo medio. E ademais, con fixar un patrimonio moderado pra todos non se gaña nada, pois cómpre nivelar as pretensións máis que as propiedades, e tal cousa non é posible cos que non están educados abondo polas leis. Pero quizais Faleas diría que eso precisamente é o que el di, pois coída que nas cidades debe haber igualdade nestas dúas cousas: patrimonio e educación; pero hai que dicir cál vai ser a educación e non importa nada o feito de que sexa unha e a mesma, porque pode ser unha e a mesma, pero ser tal que dela haberá homes cobizosos de riqueza, de honra ou de ambas cousas; ademais os homes fan revolución non soamente pola desigualdade económica, senón tamén pola das honras, e nun caso sucede o contrario do que no outro: a masa fai revolta polas desigualdades económicas; **1267a** a xente superior, polas honras, se son iguais; e de aí o de⁵¹

Nunha soa honra tanto o ruín coma o nobre

⁵¹ Homero, *Iliada* IX, 319.

Os homes non delinquen soamente polo necesario, do que Faleas cre remedio a igualdade económica, de xeito que non se robe por pasar frío ou por ter fame, senón que tamén delinquen pra chegar ó desfrute e se non quedar no desexo; se teñen un desexo por riba das necesidades, van delinquir pra sandalo; e, por suposto, non soamente por ese motivo, senón tamén, en canto sintan desexo, pra desfrutar dos praceres sen dor ¿Qué remedio hai, entón, destes tres males?: pra uns un patrimonio curto e traballo, pra outros temperanza; o terceiro, os que queiran desfrutar por si mesmos non buscarán remedio se non é no cultivo do intelecto, pois os outros praceres necesitan de máis homes. Porque os maiores delictos cométese por culpa do superfluo e non da necesidade, poño por caso que non es tirano pra non pasares frío; e precisamente por eso as honras grandes son pra quen mata, non a un ladrón, senón a un tirano; polo tanto o tipo de réxime de Faleas é de axuda soamente contra os delictos menores.

Ademais atende preferentemente a dispor o que vai dar unha boa política interior, pero hai que dispor tamén a política cos veciños e con todos os de fóra. É necesario, por tanto, ter organizado o réxime no que portén a potencial bélico, do que Faleas non deixou dito nada. E outro tanto no que portén á riqueza, xa que debe habela suficiente non soamente prás necesidades internas, senón tamén contra os perigos externos. Por eso cómpre que nin haxa tanta cantidade dela que os veciños e máis fortes a cobicen e os que a teñen non se poidan defender dos agresores, nin tan pequena que se non poda soste unha guerra nin sequera contra iguais ou semellantes. Pois ben, aquel non deixou definido nada e cómpre non esquecermos que convén unha certa cantidade de riqueza: quizais o límite óptimo sexa que facer a guerra non sexa proveitoso prós máis fortes pola riqueza excesiva dos inimigos, senón proveitosa coma no caso de non ter estes tanta riqueza⁵². É o caso de Eubulo, que, cando Autofrá-

⁵² Resultame algo escuro o texto; traduzo con certa liberdade e deixo clara a idea básica de Aristóteles: a guerra debe perder toda rendibilidade.

dates se dispuña a pór cerco a Atarneo, invitouno a considerar en cánto tempo tomaría o lugar e a botar contas do gasto nese tempo, xa que el consentía en deixar xa Atarneo a cambio dunha cantidade menor, e con estas palabras fixo que Autofrádates reflexionase e puxera fin ó asedio.

É conveniente, desde logo, a igualdade económica dos cidadáns pra que non haxa revoltas dos uns contra os outros, pero non é cousa importante, por así dicilo, xa que os de clase alta poderíanse alporizar por crer que a súa condición non é de iguais, e por eso moitas veces vémoslos en ataques e revoltas: ademais **1267b** a maldade dos homes é insaciable, ó primeiro abonda con catro cartos, pero cando eso sexa xa adoito, cada vez piden máis e máis, ata chegaren ó infinito porque infinita é a natureza da cobiza e o enchela é a vida de moitos. O principio de tais reformas, máis que en nivelar os patrimonios, está en formar ós naturalmente superiores de xeito tal que non queiran ter máis, e ós inferiores de xeito tal que non poidan, e esto quere dicir que estean en condición inferior, pero non sexan tratados inxustamente. Faleas non ten falado axeitadamente nin sequera da igualdade económica, pois equipara patrimonio e propiedade da terra, pero hai tamén riqueza en escravos, en gando e en metálico, e moito equipamento do que chaman bens móbiles: por tanto haberá que procurar igualdade en todo eso, ou algunha ordenación mesurada, ou deixalo ó seu aire. Pola súa lexislación vese que Faleas está a arranxar a cidade pequena, se tódolos artesáns van ser escravos públicos e non ser coma un complemento da cidade⁵³; pero, no caso de que os que traballan en obras comúns teñan que ser escravos públicos, cómpre que o sexan como en Epidamno, ou como dispuxera unha vez Diofanto en Atenas. Pois ben, con esto abonda pra que se vexa se o réxime político de Faleas está ben ou mal deseñado.

⁵³ É dicir, complemento dos cidadáns que polo seu patrimonio están libres de traballos baixos.

VIII

Hipódamo de Mileto, fillo de Eurifonte, o que inventou o trazado xeométrico das cidades e deseñou o Pireo, foi home fóra do común polo seu afán de honra no demais da súa forma de vivir, e de tal xeito que a algúns parecían que vivía cunha afectación excesiva pola longura e adobío luxoso dos cabelos, e ademais polo vestido barato, pero de abrigo, non só no inverno senón tamén nas épocas de bo tempo; e quixo ser home sabido na natureza enteira. Hipódamo foi o primeiro dos non políticos que intentou dicir algo verbo do réxime político óptimo.

Deseñou unha cidade de dez mil habitantes e dividida en tres partes: facía unha parte de artesáns, outra de agricultores, a terceira a da defensa e que tiña as armas. E dividía en tres partes o territorio: o sagrado, o público, o privado. Do que se ían facer os cultos dos deuses, sagrado; do que ían vivir os defensores, común; o dos agricultores, privado. E coidaba que tamén hai soamente tres crases de leis, xa que as causas polas que hai procesos son en número de tres: inxuria, dano, morte. Lexislou tamén un tribunal supremo ó que habería que elevar tódalas causas que parecen estar mal xulgadas, e integroun cun certo número de vellos **1268a** escolleitos. Coidaba que as decisións nos tribunais non debían facerse votando con pelouros, senón que cada un levaría unha táboa na que escribir, se a sentenza era soamente condenatoria; pero, se era soamente absolutoria, a táboa ficaría en branco; e pra explicar a sentenza no caso de ser en parte condenatoria, en parte absolutoria. Pois cría que actualmente non hai unha lexislación boa, xa que obrigaba ós que xulgaban a perxurar nun senso ou noutro.

E deu unha lei verbo dos que achasen algo conveniente pra cidade, pra que acadasen honra, e pra que os fillos dos caídos na guerra fosen criados con cargo a fondos públicos, na idea de que tal cousa aínda non se lexislara noutras cidades, pero esa lei haina agora en Atenas e noutras cidades⁵⁴.

⁵⁴ Cf. Tucídides II, 46.

Propuxo que tódolos cargos fosen elixidos polo pobo e por pobo entendía as tres partes da cidade; os elixidos terían que se facer cargo dos asuntos tocantes á comunidade, ós estranxeiros e ós orfos.

Ata aquí o máis importante e notable da ordenación de Hipódamo. Pra empezar, poderíamos ter dificultades coa división do conxunto dos cidadáns: os artesáns, os agricultores e os que teñen armas participan todos do goberno da cidade, os agricultores non teñen armas, os artesáns nin terra nin armas, de xeito que se converten en case escravos dos que teñen armas. É imposible, desde logo, que teñan parte en tódolos cargos, pois será forzoso que de entre os que teñen armas se establezan os xefes do exército, os gardiáns da cidade e, por así dicilo, os cargos supremos ¿E cómo vai ser que teñan afección ó réxime político os que non participan del? Ademais cómpre que os que teñen armas sexan máis fortes que as outras dúas partes xuntas, e non é fácil eso, se non son moitos; pero se eso vai ser posible ¿por qué han de participar os outros do goberno da cidade e ser donos da designación dos cargos? Aínda máis ¿en qué van ser útiles á cidade os agricultores? Por forza ten que haber artesáns, xa que toda cidade necesita deles, e poden vivir do seu oficio como nas outras cidades, pero os agricultores, se procurasen o alimento ós que teñen as armas, con razón serían unha parte da cidade, pero no caso presente teñen a terra como privada e a van traballar privadamente.

Ademais, no que portén á terra do común, da que van tirar o seu alimento os defensores, se a van traballar eles mesmos, non serán cousa distinta a clase que combate e a clase que traballa a terra, pero eso é o que pretende o lexislador; e se os que traballan a terra do común van ser outros que os das terras privadas e os combatentes, entón esa vai ser una parte cuarta da cidade, pero sen participación en nada, senón allea ó réxime da cidade. Por outra parte, se poñemos que son os mesmos os que cultivan a te-

rra privada e os que cultivan a do común, non será abondo o total das colleitas das terras que **1268b** cada un cultivará pra dúas familias, e ¿por qué non van tirar directamente da terra e dos mesmos lotes tanto o seu alimento como o que procurarán ós combatentes? Abofé que todo eso ten moita confusión⁵⁵.

Tampouco non está ben a lei do xuízo, o de determinar que se xulgue facendo distincións mesmo cando a causa vai instruída en termos absolutos e que o xuíz se converta en árbitro. Eso é admisible na arbitraxe e con varios árbitros, pois comunícanse entre eles verbo da decisión, pero non o é nos tribunais, senón que a maioría dos lexisladores dispoñen o contrario pra que se non comuniquen uns xuíces cos outros. Ademais ¿cómo non vai ser confuso o xuízo, cando o xuíz coide que o acusado pague, pero non tanta cantidade como pide o demandante?: este pide vinte minas, o xuíz sentencia dez minas, ou un xuíz sentencia máis, o outro menos, aquel outro cinco, este catro, e velaí cómo por ese camiño vanse dividir: uns imporán condena polo total, outros por nada e entón ¿cal vai ser a forma de contar os votos? Ademais, ninguén obriga a perxurar a quen absolve ou condena en termos absolutos, se a denuncia foi formulada xustamente en termos absolutos, porque o que absolve non xulga que non se debe nada, senón que non se deben vinte minas; en cambio o que xa perxura é aquel que condena sen crer que se deben vinte minas.

No que portén a que teña que haber algunha honra prós que descubren algo conveniente prá cidade, non está libre de fallo o lexislalo, anque cae ben na orella, pois pode traer denuncias falsas e, chegado o caso, axitacións no goberno da cidade. E vai dar noutro problema co seu propio exame.

⁵⁵ En efecto, hai escuridade, quizais porque Aristóteles dá por sabidos algúns detalles, por exemplo, o do número de agricultores e de combatentes, o da medida e produtividade dos respectivos lotes e mailas proporcións ou cantidades do reparto das colleitas.

Algúns dubidan se é danoso ou conveniente prás cidades o de cambiar as leis tradicionais no caso de que haxa algunha mellor: por eso non é fácil asentir de contado ó dito, se non convén cambialas, pero pode haber quen propoña como un ben común a derogación das leis ou da constitución política, e, xa que fixemos mención desto, mellor será que nos estendamos ademais nunhas pequenas precisións. Ten, coma dixemos, dificultade e podería parecer que é mellor o cambio; alomenos nas outras ciencias esto ten sido conveniente, poño por caso, o cambio da medicina desde as formas tradicionais, e a ximnástica e, en xeral, tódalas artes e facultades, de tal xeito que, como tamén a política hai que a ter como unha delas, é evidente que tamén con ela ten que ocorrer algo semellante. E poderíase dicir que dos feitos mesmos ten xurdido a proba: as leis antigas eran simples e bárbaras de máis⁵⁶, pois os gregos andaban armados e comprábanse entre eles as mulleres, e canto queda dos usos legais antigos é totalmente parviolo. **1269a** por exemplo, segundo a lei que hai en Cime sobre o asasinato, no caso de que o acusador presente un certo número de testemuñas de entre os seus parentes, o acusado é reo de asasinato. Pero, en xeral, todos buscan o bo, non o tradicional, e é probable que os primeiros homes, tanto que fosen nados da terra como que sobrevivisen dalgunha calamidade, fosen semellantes ós chaíñas e ós parvos, tal como se di dos nados da terra, e, xa que logo, está fóra de lugar o de mantérmonos nos seus pareceres. Ademais do dito, nin sequera é mellor deixar inamovibles as leis escritas, pois, o mesmo que nas outras artes, tamén na ordenación política é imposible ter todo escrito con detalle, xa que é forzoso telo escrito nun plano xeral, pero a práctica é de casos singulares.

Velaí que hai leis e momentos nos que cómpre o cambio, pero é cousa que, vista doutro xeito, parecería de moito tento, pois, cando a melloría sexa pequena, pero malo o de se afacer a

⁵⁶ Pró que segue é ilustrativo Tucídides I, 4 e ss.

cambiar con facilidade as leis, é manifesto que haberá que deixar pasar certos erros tanto dos lexisladores coma dos gobernantes, porque o que as cambie non se vai beneficiar tanto como se vai prexudicar co hábito de desobedecer ós gobernantes. É enganoso tamén o exemplo das outras artes, pois non é igual cambiar unha arte que cambiar unha lei, xa que a lei non ten forza ningunha pra ser obedecida fóra do uso e este non se fai senón ó cabo de moito tempo, de xeito tal que o cambiar facilmente das leis vixentes a outras novas debilita a capacidade da lei. Ademais, no caso de que haxa que as cambiar ¿todas e en todo réxime, ou non? ¿e por calquera ou por certas persoas? Pois todo isto importa moito. Por eso agora imos deixar este exame, xa que é doutras ocasións.

IX

Verbo da constitución dos lacedemonios, da de Creta e máis ou menos tamén das outras, hai dúas cuestións a exame: unha, se hai algo ben ou non ben lexislado en relación coa ordenación óptima; dous, se hai algo que sexa contrario á base e máis ó tipo de constitución que eles se tiñan fixado.

É cousa convida que prá cidade que quere gobernarse ben ten que haber desaforo nas necesidades, pero non é doado entender de qué modo o hai. Velaí que os penestas de Tesalia téñense revirado moitas veces contra os tesalios, e o mesmo os hilotas contra os laconios, pois viven como á espreita das súas desgracias. No caso dos cretenses aínda non ocorreu nada semellante. A causa quizais é que as cidades **1269b** veciñas, aínda que en guerra entre elas, ningunha é alidada das que se revoltan porque é cousa que non lles convén a elas mesmas, que tamén teñen veciños sometidos⁵⁷; pero dos laconios eran inimigos tódolos veciños, arxivos, mesenios e arcadios. Ó primeiro as revoltas contra

⁵⁷ Os chamados *periecos*, *perioikoi*: veciños da cidade e sometidos a ela. No fondo destas divisións están as divisións étnicas e os movementos de poboación.

os tesalios foron porque estes estaban en guerra ademais cos seus veciños aqueos, perrebos e magnesios. Polo que parece, é traballoso, mesmo sen máis nada, o coidado de cómo hai que os tratar, pois, se afrouxas, insoléntanse e creñse cos mesmos dereitos que os amos, e pola súa vida miserenta están a conspirar no odio. Polo tanto é evidente que aqueles ós que lles ocorre esto cos hilotas non teñen dado co mellor xeito de os tratar.

Ademais o desarranxo verbo das mulleres é danoso tanto pró que o réxime pretende como prá felicidade da cidade, pois, do mesmo xeito que home e muller son parte da familia, é evidente que tamén a cidade cómpre considerala dividida en dúas partes case iguais, a dos homes e a das mulleres, e, polo tanto, naquelas cidades nas que a situación das mulleres ten un arranxo deficiente, hai que considerar que a metade da cidade está sen lei. Eso precisamente é o que pasou alí, en Lacedemonia: o legislador quixo que a cidade enteira fose esforzada e resulta manifesto que así foi no caso dos varóns, pero que no das mulleres andou descoidado, pois viven sen freo pra indisciplinas de toda clase e na moleza. Así é forzoso que nun réxime tal a riqueza teña honra, e máis aínda se é o caso de que manden as mulleres, tal como ocorre na maioría das xentes amigas da milicia e da guerra, agás os celtas ou algúns outros que aproban abertamente as relacións entre varóns. Pois parece que ó primeiro que argallou o mito non lle faltaban razóns pra xunguir o Ares coa Afrodita, xa que toda a xente de guerra amósase propensa ó amor, ben dos varóns, ben das mulleres. Esto foi o que houbo entre os laconios e moitas cousas eran gobernadas polas mulleres cando eles tiñan a hexemonía. Desde logo ¿en qué difiren que manden mulleres e que os gobernantes sexan mandados polas mulleres? O resultado é o mesmo. Aínda que a ousadía non é útil pra nada do cotián e, se acaso, o é prá guerra, tamén nela foron moi danosas as mulleres dos laconios. Fixérono evidente na invasión dos tebanos: non foron útiles en nada, o mesmo que noutras cidades, e causaron máis confusión da que os inimigos.

Pois ben, parece que o desarranxo das mulleres **1270a** tense dado entre os laconios desde o principio por unha boa razón: os homes polas súas campañas estaban longo tempo fóra da súa terra, a guerrear a guerra contra os arxivos, e logo contra os arcadios e mesenios; e cando tiveron lecer ofrecéronse ó lexislador xa preparados pola vida de campaña –que ten moito de excelencias– e contan que Licurgo tentou levar as mulleres cara ás leis, pero, como elas se resistiron, el desistiu. Ben, esas son as causas do ocorrido, e polo tanto tamén dese fallo da súa constitución. Pero nós non andamos a examinar a quen hai que desculpar ou non, senón o que é correcto ou non o é.

Que non estea ben o da condición das mulleres parece, como dixemos xa antes, non soamente ser unha certa inconveniencia da constitución en si mesma, senón un certo empurrón cara á cobiza. Despois do que agora se dixo, poderíase censurar a desigualdade económica: o caso é que uns teñen unha propiedade excesiva, outros unha moi pequena, e así a terra foi dar a mans de poucos. Tamén esto está mal disposto polas leis, xa que o lexislador fixo ben en prohibir que se compre ou se venda a terra que un ten, pero deu a quen quixera a facultade de dala ou legala e por forza o resultado e o mesmo por aquela ou por esta vía. Das mulleres son case as dúas quintas partes do país enteiro, tanto porque hai moitas herdeiras únicas como porque se dan dotes grandes. Desde logo, mellor sería ningunha dote, ou pequena, ou fixala moderada, pero agora é posible mesmo dar en matrimonio a herdeira a quen o pai queira; e se o pai morre sen a ter colocada, aquel a quen deixe como titor a dá en matrimonio a quen el queira. Pois ben, aínda que o país tiña capacidade pra manter mil e quiñentos cabaleiros e trinta mil hoplitas, o total non eran nin mil.

Polos feitos mesmos fíxose evidente que lles era defectuosa a constitución no que portén a esta ordenación, xa que a cidade non foi quen de aturar un só golpe, senón que pereceu pola pouca poboación; e din que no tempo dos primeiros reis estendían

a cidadanía ós de fóra de forma que non había daquela escaseza de poboación, aínda que estaban en guerra longo tempo; e din que algunha vez os espartanos tiveron dez mil cidadáns. Tanto que eso sexa verdade coma que non, é mellor que a cidade se encha de poboación masculina, tendo nivelada a distribución da propiedade. Tamén é contraria a esta solución a lei da natalidade de **1270b**, pois, como o lexislador quere que os espartanos sexan os máis que se poida, empurra ós cidadáns a xerar cantos máis fillos sexa posible; teñen eles unha lei de que o que tivo tres fillos libra do servizo militar, o que tivo catro fica libre de toda carga; desde logo, é manifesto que, se están moitos nese caso e a terra está así dividida, por forza haberá moitos probes.

Tamén é defectuosa a regulación dos éforos. É pra eles autoridade soberana por si mesma nos asuntos máis importantes e todos proceden do pobo, de xeito que moitas veces acceden ó cargo homes moi probes, que pola súa indixencia foron venais: fixérono evidente moitas veces xa antes, e agora no caso dos de Andro, pois algúns éforos, corrompidos por diñeiro, estragaron a cidade enteira todo canto puideron. E por ser unha autoridade excesivamente grande e semellante á tiranía, mesmo os reis víronse na obriga de os gañar con adulacións, de modo que por aí ademais resultou danada a constitución, pois de aristocracia foi dar en democracia. Pois ben, esta maxistratura preserva a constitución xa que mantén tranquilo o pobo porque participa da maxistratura suprema, de tal xeito que, sexa polo lexislador, sexa cousa do azar, ten resultado que é conveniente na práctica, pois cómpre que tódalas partes da cidade queiran a existencia e permanencia da constitución que teña intención de se manter: os reis están nesa actitude pola súa propia dignidade, os nobres pola asemblea de vellos⁵⁸, pois ese cargo é un premio da excelencia⁵⁹, e o pobo pola eforía, pois intégrase de entre todos. En

⁵⁸ Os vellos ou adultos, *gérontes*, integran a *gerousía*.

⁵⁹ No texto os nobres son os *kaloi kai agathoi*, os 'fermosos e bos', é dicir, os mellores ou *áristoi*, premiados pola súa *areté* ou excelencia. *Éphoros* é etimoloxicamente 'supervisor, inspector'.

efecto, viña ben que a maxistratura esa sexa por elección de entre todos, pero non ó xeito de agora, que é infantil de máis. Ademais, anque son xente do montón, eles son donos das grandes decisións, polo que sería mellor que non xulgasen segundo o seu propio criterio, senón de acordo con normas escritas e coas leis. O tipo de vida dos éforos tampouco non encaixa co espírito da cidade: é unha vida relaxada de máis, mentres que a dos outros máis ben soborda cara ó rigor como pra que se non poidan conter e ás agachadas da lei gocen dos praceres do corpo.

Tampouco non teñen ben arranxada a maxistratura dos vellos: como son homes probos e educados dabondo prá ser homes superiores, poderíase dicir que é maxistratura que convén á cidade; nembargante é discutible o de seren de por vida donos das grandes decisións porque, o mesmo que do corpo, hai unha vellez da mente **1271a**. Educados como pra desconfiar tamén o lexislador mesmo de que sexan homes bos, a cousa ten o seu risco e resulta que os que teñen participado desta institución se deixaron subornar e aceptaron favores en moitos asuntos do común, polo que mellor era que non estivesen libres de render contas, pero actualmente si están. E podería parecer ben que a autoridade dos éforos pida contas a tódalas outras, pero eso é un tributo excesivo á eforía e non é ese o xeito que nós dicimos de cómo hai que render as contas.

Ademais tamén a elección que fan dos vellos non só é pueril no seu criterio de selección, senón que tampouco non é correcto que pida o cargo o mesmo que vai ser xulgado merecente del, porque quen é merecente do cargo cómpre que o exerza, tanto que queira como que non. Vese ben que neste o lexislador fai o mesmo que no resto da constitución: fai cobizosos das honras⁶⁰ ós cidadáns e sérvese deso prá elección dos vellos, pois ninguén que non sexa cobizoso de honras reclamaría o exercicio dun car-

⁶⁰ É habitual no texto que os cargos de goberno sexan chamados *timé*, é dicir, significados pola "honra, estima" que dan.

go. Nembargante, a maioría dos delictos voluntarios danse nos homes pola cobiza de honras e pola cobiza de riqueza.

Da realeza, de se é mellor ou non que a haxa nas cidades, haberá outra exposición. Pero si é mellor alomenos que se escolla cada un dos reis non como agora, senón pola súa vida. Que nin sequera o lexislador mesmo cre poder facelos homes cabais é cousa evidente. Desconfía alomenos de que sexan homes bos dabondo; por eso lles puña os seus inimigos como compañeiros nas embaixadas e tiña por salvagarda da cidade que os reis estivesen en disensión entre eles.

Tampouco non lexislou ben verbo das comidas en común chamadas *phidítios*⁶¹ o que as estableceu ó primeiro, pois a xuntanza debía ser máis ben con cargo ó común, como en Creta; pero entre os laconios cada un debe aportar, mesmo que algúns sexan moi probes e non poidan facer ese gasto, de tal modo que ven resultar o contrario ó proxecto do lexislador, pois quere que a institución das comidas en común sexa democrática, pero, lexislada dese xeito, non ten nin chisco de democrática porque non é fácil participar dela prós demasiado probes, e o límite tradicional da condición de cidadán pra eles é este: non participa dela o que non pode facer esa contribución.

Tamén algúns outros teñen criticado a lei dos almirantes, e critican rectamente porque a lei faise causante de disensión, xa que, ademais dos reis seren xenerais vitalicios, o almirantado constitúe como unha segunda realeza.

E poderíase criticar o plano do lexislador **1271b** tal como o ten criticado Platón nas *Leis*: todo o aparato legal está en función dunha parte da virtude, a guerreira, pois é a útil pra vencer. En efecto, mantivéronse facendo as guerras, viñéronse abaixo cando foron hexemónicos, porque non sabían estar ociosos nin se exercitar en ningún outro exercicio por riba do da guerra. E

⁶¹ Non sabemos qué pode significar a palabra, pero a conexión máis probable é coa escaseza, co pouco gasto.

un erro non menor que ese: pensan que os bens polos que se loita acádanse máis pola virtude que polo vicio, e neso acertan, pero non no de supor que eses bens son superiores á virtude.

Tampouco non anda ben prós espartanos a facenda pública, xa que non teñen nada no tesouro da cidade porque se ven obrigados a combater guerras grandes, e o sistema tributario é malo, pois, como a maior parte da terra é dos espartanos, non fan inspección das contribucións os uns ós outros. E así resultoulle ó lexislador o contrario do conveniente, pois fixo que a cidade non teña recursos, pero fixo cobizosos ós particulares.

Da constitución dos lacedemonios fica dito o que cómpre, pois estas son as críticas principais que se lle poderían facer.

X

A constitución cretense é moi próxima a esta, ten unhas poucas cousas non peores, pero na maior parte está menos rematada. En efecto, parece e dise que a constitución dos laconios na súa maior parte é imitación da cretense, pero que a maioría das antigas están menos artelladas do que as novas. Contan que Licurgo, cando emigrou tras deixar a tutela do rei Carilo, pasou entón a maior parte do seu tempo en Creta pola comunidade de orixe, xa que os lictios eran colonia dos laconios e os que acudiron á colonia botaron man da ordenación legal que tiñan os que daquela vivían no país; por eso aínda agora os periecos sérvense dela na mesma forma na que Minos foi o primeiro en establecela. E a illa semella naturalmente dotada prá hexemonía na Hélade e ben situada, pois toda ela está sobre o mar arredor do que se asentan case tódolos gregos, xa que por unha banda dista pouco do Peloponeso, pola outra da Asia da bisbarra centrada en Triopio e Rodas. Velaí por qué posuíu Minos⁶² o dominio da

⁶² Cf. Tucídides I, 4.

mar e, das illas, someteu unhas, poboou outras, e ó final atacou Sicilia e alí morreu preto de Cámico.

A ordenación cretense é análoga á lacónica: pra estes traballan a terra os hilotas, **1272a** prós cretenses os periecos, en ambos hai comidas en común; e polo menos en tempo antigo os laconios chamábanas non *phiditios*, senón *andrios*⁶³, tal coma os cretenses, e por aí é evidente que de alí veu a institución. E tamén a ordenación constitucional, pois os éforos teñen as mesmas facultades que os chamados *kósmos*⁶⁴ en Creta, fóra de que os éforos son cinco e os cosmos son dez; a asemblea dos vellos (*gerousía*) de Esparta é igual á dos vellos que os cretenses chaman consello (*boulé*); ó primeiro había realeza, logo suprimírona os cretenses, e os cosmos teñen o mando na guerra. Da asemblea (*ekklesía*) forman parte todos, pero non é dona de nada que non sexa ratificar co seu voto os acordos dos vellos e dos cosmos.

O das comidas en común está mellor entre os cretenses que entre os laconios, pois en Lacedemonia cada un contribúe co fixado *per cápita* e, se non, a lei prohibe que participe da cidadanía, tal como ficou dito anteriormente, pero en Creta as comidas son máis en común porque de tódalas colleitas, do gando comunal e dos tributos que pagan os periecos está fixada unha parte prós deuses e prós servizos comúns, e outra prás comidas en común, de xeito que todos se alimentan do común, mulleres nenos e homes.

No que portén á frugalidade como cousa útil moito argallou o lexislador e na separación das mulleres pra evitar o exceso de natalidade estableceu a homosexualidade masculina, da que haberá outra ocasión pra examinar se é cousa mala ou non; é manifesto que o das comidas en común está mellor disposto entre os cretenses que entre os laconios.

⁶³ É dicir, xuntanzas de *varóns*.

⁶⁴ *kósmos* 'orde' ampliase a significar os encargados de a manter na comunidade cidadá.

O relativo ós cosmos está aínda peor que o dos éforos, pois o que ten de malo a maxistratura dos éforos está presente tamén naqueles porque se integra con calesquera homes; pero o que alí convén á gobernación da cidade, aquí non o hai: alí, porque a elección é entre todos e o pobo que participa da maxistratura máis alta quere que a constitución dure, mentres que aquí non elixen os cosmos de entre todos, senón de entre algunhas familias, e elixen os membros do consello dos vellos de entre os que foron cosmos. Dos vellos poderíase dicir o mesmo que dos de Lacedemonia, pois o de non render contas e o carácter vitalicio son premio maior que o seu mérito, e o gobernar non de acordo con normas escritas, senón polo seu criterio, ten o seu risco. O feito de se manter tranquilo o pobo, aínda que non participe, non é signo algún de que as cousas estean ben ordenadas, porque os cosmos non tiran proveito ningún como os éforos: viven nunha illa, **1272b** lonxe dos que os poidan corromper.

O remedio que teñen dese erro é absurdo e propio non dunha cidade, senón dun poder absoluto, pois moitas veces algúns dos colegas mesmos da maxistratura ou dos particulares aconchéganse e botan abaixo os cosmos, pero tamén no intre poden estes renunciar ó cargo. Todo eso é mellor que sexa de acordo coa lei e non por decisión dos homes, que non é unha medida segura. É o máis defectuoso de todo e o de que os poderosos deixen en suspenso a maxistratura dos cosmos, cousa que fan moitas veces cando non queren someterse a xuízo. Por aí evidénciase que a ordenación ten algo de goberno de cidadáns (*politeía*), pero non é tal, senón máis ben poder absoluto (*dynasteía*). Adoitan facer faccións co pobo e cos amigos pra establecer un goberno persoal e provocar a discordia e guerra civil ¿e qué diferenza hai entre tal situación e que por un certo tempo a *cidade* xa non sexa tal porque se dissolve a comunidade *ciudadá*? Unha cidade en tal situación está en precario fronte os que queiran e poidan atacala. Pero, como fica dito, sálvese pola súa situación, pois o de estar lonxe ten feito o papel das expulsións de estranxeiros; por eso tamén os periecos mantéñense obedientes

ós cretenses, mentres que en Esparta os hilotas fan revolución moitas veces: os cretenses non teñen parte en dominios exteriores e recentemente unha guerra exterior ten pasado á illa, unha guerra que fixo manifesta a febleza das leis de alí. Ben, esto é o que deixamos dito nesta constitución.

XI

Tamén os cartaxineses parecen gobernarse ben e en moitos aspectos con superioridade fronte ós demais, e sobre todo en algúns aspectos de forma moi próxima ós laconios, pois esas tres constitucións –a cretense, a laconia e, terceira, a destes cartaxineses– non só están moi perto unhas das outras senón que tamén difiren moito das demais. E moitas das disposicións que teñen son boas e de que unha constitución está ben disposta son signo o ter unha clase popular que se manteña na orde constitucional e máis non teren xurdido revolución digna de mención nin tirano.

Ten similares á constitución laconia as comidas en común das asociacións (*hetairíai*), correspondentes ós *phidítios*, a magistratura dos cento catro, correspondentes ós éforos (agás algo mellor: que estes son elixidos entre calesquera, pero os cento catro se elixen polo mérito), e os reis e a asemblea dos vellos son cousa análoga ós reis e vellos de alí. É tamén mellor que os reis nin sexan da mesma familia nin dunha familia calquera, e que, se algunha destaca, se elixan dela e non pola idade, pois cando están feitos donos de asuntos importantes, no caso de seren uns chaíñas, **1273a** causan dano grande e causárono xa á cidade dos lacedemonios.

A maioría dos puntos que se poderían criticar por ser desviacións dáse o caso de que son comúns con tódalas constitucións de que falamos. No que portén ó seu suposto básico de aristocracia e de réxime democrático, hai cousas que se deitan

máis cara ó pobo, outras cara á oligarquía, pois os reis xunto cos vellos son donos de presentar ante o pobo uns asuntos si e outros non, en caso de ser todos da mesma opinión e, se non, o pobo é dono tamén destes asuntos. E nos asuntos que reis e vellos leven ante o pobo, non soamente lle conceden a este escoitar a opinión dos que gobernan, senón que tamén son donos de decidir e quen queira pódese opor ás propostas, cousa que noutras constitucións non a hai.

O de que as pentarquías, que son donas de moitos e importantes asuntos, sexan elixidas polos seus propios membros e que elas elixan a maxistratura máis alta, a dos cen, e ademais elas teñan un período de mando maior do que as outras maxistraturas –en efecto, exercen o mando mesmo despois de saír del e xa cando van tomar posesión– son cousa propia da oligarquía, pero o de desempeñar o cargo sen retribución e non por sorteo hai que o pór na aristocracia, e calquera outra cousa polo estilo, e tamén o de que tódalas causas sexan xulgadas polos maxistrados, e non unhas por uns e outras por outros, como en Lacedemonia.

Pero sobre todo a ordenación dos cartaxineses se desvía da aristocracia cara á oligarquía por unha opinión na que concorda a maioría: cren que hai que elixir os cargos de goberno non soamente polo mérito, senón tamén pola riqueza, pois é imposible que quen carece dela governe ben e teña vagar. Pois ben, se o elixir pola riqueza é oligárquico e pola riqueza é aristocrático, esta sería unha terceira ordenación e de acordo con ela os cartaxineses teñen arranxado o seu réxime, xa que elixen atendendo a esas dúas condicións, e sobre todo no caso das maxistraturas máis altas, os reis e os xenerais. Pero debemos considerar que é un erro do lexislador esa desviación da aristocracia, pois por principio é da maior necesidade mirar que os mellores poidan ter lecer e non estean en situación indigna deles, non só cando gobernan, senón nin sequera na vida privada; pero, mesmo que haxa que atender tamén á abundancia de recursos pró lecer, é mala cousa que se compren as

maxistraturas supremas, realeza e xeneralato, xa que a lei esa fai que a riqueza estea en máis honra que a excelencia, e fai que a cidade enteira sexa cobizosa. En todo canto o poder supoña que é honroso, por forza vaino seguir tamén a opinión dos outros cidadáns, pero alí onde a excelencia non acaba a máxima honra, **1273b** non é posible que esa constitución se faga establemente aristocrática. É razoable que adoiten lucrarse os que se compran os cargos, cando é que gobernan gracias ó que gastaron, pois é absurdo que teña afán de lucro un de clase alta que é probe e non o teña un de condición inferior e que fixo o gasto. Velaí por qué cómpre que gobernen os que son capaces de gobernar mellor. E sería bo que, aínda que o lexislador deixase de lado a boa situación económica das crases superiores, se preocupase de que teñan lecer os que están no goberno.

Podería parecer defectuoso tamén ó de que un mesmo individuo desempeñe varios cargos, cousa que é estimada entre os cartaxineses, pois cada traballo faise mellor por un só home e cómpre que o lexislador atenda a que así ocorra e non dispor que o mesmo home toque a fruta e faga zapatos. Polo tanto, onde a cidade non sexa pequena, é mellor política que participen moitos dos cargos, e máis atenta ó pobo, porque cada un deses cargos desempéñase de xeito máis comunitario, segundo dixemos, e mellor e máis rápido. Isto é evidente nos asuntos de guerra e navais, pois en ambos, por así dicilo, pasa por todos o mandar e o obedecer.

Aínda que a constitución é oligárquica, foxen moi ben dos seus riscos con enriquecer a unha parte do pobo que unha e outra vez despachan ás colonias, pois con eso sanean e fan estable o seu réxime. Pero esto éche cousa da sorte e cómpre que non teñan revolucións polo labor do lexislador. Pero na actualidade, se ocorre algún infortunio e o pobo fai defección dos gobernantes, non hai remedio ningún prá paz a través das leis.

Ben, verbo da constitución dos lacedemonios, da cretense e da dos cartaxineses, que teñen boa fama con xustiza, así é o seu carácter.

XII

Entre os que fixeron algunha manifestación verbo da gober nación da cidade, algúns non participaron en actividades políticas de ningún tipo, senón que viviron toda a súa vida como particulares, e deles, ou de case todos eles, xa está dito o que haxa digno de mención; pero algúns outros teñen sido lexisladores e eles mesmos gobernantes, uns nas súas propias cidades, outros tamén dalgunhas cidades dos estraños; e de entre eles, algúns foron soamente autores de leis e outros tamén de constitucións, que é o caso de Licurgo e máis de Solón, pois estes estableceron tanto leis como constitucións. Da dos lacedemonios xa se falou, e algúns cren que Solón foi un lexislador relevante, xa que aboliu unha oligarquía que era excesiva de máis, puxo fin á escravitude do pobo e estableceu a democracia tradicional, facendo axeitadamente mixta a constitución, pois o Consello do Areópago era oligárquico, pero aristocrático o de ser electivos os cargos, e democráticos os tribunais. E parece que Solón **1274a** non aboliu aquelas institucións preexistentes –o Consello e maila elección dos cargos–, pero estableceu a democracia ó facer que nos tribunais se integrasen tódolos cidadáns; algúns censúranos por eso precisamente, porque botou abaixo unha parte do sistema ó facer donos de todo ós tribunais, que se integran por sorteo, pois os tribunais, cando foron fortes, afagando ó pobo coma a un tirano, levaron a constitución cara á democracia actual; Efialtes e Pericles recortaron o Consello do Areópago, Pericles fixo retribuídos os tribunais, e dese xeito cada un dos líderes do pobo (*demagogoi*)⁶⁵ levou progresivamente o réxime ata a actual democracia.

Pero parece que eso non se fixo de acordo co plano de Solón, senón máis ben por causa fortuíta –o pobo, por ser causa da supremacía naval nas Guerras Médicas, tomou conciencia de si e colleu líderes mediocres coa oposición das crases superiores–,

⁶⁵ *Demagogós*, non ten en orixe sentido pexorativo e traducímolos como *líder popular*, pero usaremos *demagogo* cando teña xa nota negativa (cf. IV, iv, 1292a).

porque Solón resulta que deu ó pobo a facultade máis indispensable, a de elixir as maxistraturas e máis sometelas a rendición de contas –pois o pobo que nin deso sexa dono máis ben é escravo e inimigo–, pero integrou tódalas maxistraturas cos cidadáns notables e cos ricos, é dicir, cos *pentacosimedimnos*, *zeuxitas* e a terceira clase do censo, a chamada dos cabaleiros (*hippeis*); a cuarta era a dos *thêtes*, os que non tiñan participación en ningunha maxistratura⁶⁶.

Lexisladores foron Zaleuco entre os locros epicefirios e Carondas de Catania entre os seus cidadáns e nas outras cidades calcídicas de Italia e Sicilia. Algúns tentan tamén deducir que Onomácritos, que foi o primeiro experto en lexislación, anque el era loco, se formou en Creta, onde viviu coa súa arte de adiviño; e que del foi compañeiro Tales, de este foron oíntes Licurgo e Zaleuco, e de Zaleuco foino Carondas. Pero din estas cousas sen atender moito ós tempos⁶⁷.

Foi tamén Filolao de Corinto lexislador prós tebanos; Filolao era da familia dos Baquíadas, fíxose amante de Diocles, o campión olímpico, cando este deixou a súa cidade porque aborrecía o amor da súa nai Alcíone, marchou a Tebas e alí viviron ambos ata o final. E aínda agora amosan as súas tumbas, facilmente visibles a unha desde a outra, pero unha visible e a outra non desde terra corintia: contan que así dispuxeron eles o enterramento, Diocles pola xenreira contra a paixón da nai, de forma que desde o túmulo non fose visible a terra corintia, pero Filolao **1274b** pra que se vise. Pois ben, por esa razón foron veciños dos tebanos e Filolao foilles o primeiro lexislador, entre outras

⁶⁶ *Pentakosiomedimnoi*, propietarios de terras que producen cincocentos *médimnos* de trigo (arredor de 15 – 20 Ha.); *zeuxitas*, propietarios dun *zeúgos* ou xunta de bois necesaria pra traballar as terras; *hippeis*, *cabaleiros*, con terras que lles permitían ter un cabalo co que servir na guerra. Os *thêtes*, xente a xornal, veñen sendo o (máis baixo do) proletariado; a palabra non ten etimoloxía que nos oriente.

⁶⁷ Pero atendendo a establecer liñas de tradición e co gusto grego pola *synkrisis*, é dicir, polas *vidas paralelas*.

cuestións, da natalidade, as leis que eles chaman da adopción; esta é cousa lexislada por el dun xeito propio pra que se mantivese o número dos lotes de terra.

De Carondas nada hai propio agás das causas por falso testemuño, pois foi o primeiro en facer a denuncia; pero na precisión das leis é máis traballado mesmo do que os lexisladores actuais.

De Faleas é propia a igualación dos patrimonios; de Platón, a comunidade de mulleres e fillos e a dos bens, as comidas en común das mulleres e, ademais, a lei sobre a bebida –a de que os sobrios presidan os banquetes– e o adestramento militar pra que os homes sexan ambidextros no uso das armas, pois cómpre que non sexa útil unha man e inútil a outra.

Hai leis de Dracón, pero as fixo pró réxime preexistente; non hai nelas nada de particular que mereza mención, agás da súa dureza pola gravidade da pena. Tamén Pítaco foi autor de leis, pero non dunha constitución. É lei propia del a de que os bébedos, no caso de delinquiren, teñan unha pena maior do que os sobrios. Como os que cometen exceso bébedos son máis que os sobrios, non atendeu á indulxencia que hai que ter en maior medida cos bébedos, senón á conveniencia. Houbo tamén un Androdamante de Regio, lexislador prós calcidios de Tracia, do que son as leis de asasinato e das herdeiras, pero non se podería dicir nada particular del.

O que portén as constitucións, tanto vixentes como propostas por algúns, fíque examinado deste xeito.

I

1274b32 Pra quen examina as constitucións, qué é e cómo é cada unha. o primeiro exame, seica, é o da cidade, qué ven sendo a cidade, pois actualmente diverxen os que din que a cidade ten feito tal cousa e os que din que non a cidade, senón a oligarquía ou o tirano. Vemos que toda a ocupación do político e máis do lexislador é coa cidade e que a constitución é un arranxo dos que habitan a cidade. E, como a cidade ten os seus compoñentes, coma calquera outro dos conxuntos integrados por unha pluralidade de partes, é evidente que o primeiro que cómpre investigar é o cidadán. Porque a cidade é unha pluralidade de cidadáns, **1275a** de tal xeito que haberá que ver a quen hai que chamar cidadán e quen é o cidadán. En efecto, o cidadán é obxecto de discusión moitas veces, xa que non conveñen todos en que é cidadán o mesmo home, pois dáse o caso de quen é cidadán en democracia e moitas veces non o é en oligarquía.

Imos deixar fóra os que acadan este título de cidadáns por calesquera outras vías, poño por caso, os naturalizados. O cidadán non é cidadán por residir nun lugar, pois os metecos⁶⁸ e os escravos participan da residencia; e tampouco non son cidadáns os que participan dos dereitos legais en termos de poder ser demandados ou demandantes nun proceso, pois eses dereitos téñenos tamén algúns en virtude de tratados, mentres que en moitas partes os metecos non participan plenamente nin sequera deses dereitos, senón que teñen que coller un protector e, xa que logo, participan dun xeito imperfecto da tal comunidade cidadá; deles cómpre dicir o mesmo que dos nenos aínda non inscritos nas listas pola súa idade e dos vellos exentos de obrigas:

⁶⁸ Meteco, *métokos*, é o home libre que cambia a residencia desde a súa cidade a outra, na que non ten cidadanía plena.

que son cidadáns nun certo senso, pero non dicírmolo dunha forma simple de máis, senón co engadido de que os primeiros son cidadáns imperfectos, os segundos son eméritos ou algo así –pouco importa, porque o que queremos dicir é evidente–. Investigamos, pois, ó simplemente cidadán e que non ten ningunha chata tal que necesite de corrección, porque tamén no caso dos privados da cidadanía e exiliados pódense suscitar e resolver chatas desas.

O cidadán defínese simplemente por nada mellor que pola participación na administración da xustiza e nas maxistraturas. De entre as maxistraturas, unhas son por un tempo limitado, de xeito que non é posible en absoluto que o mesmo individuo exerza algunhas dúas veces, ou terá que ser tras certos intervalos de tempo; outras son indefinidas, por exemplo, xuíz e membro da asemblea. Ben, quizais se diría que eses non son gobernantes nin polo cargo participan do goberno, nembargante sería ridículo deixar fóra do goberno os que teñen as maiores atribucións. Pero non deamos importancia á cuestión, que é de terminoloxía⁶⁹, pois carece de nome o que hai de común entre o xuíz e o membro da asemblea e non sabemos cómo hai que chamar o conxunto de ambos: poñamos, pra os definir, o nome de maxistratura por tempo indefinido. Temos, desde logo, por cidadáns os que participan así.

Así ven sendo máis ou menos o cidadán que mellor encaixaría con tódolos chamados cidadáns, pero cómpre non esquecermos que nas realidades das que os supostos difiren na especie e un deles é primeiro, outro é segundo, etcétera, ou non hai absolutamente nada común en canto tales supostos, ou haino cativamente. E vemos que as constitucións difiren especificamente

⁶⁹ En toda esta cuestión que Aristóteles ten por terminoloxica, *peri onómatos*, hai contraposición do poder executivo –os cargos de goberno propiamente ditos, de exercicio individual ou colexiado e por tempo *definido*– cos poderes lexislativo e xudicial, que exercen tódolos cidadáns por tempo *indefinido* e colectivamente. Pero tamén pode ocorrer que os poderes xudiciais e lexislativos se exerzan en forma *definida* no que portén ó número de cidadáns, reparto de competencias e tempo de exercicio.

entre si e que unhas son posteriores, outras **1275b** son anteriores; pois as defectuosas e desviadas son posteriores por forza ás que non teñen defecto, e despois ficará claro en qué senso falamos de desviadas. En consecuencia, tamén o cidadán ten que ser distinto segundo cada constitución; por eso o cidadán que dixemos é sobre todo cidadán en democracia, e nos outros réximes é posible, pero non necesario, pois en algúns non hai pobo, nin adoitan asemblea, senón convocatorias puntuais, e xulgan as causas por reparto, por exemplo, en Lacedemonia os éforos repártense as causas polos contratos, a asemblea dos vellos xulga as criminais, e igualmente outras maxistraturas xulgan outras causas. As cousas son do mesmo xeito en Cartago, pois certas maxistraturas deciden tódalas causas.

Pero a definición de cidadán admite corrección, xa que nos outros réximes membro da asemblea e xuíz non son a maxistratura indefinida, senón a que ten definida a súa competencia, pois estalles encomendado a tódolos cidadáns ou a algúns deles deliberar e xulgar, ou de tódalas cuestións, ou dalgunhas. Pois ben, deso resulta manifesto quen é o cidadán: de quen ten facultade de participar no poder deliberativo ou xudicial xa dicimos que é cidadán desa cidade; e, pra dicilo de xeito sinxelo, dicimos que é cidade a pluralidade de tales homes bastante pra vivir con suficiencia.

II

Na práctica defínese como cidadán o nacido de ambos pais cidadáns, e non soamente de un, pai ou nai. Outros van máis alá, por exemplo, a dous ou tres ou máis avós. Definidos os cidadáns de xeito tan popular e lixeiro, algúns dubidan cómo será cidadán aquel terceiro ou cuarto avó. Pois ben, Gorxias de Leontinos, quizais en dúbidas e tamén en ironía, dixo que, o mesmo que son morteiros os feitos polos fabricantes de morteiros, tamén

son de Larisa os feitos polos seus demiurgos, xa que hai algúns “fabricantes de lariseos”⁷⁰; pero a cousa é sinxela: se participaban da cidadanía de acordo coa definición dada, eran cidadáns. Pois tampouco non é posible axustar o de fillo de cidadán e de cidadá ós primeiros habitantes ou fundadores da cidade.

Pero quizais ten máis dificultade aquilo outro de cantos participaron da cidadanía por un cambio no réxime, como fixo Clístenes en Atenas despois da expulsión dos tiranos, pois acomodou nas tribos moitos estranxeiros e escravos metecos⁷¹, pero no caso destes non se discute quen é cidadán, senón se o é xustamente ou non. Desde logo tamén podería un ademais engadir a dúbida **1276a** de se o inxustamente cidadán non é cidadán, na idea de que o inxusto e o falso significan o mesmo, pero, xa que vemos que tamén algúns gobernan inxustamente e temos que recoñecer que gobernan, aínda que non xustamente, e xa que o cidadán está definido por un certo poder –pois o que participa de tal poder é cidadán, segundo dixemos–, é evidente que haberá que dicir que tamén estes, aínda que inxustamente, son cidadáns.

III

O de se son cidadáns xustamente ou non, conéctase coa cuestión antes dita, pois algúns dubidan cando actúa e cando non a cidade, por exemplo, cando dunha oligarquía ou tiranía xurda unha democracia, pois daquela algúns nin queren cumprir as obrigas contraídas, co adaxo de que as contraera o tirano e non a cidade, nin cumprir outras moitas cousas polo estilo, co adaxo de que algúns réximes políticos existen pra domi-

⁷⁰ A ironía está en que *demiourgós* pode significar o artesán, capaz de producir un número ilimitado de obxectos, pero *demiourgós* tamén era o maxistrado con atribucións que lle permitían conceder a cidadanía a un número calquera de homes.

⁷¹ O de escravos *metecos* non deixa de ser un pouco raro. O texto pode estar corrupto ou pode ter diferentes interpretacións; por exemplo, que Clístenes fixo cidadáns ós estranxeiros e fixo metecos ós escravos.

nar, pero non polo interese común. Pois ben, no caso dos que se gobernan nunha democracia dese modo, haberá que dicir que son desa cidade as accións dese réxime de igual modo que o son as da oligarquía e da tiranía.

A cuestión parece relacionada con esta dúbida: cando hai que dicir que a cidade é a mesma ou non a mesma, senón outra. A solución máis superficial da dúbida está no lugar e nos habitantes, pois é posible que o lugar e a poboación estean disxuntos, e que uns habiten un lugar, outros outro: esta dificultade cómpre tela por de pouco relevo, xa que, como *cidade* ten significación múltiple, hai certa facilidade prá solución: e do mesmo xeito, se son habitantes dun mesmo lugar ¿cando hai que considerar que a cidade é unha? Non, madría leva, polas murallas, pois sería posible cinguir o Peloponeso cun só muro; e quizais está no mesmo caso tamén Babilonia e toda entidade que ten ámbito máis de pobo ou nación (*éthnos*) que de cidade; alomenos, desta contan que, no terceiro día de conquistada, unha parte da xente non se decatara.

Pero o exame desta dificultade virá a conto noutra ocasión. Verbo do tamaño da cidade cómpre que o político non esqueza qué cantidade de poboación convén e se dunha soa etnia ou de máis. Pero, se as mesmas xentes habitan o mesmo lugar, haberá que dicir que a cidade é a mesma mentres sexa a mesma a liñaxe (*génos*) dos habitantes, aínda que sen cesar uns morran, outros nazan –tal coma dos ríos e das fontes adoitamos dicir que son os mesmos e as mesmas, anque sen cesar unha auga ven, outra vaise– ¿ou haberá que dicir que as xentes son as mesmas pola razón indicada, **1276b** pero a cidade é outra?

Se a cidade é unha certa comunidade, e máis é comunidade de cidadáns nun réxime político, pero o réxime se fai especificamente outro e diferente, parecerá forzoso, seica, que tamén a cidade non sexa a mesma, tal como tamén dicimos dun coro que cando é tráxico é outro que cando cómico, aínda que moitas veces os integrantes sexan os mesmos; de modo semellante, tamén

dicimos que toda comunidade ou composición é outra, se é especificamente outra a composición, por exemplo, unha harmonía dos mesmos sons cando sexa doria é outra que cando frixia. Se isto é deste modo, é manifesto que haberá que dicir que a cidade é a mesma atendendo sobre todo ó réxime político, pero pódese dar o mesmo nome ou outro, e tanto que a habiten as mesmas xentes como xentes absolutamente outras. Pero o de se é xusto pór fin ou non ás obrigas, cando a cidade cambia a un réxime distinto, é outra cuestión.

IV

Despois do que agora acabamos de dicir ven examinar se hai que considerar a mesma excelencia ou non a do home⁷² bo e a do cidadán cabal. Ben, se isto necesita dunha investigación, haberá que se ocupar primeiro na do cidadán cunha imaxe: así como o mariñeiro é un dos membros dunha comunidade, outro tanto dicimos do cidadán; e anque os mariñeiros sexan deseme llantes na súa capacidade –un é remeiro, outro piloto, aquel é vixía, aquel outro ten algún outro nome polo estilo–, é evidente cómo a definición máis precisa de cada un será propia da súa competencia, pero ó tempo haberá algo común que convirá a todos, xa que a seguridade da navegación é obra de todos eles e cada un dos mariñeiros eso procura. Pois ben, do mesmo xeito a salvación da comunidade tamén é obra dos cidadáns, aínda que sexan desiguais, e a comunidade é o réxime político; por tanto é obrigado que a excelencia do cidadán sexa en función do réxime: se hai varios tipos de réxime político, evidentemente non pode ser unha soa a excelencia perfecta do cidadán cabal, mentres que dicimos do home bo que o é por unha soa excelencia perfecta.

⁷² *Home* é expresamente o varón: non é que teñamos xénero gramatical masculino e que podería incluír o feminino, senón léxico que significa expresa e unicamente o *varón*.

Así é manifesto que é posible que quen é cidadán cabal non posúa a excelencia pola que un home é cabal. Nembargante, é posible entrar no mesmo tema tamén doutro xeito, en discusión do réxime mellor. Se é imposible que unha cidade se integre por homes que sexan todos cabais, pero cada un ten que facer ben o seu propio labor —e eso depende da súa excelencia—, como é imposible que tódolos cidadáns sexan iguais, non **1277a** podería ser unha soa a excelencia do cidadán e a do home bo. Cómpre que a excelencia do cidadán cabal estea en todos —pois así a cidade necesariamente será excelente—, pero é imposible que todos teñan a do home bo, se non é obrigado que sexan todos bos os cidadáns da cidade cabal. Ademais, como a cidade é de elementos desiguais —tal como o ser vivo, de alma e corpo: a alma, de razón e apetito; a familia, de marido e muller; a propiedade, de amo e escravo; do mesmo modo tamén a cidade está integrada por todos eses elementos e ademais por outros de especies desiguais—, por forza non é unha soa a excelencia de tódolos cidadáns, como tampouco non a é a do solista e a do simple cantor nos membros dun coro.

Polo anterior é manifesto por qué non é en absoluto a mesma excelencia ¿Pero acaso será posible que na excelencia dun individuo se igualem a do cidadán cabal e a do home cabal? Dici-mos, si, que o gobernante cabal é bo e prudente, e que o político por forza ten que ser prudente. E algúns din que a educación do gobernante é claramente distinta, como se ve nos fillos dos reis que se adestran na hípica e na arte militar, e Eurípides di⁷³

Non quero finezas, senón o que cómpre prá cidade,

na idea de que hai unha educación propia do gobernante.

E se a excelencia do bo gobernante e a do bo cidadán son a mesma, pero tamén o gobernado é cidadán, non serían a mesma

⁷³ Da traxedia perdida *Eolo*, fr. 16 en Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*.

a excelencia do cidadán e a do home en termos absolutos, anque si nalgún caso individual; non é a mesma a excelencia do gobernante e a do cidadán, e por eso quizais dixo Xasón⁷⁴ que tiña fame cando non era tirano, como dicindo que non sabía ser un home de a pe.

Certo que se gaba a capacidade de gobernar e ser gobernado, e parece que a excelencia do cidadán estimado é a capacidade pra gobernar e ser gobernado ben. Se, pois, a excelencia do home bo poñémola no exercer o goberno, e a do cidadán en gobernar e ser gobernado, non se podería gabar ambas igualmente. E xa que parece que o gobernante e o gobernado teñen que aprender cousas distintas e non as mesmas, e que o cidadán ten que coñecer ambas e participar de ambas, o que de aí ven pódese advertir.

Pois hai un goberno de amo e chamamos así o goberno das necesidades que quen as goberna no ten que saber atender, senón máis ben aproveitar; o contrario é mesmo servil: chamo o contrario a ter capacidade pra atender os labores de servizo. Dicimos que hai varios tipos de escravo porque os seus traballos son varios; dunha parte deles ocúpanse os traballadores manuais: estes son, como o seu nome indica, os que viven **1277b** das súas mans, e entre eles está o traballador especializado⁷⁵. Por eso en certas comunidades antigamente, antes de que se acadase a forma última de democracia, os artesáns non participaban das maxistraturas. Pois ben, os traballos dos gobernados non os debe aprender nin o bo político nin o bo cidadán, se non é pra un uso persoal e ocasional, pois entón xa non hai, por unha banda, o amo, pola outra, o escravo.

⁷⁴ Non é o da Mitoloxía, senón o tirano de Feras (Tesalia), s. IV a.C.

⁷⁵ Traduzo así o *bánausos tekhnites*, home que ten una *tékhnē*, arte, pericia. Cómpre precisar que, mentres *traballador* traduce ben *bánausos*, no caso de *tekhnites* a traducción *artesán* pon connotacións positivas de hoxe, pero que non sempre tiñan o traballo e o status social que hai tras do termo grego.

Pero hai unha autoridade pola que se goberna ós iguais na orixe e ós libres: dela dicimos que é a autoridade política, que o gobernante ten que aprender sendo gobernado, coma se aprende a mandar cabalaría sendo subordinado nela, e o mando do exército estando baixo as ordes doutro, e sendo xefe de batallón e de compañía. Por eso está ben dito o de que non é posible que mande ben quen non foi mandado. A excelencia destas dúas condicións é diferente e cómpre que o bo cidadán saiba e poida tanto ser mandado coma mandar, e esta é a excelencia do cidadán: a de coñecer a autoridade dos homes libres nunha e noutra condición.

Ambas son, desde logo, do home bo, e se a prudencia e xustiza do que goberna son especie distinta das do gobernado, pero libre, é evidente que non podería ser unha soa a excelencia do home bo, poño por caso, a xustiza, senón con especies de acordo coas que gobernarán ou será gobernado, como é distinta a moderación e a valentía do home e da muller –pois un home parecería ser covarde, se fose valente coma é valente a muller, e unha muller parecería faladora, se fose tan discreta coma o home bo⁷⁶, xa que tamén é distinta no home e na muller a forma de levar a casa: do un é o adquirir, da outra é gardar–. A prudencia do gobernante é a única excelencia propia del, pois parece que as outras teñen que ser comúns tanto a gobernados como a gobernantes, pero non é excelencia do gobernado a prudencia, senón unha opinión verdadeira⁷⁷, xa que o gobernado é o fabricante de frutas e o gobernante é o frautista que as usa.

Ben, de todo esto resulta manifesto se a excelencia do home bo e a do cidadán cabal son a mesma ou distintas, e en qué son a mesma, en qué distintas.

⁷⁶ Nótese a antítese na comparanza: o home ficaría curto na súa valentía *de muller*, pero a muller con discreción *de home* pasaríase de faladora.

⁷⁷ Esta singular *dóxa alethês*, *opinión verdadeira*, é saber entender e cumprir as ordes do gobernante.

V

Verbo do cidadán aínda queda unha das dúbidas: ¿verdadeiramente é cidadán aquel a quen é posible participar da autoridade ou tamén haberá que ter por cidadáns os traballadores? Se hai que ter por cidadáns tamén eses que non teñen parte en maxistraturas, non é posible que sexa propia de todo cidadán a excelencia correspondente a gobernar e ser gobernado, xa que ese traballador é cidadán. Pero, se ningún deses traballadores é cidadán ¿en qué clase terá que estar cada un?, pois o traballador tampouco non é nin meteco nin estranxeiro. ¿Imos dicir que desa razón **1278a** non se deriva nada absurdo porque tampouco os escravos non son dos grupos indicados⁷⁸, nin os libertos? O certo é que non se debe ter por cidadáns a todos cantos sen eles non habería cidade, xa que tampouco os nenos son cidadáns coma o son os homes, senón que estes sono absolutamente, aqueles sono en suposición (*hypóthesis*), pois son cidadáns, pero imperfectos.

Nos tempos antigos nalgunhas cidades o traballador era escravo ou estranxeiro; por eso a maioría tamén agora son tales. A cidade óptima non fará cidadán o traballador, pero, se tamén este é cidadán, entón a excelencia do cidadán da que antes falabamos non se dirá de calquera, nin do libre soamente, senón de cantos están exentos dos traballos indispensables. No que portén ós traballos indispensables, quen os fan pra un individuo son escravos, quen os fan pró común son traballadores e asalariados.

A súa situación farase manifesta a partir de aquí cun pequeno exame, pois o asunto mesmo, unha vez exposto, fai evidente o que dixemos. Porque son plurais os réximes políticos, é forzo so que tamén as especies de cidadán sexan plurais, e sobre todo do cidadán gobernado, de tal xeito que nalgún réxime terán que ser cidadáns o traballador e mailo asalariado, pero nalgúns outros será imposible, por exemplo, se é un que chaman aristo-

⁷⁸ É dicir, nin metecos nin estranxeiros.

crático e no que as dignidades públicas danse de acordo coa excelencia e co mérito, pois non é posible que se exercite na excelencia quen leva unha vida de traballador ou de asalariado. Nas oligarquías non se admite que un asalariado sexa cidadán, pois as participacións nas maxistraturas son dos ingresos altos, pero admítese un traballador, pois a maioría dos artesáns fanse ricos. En Tebas era lei que non participaba do goberno o que non levase dez anos retirado do comercio.

Pero en moitos réximes a lei inclúe tamén os estranxeiros, pois nalgunhas democracias é cidadán o fillo dunha cidadá e na mesma situación está en moitos sitios o que portén ós fillos ilegítimos. Pero fan cidadáns a eses soamente por escaseza dos cidadáns lexítimos –pois empregan así as leis pola escaseza de poboación– e, en canto abundan en xente, pouco a pouco suprimen os fillos de escravo antes que os fillos de escrava, logo os fillos de mulleres cidadás, e no remate soamente fan cidadáns os fillos de pai e nai cidadáns.

Pois ben, de aí é manifesto que son varias as especies de cidadán, e que dise cidadán sobre todo o que participa das dignidades públicas, tal como cantou Homero⁷⁹

como a un inmigrante sen dignidade

pois é coma un meteco o que non participa das dignidades públicas. Pero onde tal cousa anda agachada é pra engano do resto da poboación.

Pois ben, se hai que considerar distinta ou a mesma **1278b** a excelencia pola que un home é bo e un cidadán é cabal, é evidente polo dito, porque en tal cidade home bo e cidadán cabal son o mesmo, en tal outra son distintos; e cando son o mesmo, cidadán cabal non é calquera, senón o político e dono ou capaz de ser dono, por si só ou con outros, da atención dos asuntos comúns.

⁷⁹ *Iliada* IX, 648 e XVI, 59.

VI

Despois de definido o anterior, cómpre examinar se hai que admitir un só réxime político ou varios, e no caso de varios, cáles e cántos, e qué diferenzas hai entre eles. Constitución é ordenación das maxistraturas dunha cidade e, sobre todo, da maxistratura soberana, pois en todas partes o goberno da cidade é soberano, e goberno é a constitución⁸⁰. Digo, poño por caso, que nas democracias é soberano o pobo, pero, ó contrario, a minoría (*olígoi*) nas oligarquías, e dicímos que tamén é distinta a constitución delas, e outro tanto diremos tamén dos demais réximes.

Haberá que comezar poñendo como base por qué se constitúe unha cidade, e cantos tipos hai de goberno do home e da vida en sociedade. Fica dito nos primeiros capítulos, nos que se fixeron definicións verbo da administración da casa e da autoridade do amo, que por natureza é o home un animal social e por eso, aínda que os homes non necesiten da axuda recíproca, non é menor a súa tendencia a convivir; nembargante tamén os xunta o interese común en canto a cada un atinxe unha parte do vivir ben: velaí o fin primeiro, para todos en común ou en particular; pero conxúntanse tamén polo feito mesmo de vivir e manteñen a comunidade política, pois hai, se cadra, unha parte da beleza tamén no simple feito de vivir, se a vida non soborda unha chea de angurias. É evidente que a maioría dos homes aturan un sufrimento grande porque teñen apego á vida, como que nela hai certa felicidade e dozura natural.

Certamente tamén é fácil distinguir as formas de autoridade de que estamos a falar, pois nos tratados exotéricos⁸¹ facemos definición delas moitas veces. A autoridade do amo, anque en verdade o interese do escravo por natureza e do amo por natu-

⁸⁰ É intraducible o xogo de *politeia*, conxunto de cidadáns / constitución ou réxime, con *politeuma*, grupo de cidadáns que integran o goberno e son eles mesmos o réxime ou constitución. Mais adiante, en VII, *politeia* e *politeuma* preséntanse coma sinónimos.

⁸¹ É dicir, *pra fóra*; os *esoterikoi* ou *internos* eran prós asistentes ó Liceo.

reza son o mesmo, nembargante exércese maiormente en función do interese do amo, accidentalmente polo do escravo, pois, se o escravo perece, non é posible que se manteña a autoridade do amo.

A autoridade sobre fillos, muller e casa enteira, a que chamamos doméstica, é a prol dos gobernados ou de algo común a ambas partes, pero en si mesmo propio dos gobernados, como vemos tamén nas outras **1279a** artes, poño por caso, medicina e ximnasia, anque accidentalmente poidan ser a prol dos mesmos que as exercen, pois nada impide que o adestrador sexa tamén el mesmo a veces un dos que fan a ximnasia, tal coma o piloto é sempre un dos mariñeiros. Velaí que o adestrador e o piloto atenden o ben dos gobernados, pero, cando un deles se converta tamén el en gobernado, accidentalmente participa dese ben: o un faise mariñeiro, o outro, anque adestrador, faise un dos que se exercitan.

Por eso tamén das maxistraturas cidadás, cando estean constituídas de acordo coa igualdade e coa semellanza dos cidadáns, cóidase xusto que se exerzan por quenda: ó primeiro, como é natural, porque coidaban xusto exercer os cargos por quenda e que entón alguén lles atendese o seu ben, o mesmo que previamente eles, cando mandaban, atendían o interese del; pero agora, polos proveitos que se tiran do común e dos cargos, queren mandar sen fin, coma se os cargos perpetuos desen a saúde ós gobernantes, xente enfermiza; desde logo, se as cousas fosen así, quizais andarían á caza dos cargos.

É manifesto, xa que logo, que cantos réximes atenden o interese común resultan ser rectos en termos de xustiza absoluta, pero cantos atenden soamente o interese dos gobernantes resultan ser errados e todos desviacións dos réximes rectos, pois son despóticos, pero a cidade é comunidade dos libres.

VII

Definidas estas cuestións, cómpre pasarmos ó exame de cántos e cáles son os réximes políticos, e en primeiro lugar os rectos, pois, definidos estes, van ser manifestas as súas desviacións. Dado que réxime político e goberno significan o mesmo, e o goberno é o soberano nas cidades, e teñen que ser soberanos o individuo, ou a minoría, ou a maioría, cando o individuo, a minoría ou a maioría gobernen en función do interese común⁸², necesariamente serán rectos eses réximes, pero desviacións os que gobernen en función do particular, ben do individuo, ben da minoría, ben da masa, porque ou temos que dicir que non son cidadáns os que forman parte da cidade ou é necesario que participen do interese común.

Adoitamos chamar realenza o réxime que, entre os unipersonais, atende ó interese común; o goberno de poucos, pero máis de un, aristocracia, ben porque mandan os mellores (*áristoi*), ben porque atende ó mellor prá cidade e prós que forman a súa comunidade; pero cando goberna a masa en función do interese común, o réxime recibe o nome común a todos eles, república (*politeía*). E con razón, xa que é posible que un só ou uns poucos sobranceen en excelencia, pero xa é difícil que moitos **1279b** sexan perfectos en toda excelencia; pero si poden selo moi especialmente na excelencia guerreira, pois esta dáse na masa: por eso neste réxime teñen a autoridade suprema os defensores da cidade e participan del os que teñen as armas.

Dos réximes ditos son desviacións: a tiranía, da realenza; a oligarquía, da aristocracia; a democracia, da república. A tiranía é goberno unipersonal que atende ó interese do individuo que goberna, a oligarquía ó dos ricos, a democracia ó dos probes, e ningún deles atende a ser útil ó común.

⁸² Ou tamén *ben común*, de abundosa polémica na teoría política.

VIII

Haberá que se estender un pouco en dicir qué é cada un destes réximes, pois hai algunhas dificultades e de quen investiga por tódalas vías e non atende soamente ó práctico é propio o non descoidar nin deixar atrás nada, senón facer evidente a verdade de cada cousa. Tiranía é goberno individual, segundo deixamos dito, que se fai amo (*despotiké*) da comunidade política; é oligarquía, cando sexan donos do réxime os que teñen as propiedades, e democracia, polo contrario, cando sexan donos os que non teñen moita propiedade, senón que son probes.

Unha primeira dificultade refírese á definición: poñamos que fosen donos da cidade os ricos, sendo maioría –e hai democracia cando a maioría sexa dona–; poñamos que do mesmo xeito, á inversa, en algures sucedese que os probes fosen menos que os ricos, pero, por ser máis fortes, fosen donos do réxime –e onde unha minoría é dona, din que hai oligarquía–: ¿non parecería que a definición dos réximes non está ben feita?

Pero, se conxuntamos a riqueza coa minoría, a maioría coa probeza, e así damos nome ós réximes –oligarquía, na que os ricos, aínda que minoría, teñen as maxistraturas; democracia, na que as teñen os probes, que son maioría–, hai outra dificultade, pois ¿cómo chamaremos os réximes que hai un pouco dixemos –o réxime no que son maioría os ricos e no que son minoría os probes, pero donos uns e outros do réxime– se non hai ningún outro réxime fóra dos ditos?

Parece, abofé, que o razoamento fai evidente que o de ser donos unha minoría ou unha maioría é cousa accidental, o un nas oligarquías, o outro nas democracias, porque os ricos son poucos e os probes son moitos en todas partes e, por tanto, as causas ditas non o son da diferenza; a diferenza entre democracia e oligarquía é probeza e riqueza **1280a**, e necesariamente, onde gobernen pola riqueza poucos ou moitos, ese réxime é unha oligarquía, e onde gobernen os probes, é unha democracia,

pero o caso é, segundo dixemos, que uns son minoría, outros son maioría, porque poucos son ricos, pero da liberdade participan todos: por esas causas uns e outros rifan polo control do réxime.

IX

Haberá que saber primeiramente qué marcos lle poñen a oligarquía e democracia, e máis qué é a xustiza oligárquica e democrática, pois todos atêñense a unha certa xustiza, pero non van máis alá dun certo punto e non falan da xustiza nun sentido absoluto. Por exemplo, parece que xustiza e igualdade son a mesma cousa, pero non pra todos, senón prós iguais, e a desigualdade parece ser xusta, e si que o é, pero non pra todos, senón prós desiguais. Pero esta xente prescinde do *pra quén* e xulgan mal; a causa é que xulgan de si mesmos e a maioría adoita ser mal xuíz do propio.

A consecuencia é que, como o xusto é segundo quén e as divisións están feitas do mesmo xeito, tanto polo que se divide como segundo pra quén, tal como ficou dito anteriormente na *Ética*⁸³, están de acordo na igualdade do que se divide, pero rifan no de pra quén, sobre todo polo que dixemos hai un pouco, que xulgan mal do propio, e ademais tamén porque coidan que, cando uns e outros falan de xustiza ata un certo punto, están a falar de xustiza en termos absolutos. Os uns, se son desiguais en algo, por exemplo en riqueza, coidan ser desiguais en termos absolutos, os outros, iguais en algo, por exemplo en liberdade, coidan ser iguais en todo.

Pero non din o máis importante: se fixeron xunta e comunidade polas riquezas, participan da cidade tanto como participen da propiedade, de tal modo que o razoamento dos oligárquicos parecería prevalecer –pois non é xusto que teña a mesma parti-

⁸³ *Ética a Nicómaco* V, 6, 1131a

cipación nas cen minas quen puxo unha mina e quen puxo todo o resto, nin nas minas do principio nin nas rendas. Pero o caso é outro se fixeron comunidade pra vivir ben, e non soamente pra vivir –pois neste último caso habería tamén cidade de escravos e dos demais seres vivos; pero non a hai porque nin teñen parte na felicidade nin nunha vida por elección–. E tampouco non fixeron comunidade nin por alianza pra que ninguén lles faga dano, nin polos intercambios e as relacións recíprocas –pois daquela etruscos e cartaxineses e todos cantos teñen tratados de reciprocidade serían coma cidadáns dunha soa cidade, pois alomenos teñen tratados prás importacións, e acordos de seguridade, e documentos escritos de alianza; pero non están establecidas maxistraturas comúns pra todos eles **1280b** nestes asuntos, senón que cada un ten as súas, nin se preocupan uns de cómo teñen que ser os outros, nin de cómo non será inxusto nin terá ruindade algunha ningún dos sometidos ós tratados, senón soamente de se non facer inxustiza en nada os uns ós outros.

Pero cantos andan a matinar na lexislación axeitada fan exame da excelencia e da ruindade políticas e por aí faise manifesto que lle cómpre ocuparse da excelencia á cidade que verdadeiramente é tal, e non só de palabra, pois neste caso a comunidade é alianza que difire soamente polo lugar das outras entre aliados lonxanos, e a lei faise contrato⁸⁴ e, como dixo o sofista Licofrón, faise garante dunhas relacións xustas, pero non será quén de facer xustos e bos os cidadáns. É claro que así son as cousas, pois, se alguén conxuntase os lugares en un so, de modo que abranguese cos muros as cidades dos megarenses e dos corintios, nembargante non habería unha soa cidade; tampouco non, mesmo no caso de faceren matrimonios dos uns cos outros, aínda que abofé que esa é das relacións características

⁸⁴ Prefigúrase aquí o *contrato social* de Rousseau, pero o que importa é que pra Licofrón e pra outros gregos a comunidade política é *convención* e non, como quería Aristóteles, *natureza*.

entre as cidades. E do mesmo xeito, tampouco non se algúns vivisen afastados, pero non tan lonxe como pra non ter comunidade, pero tivesen leis pra se non facer inxustiza nos trocos –poño por caso que un fose carpinteiro, outro labrego, aquel outro zapateiro, o de máis alá algo polo estilo–, e fosen un total de dez mil, pero non tivesen comunidade en ningunha outra cousa que esas, é dicir, comercio e alianza bélica, tampouco así non habería cidade.

¿E por qué razón? Non, desde logo, pola falta de proximidade na comunidade, pois, mesmo que se xuntasen nesas condicións de comunidade, pero cada un fíxese uso da súa casa como dunha cidade, axudándose entre eles coma se houbera unha alianza soamente contra os agresores, mesmo así nun exame rigoroso tampouco non parecería que haxa unha cidade, se as súas relacións son do mesmo xeito cando se xuntan e cando están afastados. É manifesto, polo tanto, que a cidade non é comunidade de lugar tanto pra se non facer inxustiza coma pró troco entre uns e outros: todo eso vai habelo por forza, se é que vai haber cidade, pero polo feito de haber todo eso non hai xa cidade, senón que a cidade é a comunidade pra vivir ben tanto as familias como as xentes, pra unha vida perfecta e suficiente. Certo que esto non vai ser posible se as xentes non habitan un e o mesmo lugar e contraen matrimonios, e por eso xeráronse nas cidades parentelas, fratrías, cerimoniais sacrificiais e entretamentos prá convivencia, e todo é obra da amizade, pois a elección da convivencia é amizade. Pois ben, fin da cidade é o vivir ben e todo eso está en función do fin. Cidade é a **1281a** comunidade de familias e aldeas⁸⁵ nunha vida perfecta e suficiente, que é, segundo dicimos, o vivir feliz e boamente.

Haberá, entón, que considerar que hai comunidade política polas accións boas, pero non pola convivencia. Por eso a cantos

⁸⁵ Recórdese o principio, 1252b: a aldea, *kóme*, comunidade de varias familias ou casas, *oikiai*.

contribúen en maior medida a tal comunidade, a eses correspóndelles unha parte maior na cidade que ós que son iguais ou maiores en liberdade e estirpe, pero desiguais na excelencia política, ou ós que sobresaen pola riqueza pero fican por debaixo en excelencia. Do que fica dito resulta manifesto que tódolos que discuten dos réximes políticos falan dunha parte da xustiza.

X

Ten a súa dúbida o de quen debe ser a autoridade suprema da cidade: a masa, ou os ricos, ou as crases altas, ou o individuo mellor de todos, ou o tirano. Pero todos eles resultan ter dificultade ¿Pois qué? ¿Que os probes, por ser máis, se repartan o dos ricos, non é inxusta tal cousa? ¡Pois por Zeus que pareceu xusto á autoridade suprema! ¿Entón a qué haberá que chamar o colmo da inxustiza? E, postos no total dos cidadáns, se a maioría se reparte o da minoría, é claro que acaban coa cidade. Pero desde logo que a excelencia non acaba con quen a ten, nin a xustiza é destructora da cidade, e polo tanto é evidente que unha lei tal non pode ser xusta. Ademais, todas cantas accións levou a cabo o tirano necesariamente serían xustas, xa que exerce a violencia por ser o máis forte, tal como a exerce a masa cos ricos.

¿Entón será xusto que manden a minoría e os ricos? E no caso de que tamén estes fagan o mesmo e arramplen con todo e lle quiten os bens á maioría ¿é xusto eso? Entón, tamén o é o contrario. Certamente é claro que todo eso é malo e non xusto.

¿Cómpre, entón, que manden os de clase superior e sexan donos de todo? En tal caso é forzoso que tódolos demais estean privados de honras, sen teren a honra de exercer as maxistraturas cidadás, pois dicimos que as maxistraturas son honras e que, se mandan sempre os mesmos, por forza os outros non terán parte nesas honras.

¿É será mellor que mande o máis excelente? Eso ten ademais un certo aire oligárquico, pois serán máis os que non van ter parte nas honras. Quizais alguén dirá que en termos xerais é malo que o dono sexa un home e non a lei, porque o home ten as paixóns que afectan a alma. Pero, se a lei é oligárquica ou democrática ¿qué diferenza haberá nas dificultades que tiñamos prantexadas? Pois vai ocorrer igualmente o que dixemos antes.

XI

Ben, das outras cuestións haberá outra discusión. Que debe ter poder a masa por diante dos que son mellores (*áristoi*), pero poucos (*olígoi*), podería parecer unha solución e ter algunha dificultade, pero quizais tamén teña verdade, pois cada un dos que son maioría non é **1281b** un home cabal, pero é posible que, xuntos, sexan mellores que aqueles, non a título individual, senón coma conxunto, tal coma os banquetes a escote son mellores que os pagados por un só home, xa que son moitos e cada un ten unha parte de excelencia e de prudencia, e do seu concurso faise a masa como un só home con moitos pes, moitas mans e moitos sentidos, e outro tanto no caso dos caracteres e da intelixencia. Velaí por qué a maioría xulga mellor as obras tanto da música como dos poetas: cada un xulga unha parte e todos o conxunto.

Pero din que os homes cabais difiren de cada un dos da maioría tal coma difiren os fermosos dos que non o son, e tal coma difiren as pinturas artísticas das realidades, a saber, porque nun só home están reunidas as cualidades espalladas aquí e alá, pois, se están repartidas, poida que un teña os ollos máis fermosos que os da pintura, e outro teña calquera outra parte. Pois ben, non é evidente que en todo pobo e en toda masa poida ser esa a diferenza entre a maioría e a minoría dos homes cabais, e quizais ¡por Zeus! é evidente que nalgúns casos é imposible –porque o mesmo razoamento tamén encaixaría no caso

das bestas, pois ¿en qué difiren das bestas algúns homes, por así dicilo?–, pero pra unha certa masa nada impide que o dito sexa verdadeiro.

Por aí poderíanse resolver tanto a dificultade anterior como a seguinte: de qué deben ser donos os libres e a masa dos cidadáns –é o caso de cantos nin son ricos nin teñen sona ningunha de excelencia–. Que participen das maxistraturas máis altas non é cousa sen risco –por carencia do sentido da xustiza⁸⁶ e por insensatez unhas veces cometerán actos inxustos, outras errarán–, pero non lles dar parte e que non a teñan é temible, pois, cando haxa moitos privados de participar nas honras e probes, por forza a cidade esa está chea de inimigos. Queda, eso si, que participen das deliberacións e dos xuízos; por eso precisamente Solón e algún dos outros lexisladores os poñen tanto nas eleccións coma nas rendicións de contas dos maxistrados, pero non deixan que gobernen por si sós. Pois todos teñen, cando xuntos, sentido abondo, e ó se mesturar cos mellores son útiles ás cidades, tal como a alimentación non pura xunto coa pura fai o conxunto máis proveitoso que unha alimentación escasa; pero cada un pola súa conta é imperfecto no xulgar.

Pero esta ordenación do réxime ten unha primeira dificultade: que podería parecer que o xulgar quén receita correctamente é propio do mesmo que receita e sanda ó enfermo da súa enfermidade, que é o médico. E outro tanto tamén **1282a** nas outras prácticas e artes. Tal como cómpre que o médico renda contas ante médicos, así tamén os outros ante os iguais. Pero “médico” é o menciñeiro, o doutor e, en terceiro lugar, o instruído na profesión⁸⁷; en practicamente tódalas artes hai máis ou me-

⁸⁶ *Adikía* no texto, non é “inxustiza”, non se debe entender como actitude ou conducta malvada do individuo, senón como curtidade individual, e xa non colectiva, para discernir o xusto. Véxase máis adiante cómo é optimista Aristóteles verbo do individuo e do colectivo de individuos que son base das formas máis *democráticas* de goberno.

⁸⁷ Aristóteles distingue entre médico *demiourgós / arkhitektonikós / pepaideuménos*: máis ou menos, *menciñeiro* ou *compañedor* / *médico* ou *doutor* / *aficionado*. A fin de contas, o profesional fronte ós que non o son.

nos eses grados, pero concedemos a facultade de vulgar non menos ós instruídos que ós expertos.

Tamén na elección de maxistraturas podería parecer que estamos no mesmo caso, xa que o elixir ben é tarefa dos que saben, por exemplo, os que saben de xeometría elixen un xeómetra, os que saben de pilotaxe un piloto, pois, aínda que nalgúns traballos e artes participan tamén algúns dos profanos, non o fan en maior grado que os expertos. En consecuencia, de acordo con este razoamento, non sería posible facer á masa dona nin da elección nin da rendición de contas dos maxistrados.

Pero quizais non se fala ben en todo o anterior, polo razoamento de antes, no caso de que a masa non sexa servil de máis, pois cada un será peor xuíz que os expertos, pero todos xuntos serán mellores ou non peores; e tamén porque nalgunhas cousas o seu autor non sería nin único ni mellor xuíz, por exemplo naquelas das que entenden dos resultados tamén os que non posúen a arte de as facer, por exemplo, coñecer unha casa non é cousa soamente de quen a fixo, senón que a vulgar mesmo mellor quen a usa —é o amo quen a usa—, e un temón un piloto mellor que o carpinteiro, e un banquete o comensal e non o cociñeiro.

Ben, esa dificultade poderíase ter quizais por resolta así, pero hai outra relacionada con ela: parece estraño que os inferiores sexan donos de poderes maiores que os dos superiores, e as rendicións de contas e mailas eleccións dos maxistrados son o poder máis grande e que nalgunhas constitucións, segundo fica dito, atribúen ó pobo, pois a asemblea é soberana en tódalas cuestións desta clase. Nembargante, na asemblea participan e deliberan e vulgan homes de rendas baixas e de calquera idade, pero son tesoureiros e xefes do exército e exercen as maxistraturas máis altas homes de rendas altas.

Tamén esa dificultade podería resolverse do mesmo xeito, pois quizais tamén todo eso é correcto. Non é o xuíz, nin o conselleiro, nin o asembleísta quen manda, senón o tribunal, o consello, a asemblea e o pobo; cada un dos ditos é unha parte des-

tes –chamo parte o conselleiro, o assembleísta e o xuíz–, e polo tanto con xustiza é dona dos poderes maiores a masa, porque o pobo e o consello e o tribunal están integrados por moitos e a renda de todos eles é maior que a dos que exercen grandes magistraturas individuais ou en grupo pequeno. Ben, fíque eso definido **1282b** dese xeito.

A primeira dificultade que dixemos non fai manifesto senón que deben ser soberanas as leis ben establecidas, e o gobernante, tanto que sexa un como que sexan varios, debe ser soberano naquelas cuestións nas que as leis non sexan quen de falar con precisión por non ser fácil facer definición verbo de tódolos asuntos en termos xerais. Nembargante, qué leis cómpre considerar ben establecidas non é cousa evidente en absoluto, senón que aínda segue en pé o que antes fixo dificultade, pois, tal como no caso dos réximes políticos, é forzoso que as leis sexan cativas ou cabais e xustas ou inxustas, pero alomenos esto é manifesto: que as leis deben ser dadas en función do réxime; desde logo, se isto é así, é evidente que necesariamente son xustas as correspondentes ós réximes rectos, non xustas as dos réximes desviados.

XII

Como en tódalas ciencias e artes o fin é un ben, e o ben máis grande está no máis alto grado na máis importante de todas, que é a arte política; e o ben político é a xustiza, que é o interese común, e hai unanimidade en que a xustiza é unha certa igualdade e alomenos ata un certo punto hai acordo cos tratados filosóficos nos que temos feitas precisións verbo da *Ética*⁸⁸, qué é a xustiza e pra quen, e din que cómpre que sexa igual prós iguais. Pero de qué é igualdade e de qué é desigualdade é cuestión que se non debe esquecer, pois ten dificultade e consideración políticas.

⁸⁸ *Ética a Nicómaco* V, 6, 1131a.

Quizais poderíase dicir que cumpría que as maxistraturas estivesen desigualmente repartidas en función da preeminencia en calquera tipo de ben, se en todo o demais os cidadáns non diferían en nada, senón que se daba o caso de seren iguais, pois prós diferentes hai outra xustiza e outro mérito. Ben, se eso é verdade, haberá tamén prós preeminentes polo color da pel, ou pola estatura ou por calquera dos bens, unha vantaxe nos dereitos políticos ¿ou esto é falsidade manifesta? Vese ben que o é nas outras ciencias e facultades: entre os frautistas iguais na súa arte non se dará vantaxe ós de mellor familia, pois non van tocar mellor, senón que a quen é preeminente pola súa execución haberá que dar tamén a preeminencia nos instrumentos.

E se aínda non é evidente o que estamos a dicir, vai ser claro se o levamos adiante aínda un pouco máis: se alguén fose preeminente na arte da fruta, pero moi inferior en liñaxe ou beleza, aínda que cada un daqueles –quero dicir a liñaxe e a beleza– é un ben maior que a arte da fruta e, en proporción, destacan máis sobre esta arte que o frautista en función dela, nembargante haberá que dar a este as mellores **1283a** frutas, pois a preeminencia tanto na riqueza coma na liñaxe terían que contribuír á execución, pero non contribúen en nada.

Ademais, nesa liña de razoamento, calquera ben sería comparable con calquera outro, pois se ter tal estatura puidese dar preeminencia, tamén a estatura podería competir coa riqueza e coa liberdade; en consecuencia, se un home destaca pola estatura máis do que outro pola excelencia, e se a estatura está por riba da excelencia en termos xerais, todo será comparable; tal cantidade será superior a tal outra, pero haberá outra que a iguale⁸⁹.

⁸⁹ A pasaxe enteira é pouco explícita e clara: cómpre sobreentender que riqueza, liberdade e excelencia son conceptos políticos, pero a estatura non o é; o que se argumenta é que as comparanzas e xerarquias soamente cuantitativas e non cualitativas son improcedentes: a cantidade non compensa o defecto de calidade.

Pero, como o anterior é imposible, é evidente que tamén nas cuestións políticas con razón non se discute das maxistraturas por unha desigualdade calquera –xa que, por exemplo, se uns homes son lentos e outros son rápidos, eso non implica que uns teñan máis, outros menos dereitos políticos, e será nas competicións atléticas onde esa diferenza ten o seu premio–, senón que a discusión terá que se facer nas partes polas que a cidade está integrada. Por eso con razón rifan pola honra das maxistraturas os nobres e libres e ricos. Teñen que ser libres e pagar contribución –pois non habería cidade de todos probes, como tampouco non de escravos–; pero, se libres e ricos son necesarios, evidentemente tamén o son a xustiza e a excelencia bélica, xa que sen elas tampouco non é posible o goberno da cidade; ou poderíase dicir que, sen os primeiros, é imposible que haxa cidade, e sen os segundos, gobernala ben.

XIII

Pois ben, podería parecer que todas ou alomenos algunhas desas condicións de nobreza, liberdade e riqueza teñen pretensións correctas no que portén á existencia da cidade, pero no que portén a unha vida boa a educación e a excelencia terían pretensións da máxima xustiza, tal coma se dixo anteriormente. E xa que os que soamente son iguais en un só aspecto cómpre que non teñan a mesma participación en todos, nin os desiguais en un só aspecto teñan unha desigual en todos, por forza son desviacións tódolos réximes desa caste.

Ficou dito xa antes que en certo modo todos teñen pretensións xustamente, pero non todos xustamente de modo absoluto: os ricos porque teñen unha parte maior no país, anque o país é común, e ademais polo xeral son máis de fiar nos contratos; os libres e nobres como próximos entre eles –pois son máis cidadáns os de bo berce que os plebeos, e a nobreza de familia é

honrosa en cada comunidade; ademais porque é natural que sexan mellores os fillos dos mellores, pois a nobreza é excelencia de nacemento—. Igualmente diremos que tamén a excelencia ten xustamente a súa pretensión, pois dicimos que a xustiza é unha excelencia comunitaria á que por forza seguen tódalas outras. E tamén é xusta a pretensión da maioría fronte á minoría, pois son máis fortes e máis ricos e mellores, cando os tomamos como maioría fronte ós que son menos.

1283b Entón ¿se estivesen todos *nunha* cidade –quero dicir os bos e os ricos e nobres, e ademais calquera outra masa cidadá—, haberá ou non disputa de quen debe mandar? Pois ben, en cada réxime dos ditos será indiscutible a decisión de quen debe mandar, pois difiren entre si por quen ten a soberanía, por exemplo, nun é dos ricos, noutro é dos homes cabais, e en cada un dos outros do mesmo xeito. Nembargante, estamos a examinar cómo haberá que definir a cuestión cando eses elementos coexistan no tempo.

Se os que teñen excelencia fosen moi poucos en número ¿de qué modo hai que dividir? ¿Hai que considerar o número en función do seu labor, de se son capaces de administrar a cidade, ou número abondo pra que eles formen unha cidade? Hai unha dificultade en tódolos que disputan polas honras políticas: podería parecer que non din cousa xusta os que coidan que pola riqueza teñen dereito a mandar, e igualmente os que coidan que polo nacemento, pois é evidente que se, pola súa parte, un home é máis rico que todos, por esa mesma razón será necesario que ese home só governe a todos, e igualmente o que destaca en nobreza de entre os que pretenden o poder pola condición de libres. Eso mesmo ocorrerá quizais tamén nas aristocracias coa excelencia, pois, se un só varón fose mellor que os demais, aínda que son homes cabais na gobernación cidadá, pola mesma razón ese debe ser autoridade suprema. Entón, se a masa ten que ser a autoridade suprema porque é máis forte que a minoría, no caso de que un ou máis de un, pero menos que a maio-

ría, sexan superiores ós demais, cumpriría que eses, por diante da masa, fosen autoridades supremas.

Todo o anterior parece facer manifesto que non é correcta ningunha desas definicións segundo as que algúns considéranse merecentes de mandar eles e que os outros todos sexan mandados por eles. En efecto, fronte ós que pola súa excelencia se coidan merecentes de ser donos da gobernación, e tamén fronte ós que pola súa riqueza, poderían as masas dar unha razón xusta, pois nada impide que nalgún momento a masa sexa mellor que a minoría, e máis rica, non cada un pola súa conta, senón coma conxunto. Por aí tamén é posible saír ó paso da dificultade que algúns buscan e propoñen, pois dubidan algúns se o lexislador que quere dar as leis máis rectas terá que legislar en función do interese dos mellores ou do da maioría, cando sucede o que dixemos de que a masa sexa mellor e máis rica que a minoría. A rectitude ten que se entender segundo igualdade: o recto en igualdade está en función do interese xeral da cidade e en función do común dos cidadáns; cidadán é, en termos xerais, o que participa de gobernar e **1284a** ser gobernado, cidadán distinto en cada réxime, pero no réxime óptimo o que ten facultade e elección pra ser gobernado e gobernar prá a vida conforme a excelencia.

Pero se hai un individuo –ou máis de un, pero non tantos como pra constituír unha cidade enteira– que destaca tanto en excelencia que nin a excelencia de tódolos demais –nin a capacidade política– sexa comparable coa de aqueles, se son varios, ou, se é un, coa de aquel soamente, xa non os hai que ter por parte da cidade: serán aldraxados se os consideran merecentes de trato en igualdade, cando son tan desiguais en excelencia e máis en capacidade política, pois é natural que individuo tal sexa coma un deus entre homes. De aí é evidente que a legislación ten que ser dos iguais tanto en orixe como en capacidade, pero pra homes tales non hai lei, pois eles mesmos son lei. Desde logo, sería ridículo que alguén intentase legislar en contra

deles, pois dirían quizais o mesmo que dixo Antístenes⁹⁰ que responderon os leóns, cando as lebres facían assemblea e pedían que todos tivesen igualdade.

Por eso as cidades con goberno democrático teñen establecido o ostracismo, por tal causa, porque esas cidades parecen perseguir por riba de todo a igualdade, de tal xeito que ós que parecían sobresaír en capacidade por riqueza ou abundancia de amigos ou calquera outra forza política, sometíanos a ostracismo⁹¹ e desterrábanos da cidade por tempos determinados. O mito conta que tamén os argonautas deixaron abandonado a Heracles por tal motivo, pois a nave Argo non o quería levar cos demais navegantes porque era moi superior a eles⁹². Por eso tamén non se debe crer sen máis que son correctas as censuras dos que criticaron a tiranía de Periandro e mailo seu consello a Trasíbulo: contan que Periandro non dixo nada ó arauto que lle enviaron pra lle pedir o seu consello, pero que arrincou as espigas que sobresaían e deixou igualado o campo; o arauto non advertiu o motivo da acción, pero comunicou o sucedido e Trasíbulo decatouse de que cumpría eliminar os homes que destacaban.

Esto non convén soamente ós tiranos nin son os únicos que o fan, senón que o mesmo sucede tamén nas oligarquías e nas democracias, porque o ostracismo ten o mesmo efecto en certo modo que abaixar e desterrar os que destacan. O mesmo fan coas cidades e cos pobos os donos do poder, por exemplo, os atenienses cos samios, quiotas e lesbios –pois logo que afortalaron a súa dominación, humilláronos contra o pactado–, o rei dos

⁹⁰ Discípulo de Sócrates e fundador da escola cinica. Os leóns preguntáronlles ás lebres onde tiñan as garras e os caíños.

⁹¹ O nome de ostracismo, *ostrakismós*, débese a que en Atenas, século V a.C., o nome do que o cidadán consideraba perigoso pra cidade escribíase nun *ostrakon* ou anaco de cerámica e, cun mínimo de 6000 votos, o mais votado era desterrado por dez anos. En Siracusa era *petalismós* porque o nome do presuntamente perigoso escribíase nunha folla de oliveira, *pétalon*.

⁹² Apolodoro, *Biblioteca* 1,9,19 e Heródoto VII,193. En Apolodoro a nave alega, literalmente, que non pode co peso de Heracles.

persas **1284b** podou moitas veces os medos e babilonios e, doutros pobos, os que tiñan unha actitude fachendosa porque noutros tempos tiveran o poder.

O problema é, en termos xerais, de tódolos réximes, tamén dos rectos, pois as desviacións fan esto virando o ollo cara ó interese particular, pero nos réximes que atenden ó ben común o problema ten a mesma forma. E isto é evidente tamén nas outras artes e ciencias, xa que nin un pintor deixaría que a figura teña o pe que exceda da proporción, anque sobresaia na beleza, nin o constructor de naves deixaría unha popa ou calquera outra das partes da nave fóra de proporción, nin o director dun coro deixará que nel cante o que ten unha voz máis grande e máis fermosa que o coro enteiro. De modo que segundo esa razón nada impide que os gobernantes individuais estean en harmonía coas súas cidades, se fan esa poda porque o poder propio é proveitoso pra elas. Por tanto o razoamento do ostracismo ten certa xustificación política nas preeminencias recoñecidas. Pero mellor era que o lexislador desde o principio artellase o réxime de xeito tal que non necesitase de tal receita e nunha segunda xeira, se fose o caso, intentar rectificalo por un medio tal, pero esta é cousa que non se deu nas cidades, pois non atenderon ó interese do réxime propio, senón que botaron man dos ostracismos con espírito de bando.

Nos réximes desviados é manifesto que o ostracismo convén e máis é xusto pró interese particular, pero quizais que non é xusto en termos absolutos tamén é manifesto. Pero no réxime óptimo presenta unha dificultade grande, non cando a preeminencia é noutros bens, por exemplo, forza e riqueza e abundancia de amigos, pero si cando un se faga preeminente en excelencia: ¿qué hai que facer?⁹³ Pois non se diría que hai que botar fóra e desterrar un home tal, pero tampouco non se pode mandar nel,

⁹³ Cf. logo, III, xvii, 1288a.

pois sería máis ou menos como se os homes pretendesen mandar en Zeus, repartíndose os seus poderes. Queda, certamente, o que parece ser natural: que todos obedezan de grado a home tal, de xeito que homes tales sexan reis vitalicios nas cidades.

XIV

É bo, se cadra, despois da exposición anterior facer un cambio e examinar a realeza (*basileía*). Dicimos que é un dos réximes rectos, pero haberá que examinar se lles convén gobernarse con un rei á cidade e ó país que teñen intención de se administrar ben, ou non, senón que lles vai mellor calquera outro réxime, ou se convén a uns, pero non convén a outros. Ó primeiro cómpre determinar se da realeza hai un único xénero ou **1285a** ten variantes. É ben fácil decatármonos non só de que comprende varios xéneros, senón tamén de que o modo de exercer o poder en todos non é un só.

A da constitución lacónica parece ser unha realeza das máis suxeitas a lei, pero non é soberana en todo, senón que, cando sae do territorio, o rei é xefe das operacións bélicas; ademais os asuntos relixiosos están asignados ós reis. Velaí que esta realeza é coma unha xefatura militar con plenos poderes e vitalicia, pois non ten poderes de vida e morte, agás nalgunha realeza, como nos tempos antigos, nas expedicións guerreiras, pola lei da forza. Faino ver Homero, pois Agamenón aturaba que se falase mal del nas asembleas, pero cando estaban en campaña era dono mesmo de castigar coa morte. Alomenos di

*Ó que eu [vexa] lonxe da loita ... despois non vai estar seguro de fuxir dos cans e dos voitres, pois onda min está a morte*⁹⁴.

⁹⁴ *Iliada* II, 391. A cita é incompleta e o final non está no texto homérico que temos recibido.

Este é, pois, un tipo de realeza, xefatura militar vitalicia, e haina hereditaria, haina electiva.

Ademais deste hai outro tipo de goberno individual, como as realezas que hai entre algúns dos bárbaros. Estas teñen todas o poder semellante ás tiranías, pero son non só suxeitas a lei, senón tamén hereditarias, pois por ser no seu carácter por natureza máis servís os bárbaros que os helenos, e os bárbaros de Asia máis que os de Europa, soportan mellor o goberno dun amo sen se enfastiar. Certo que por ese lado son tiránicas, pero por hereditarias e suxeitas a lei son estables. E a garda é real e non tiránica pola mesma razón, pois os cidadáns en armas gardan ós reis, pero garda ós tiranos un corpo de mercenarios: aqueles gobernan segundo lei e co asentimento dos cidadáns, estes contra a vontade deles, de modo que os reis teñen a garda de cidadáns, pero os tiranos téñena contra os cidadáns.

Velaí, pois, dous tipos de goberno unipersoal, e outro é o que había entre os antigos helenos, o dos chamados *aisymnetas*⁹⁵, que é, pra dicilo en termos xerais, unha tiranía electiva, pero diferente da bárbara non polo de non estar suxeita a lei, senón soamente por non ser hereditaria. Uns exercían esa maxistratura de por vida, outros ate uns prazos ou cometidos determinados, como elixiron noutro tempo os mitileneos a Pítaco contra os exiliados ó fronte dos que estaban Antiménides e o poeta Alceo, que nunha das cancións de banquete fai ver que elixiron tirano a Pítaco, pois censura que⁹⁶

*Ao plebeo Pítaco puxérono como tirano
desta cidade sen carraxe e malfadada.*

1285b *todos a unha con grandes loanzas.*

⁹⁵ Tampouco estes *aisymnetas* teñen unha etimoloxía que nos axude. Poderían ter algunha relación coa idea de *parte* e de *repartir* dereitos e deberes na comunidade.

⁹⁶ Fragmento 348, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, edd. Lobel e Page.

Ben, esas son e foron tiránicas polo seu carácter despótico, pero de realeza polo seu carácter electivo e polo asentimento dos cidadáns.

Un cuarto tipo de goberno individual rexio son os que houbo suxeitos a lei nos tempos heroicos, consentidos polos cidadáns e hereditarios, pois polo feito de ser os primeiros benfeitores da masa en artes ou en guerra, ou por reunilos ou lles procurar o territorio, facíanse reis co asentimento deles e deixaban a realeza ós seus descendentes. Tiñan poder na condución da guerra e dos sacrificios que non fosen competencia dos sacerdotes, e ademais xulgaban os procesos; facían esto uns sen xuramento, outros con el, e o xuramento era alzar o cetro. Estes nos tempos antigos exercían arreo a súa autoridade nos asuntos da cidade e nos do territorio e nos exteriores, pero despois, como os reis deixaron algunhas desas competencias e outras ripáronlles as masas, nalgunhas cidades ós reis quedáronlles soamente os sacrificios tradicionais, pero alí onde se podía falar de que había realeza, tiñan soamente a xefatura das operacións bélicas no exterior.

Velaí os tipos de realeza, catro en total: unha, a dos tempos heroicos –esta era co asentimento dos cidadáns e pra competencias determinadas, pois o rei era xeneral en xefe e xuíz, ademais de competente no eido relixioso–; segunda, a dos bárbaros –esta é goberno hereditario, poder de amo suxeito a lei–; terceira, a que chaman *aisymneteía* –esta é tiranía electiva–; cuarta, a lacónica –esta é, pra dicilo en termos sinxelos, unha xefatura militar hereditaria vitalicia.

Ben, estas difiren unhas das outras dese modo. Un quinto tipo de realeza dáse cando un só home sexa dono de todo, tal como cada nación e cada cidade é dona dos seus bens comúns; está na mesma posición que o goberno da casa, pois tal como o goberno da casa é coma unha realeza doméstica, así tamén esta realeza é coma a gobernación doméstica dunha cidade ou dunha nación, dunha ou de varias.

XV

Son dous, digamos, os tipos de realeza que cómpre examinar: esta última e a lacónica, pois a maior parte das outras son cousa intermedia, con menos atribucións que a realeza absoluta, pero máis que a lacónica. Por tanto o exame ven sendo verbo de dúas cuestións: unha, se convén ás cidades que haxa un xeneral en xefe vitalicio, e este por liñaxe ou por quenda, ou **1286a** non convén. Outra, se convén que haxa un individuo con poderes absolutos, ou non convén. Pois ben, o exame dunha xefatura dese tipo ten máis de cousa de leis que de constitución, xa que tal xefatura é factible que se dea en tódolos réximes políticos e, polo tanto, deixamos de lado esa primeira cuestión. O tipo restante da realeza é unha forma de goberno e polo tanto cómpre contemplala e repasar as dificultades que contén.

Este é o principio da investigación: ¿qué convén máis, ser gobernados polo home máis excelente ou polas leis máis excelentes? Ós que coidan que convén gobernarse coa realeza parécelles que as leis falan soamente en termos xerais, pero que non dispoñen en función das circunstancias concretas, e polo tanto en calquera arte é parvada gobernar con disposicións escritas. En Exipto despois do cuarto día os médicos poden cambiar o tratamento, pero, se é antes, vai a risco deles. É claro, certamente, que pola mesma razón non é o mellor réxime o de disposicións escritas e leis.

Pero nos gobernantes ten que estar tamén aquela razón xeral de que máis vale o que non está ligado en absoluto á paixón que o que a ten innata, pois na lei non hai esa paixón, pero por forza ten que a ter toda alma humana. Pero quizais se diría que, a cambio, o home vai deliberar mellor nos asuntos con circunstancias concretas.

É evidente, pois, que ese home ten que ser lexislador e ten que haber leis, pero non leis competentes nos casos que as rebasen, porque nos demais si cómpre que sexan. E canto a lei

non poida decidir ou totalmente ou ben ¿ten que gobernar un só, o mellor, ou todos? En efecto, agora xúntanse os cidadáns e xulgan e deliberan e deciden, e esas decisións son todas nos asuntos con circunstancias concretas. Pois ben, calquera deles, considerado individualmente, quizais é inferior, pero a cidade faise de moitos, o mesmo que un banquete a escote é máis fermoso que o de un só e simple: por eso tamén decide mellor unha chea de xente que un individuo, calquera que sexa.

Ademais, o número alto é máis incorruptible: tal como unha masa grande de auga, así tamén a masa é menos corruptible que os poucos; se o individuo está dominado pola cólera ou calquera outra paixón polo estilo, por forza vai resultar corrompida a decisión, pero no outro caso é difícil que se encolericen e erren todos asemade. Poñamos que a masa son os libres, que nada fan fóra da lei, agás nos casos que por forza esta omite; pero, se esto non é fácil entre moitos, entón poñamos que haxa unha pluralidade de homes bos e cidadáns: ¿vai ser máis incorruptible o individuo no poder, ou máis ben os que son máis en número, pero todos **1286b** bos? ¿Evidentemente os máis, nonsí? Pero estes van ter disensións e o individuo non as pode ter: a esto haberá que opor se cadra que os máis son de alma cabal o mesmo que aquel, o individuo. E se temos que considerar aristocracia o goberno dunha pluralidade de homes todos bos, pero realeza a de un só, sería preferible prás cidades a aristocracia por diante da realeza, tanto que o goberno sexa co concurso da forza como sen ela, con tal que sexa posible acadar unha pluralidade de homes semellantes.

E ó primeiro quizais gobernábanse con reis porque era raro atopar homes moi destacados en excelencia, sobre todo porque daquela vivían en cidades pequenas. Ademais puñan os reis polo beneficio deles recibido, qué é precisamente a función dos homes bos. Pero cando foi o caso de haber moitos semellantes en excelencia, xa non consentiron a realeza, senón que procuraban algo común e instituíron unha comunidade cidadá (*poli-*

teía)⁹⁷. E cando se degradaron fixéronse ricos a costa dos bens comúns, de aí é lóxico que xurdiran as oligarquías, pois fixeron honrosa a riqueza. De aí primeiro cambiaban cara ás tiranías, e das tiranías cara á democracia, porque rebaixaron o seu número pola cobiza e así fixeron máis forte a masa, de xeito tal que esta se impuxo e xurdiron democracias. E como sucedeu que as cidades son agora máis grandes, se cadra nin é fácil que naza xa un réxime distinto da democracia.

Se temos por óptimo que as cidades teñan realezas ¿cómo vai ser o dos fillos dos reis? ¿é que tamén a descendencia ten que reinar? Pero se van ser como resultou o caso dalgúns, a cousa é prexudicial. Entón, dirán, aínda que é soberano, non transmitirá a realeza ós fillos. Pero xa non é fácil acreditar eso, pois é cousa difícil e por riba da virtude ou do propio da natureza humana. Hai dificultade tamén no que portén ó exercicio da forza: ¿o que se dispón a reinar debe ter arredor de si algunha forza coa que poida obrigar ós que non queren obedecer, ou cómo é posible que exerza o seu poder? Pois se fose soberano conforme a lei, sen facer nada polo seu arbitrio fóra da lei, aínda así necesariamente tería que dispor dunha forza coa que facer respectar as leis. Pois ben, non é difícil definir a situación do tal rei: cómpre que teña unha forza, e que esa forza sexa tanta que supere a de todo individuo ou conxunto de individuos, pero fiquen por debaixo da do pobo, tal como os antigos deron os corpos de garda, cando facían a algún na cidade o que chamaban *aísymneta* ou tirano; esa é a cantidade que algún aconsellou ós siracusanos que lle desen a Dionisio, cando pedía os gardas.

XVI

1287a A exposición agora é verbo do rei que actúa en todo segundo o seu arbitrio, e haberá que facer o seu exame. O rei

⁹⁷ Pra entender esta *politeía* cf. IV, xiii, 1297b.

que chamamos suxeito a lei non é, segundo dixemos, unha forma de goberno, xa que en todas pode haber unha xefatura vitalicia, por exemplo, en democracia e aristocracia, e moitos fan a un só individuo dono da administración —pois unha maxistratura dese tipo haina en Epidamno, e en Opunte dunha forma algo máis recortada.

Da chamada realeza absoluta, que é aquela na que o rei goberna todo segundo o seu arbitrio, coidan algúns que nin sequera é conforme a natureza que un individuo sexa dono de tódolos cidadáns onde a cidade está integrada por iguais, pois os naturalmente iguais por forza teñen os mesmos dereitos e a mesma dignidade de acordo coa natureza, de tal forma que, se é prexudicial prós corpos que os desiguais teñan igual alimento ou vestido, outro tanto sucede tamén coas honras, e de modo semellante, por tanto, é prexudicial que os iguais teñan trato desigual. Precisamente por eso gobernar non é máis xusto que ser gobernado e, polo mesmo, é igualmente xusto que se fagan por quenda; e isto xa é lei, porque a orde é lei.

Entón, é preferible que mande a lei antes que un calquera dos cidadáns, e por esa mesma razón, aínda que sexa mellor que gobernen varios, haberá que os pór coma gardas e servidores das leis, xa que ten que haber certas maxistraturas, pero din que non é xusto que estean nese único home, alomenos se todos son iguais.

Pero din que canto a lei non parece poder definir, tampouco non o podería coñecer un home. Si, pero a lei, que educa expresamente, establece que os gobernantes decidan e administren os asuntos restantes co criterio máis xusto, e ademais dá ocasión de a rectificaren no que na experiencia pareza ser mellor que o vixente. Velái que quen esixe que mande a lei parece esixir que manden a divindade e a razón soas, pero quen esixe que mande o home engade tamén unha besta, pois tal é o apetito e a paixón perverte ós gobernantes e ós homes máis excelentes. Por tanto a lei é razón sen apetitos.

E o das artes⁹⁸ parece ser un exemplo falso, porque o de recibir tratamento médico segundo regras escritas é mala cousa, máis ben é preferible botar man dos que teñen dominio da súa arte, pois estes non fan nada contra a razón por amizade, senón que cobran os seus honorarios despois de curar os enfermos, mentres que os que están nos cargos políticos adoitan facer moitas cousas por abuso ou por favor; os enfermos, despois que sospeiten que os médicos, compinchados cos inimigos, intentan matalos por cobiza, entón buscarían mellor a curación nos escritos. Pero o certo é que os médicos **1287b**, cando enfermos, acoden a outros médicos, e os profesores de ximnasia, cando a fan eles, acoden a outros profesores, na idea de que non poden decidir o verdadeiro porque deciden de cousas propias e estando afectados. Polo tanto, é evidente que os que buscan o xusto buscan o termo medio, pois a lei é o termo medio. Ademais, as leis baseadas nos costumes son máis importantes e de cousas máis importantes que as leis escritas, de xeito que, se un home é gobernante máis seguro do que as leis escritas, non o é do que as baseadas nos costumes⁹⁹.

Desde logo tampouco non é doado que un só home atenda a moitas cousas; fará falla, entón, que sexan varios os gobernantes postos baixo del, e polo tanto ¿qué diferenza hai entre que as cousas sexan así xa desde o principio e que os poña dese modo ese único home? Ademais, o que xa deixamos dito antes, se é xusto que o home cabal governe porque é mellor, mellores serán dous bos que un só, pois eso é o de

*dous que avanza xuntos*¹⁰⁰
e o desexo de Agamenón¹⁰¹
¡quén me dera dez conselleiros tales!

⁹⁸ Cf. III, xv, 1286a.

⁹⁹ Cómpre sinalar que *leis baseadas nos costumes* é expresión cuasisinónima de *leis non escritas*, é dicir, naturais, ou principios xerais do dereito. Recórdese que *nómos* antes de ser "lei" foi "uso, convención".

¹⁰⁰ *Iliada* X, 224. O dito vén sendo o noso de que catro ollos ven máis que dous.

¹⁰¹ *Iliada* II, 372.

Mesmo agora as maxistraturas, por exemplo, o xuíz, son soberanas pra decidir dalgunhas cuestións das que a lei non pode facer definición, pois alomenos naquelas das que si pode ningún discute que non sería a lei quen mellor gobernase e decidise. Pero, posto que coas leis é posible abarcar unhas cuestións e imposible outras, eso é o que fai dubidar e investigar se é preferible que governe a lei mellor ou o home mellor, pois as cousas obxecto de deliberación son aquelas das que non é posible legislar. Así pois, non se debate que non é necesario que sexa un home o que decide desas cuestións, senón que non sexa un só, senón moitos, pois cada gobernante educado pola lei decide ben e quizais parecería estraño que un home vendo con dous ollos e dous oídos, obrando con dous pes e dúas mans, decidise mellor que moitos con moitos, pois tamén agora os gobernantes individuais fanse moitos ollos, oídos, mans e pes porque fan colaboradores do seu goberno a quen son amigos deles e dos seus gobernos. Desde logo, se non son amigos, non van actuar segundo o criterio do individuo gobernante, pero si, se son amigos, tanto del como do seu goberno —o amigo é un igual e semellante—, de tal modo que se o individuo gobernante coida que eses amigos deben gobernar, coida que igualmente deben gobernar os seus iguais e semellantes. Ben, máis ou menos esto é o que din os que debaten verbo da realeza.

XVII

Pero quizais eso é así nalgúns casos, pero non noutros, pois por natureza hai xente pra ser gobernada por un amo, hai outra pra ser gobernada en realeza e outra pra unha república de cidadáns, e todo esto é xusto e conveniente pra todos eles, pero non hai por natureza xente pra un goberno tiránico nin pra tantas son desviacións das formas de goberno, pois esas desviacións orixínanse contra natura. Pero alomenos polo dito,

1288a é manifesto cómo entre semellantes e iguais non é conveniente nin xusto que un só sexa soberano de todos, nin no caso de non haber leis e ser el mesmo como unha lei, nin no caso de que as haxa, nin coma bo de bos nin como non bo de non bos, nin sequera no caso de que sexa mellor en excelencia, se non é dun certo modo. Qué modo é ese, haberá que dicilo, pero ficou dito en certa maneira xa antes.

Pero primeiro cómpre definir qué é aptitude pra un goberno de reis, pra un goberno aristocrático, pra unha república cidadá. Pois ben, é apto prá realeza o colectivo tal que por natureza produce unha liñaxe preeminente en excelencia prá xefatura política; é apto pró réxime aristocrático o colectivo que por natureza produce xente capaz de ser gobernada co goberno dos homes libres polos que teñen excelencia que os capacita pra dirixir a gober nación cidadá; é axeitado prá república cidadá o colectivo no que por natureza xérase xente con aptitude guerreira e capaz de ser gobernada e gobernar suxeita a lei que distribúe as magistraturas entre a xente acomodada segundo o seu mérito.

Cando, pois, suceda que unha liñaxe enteira ou tamén un individuo calquera resulten destacar en excelencia tanto como pra que a deles sobresaia por riba da de tódolos outros, daquela é xusto que a liñaxe esa sexa rexia e soberana de todo, e rei o individuo aquel, xa que, como se dixo anteriormente, non soamente é así conforme á xustiza que adoitan propor os que establecen as constitucións, tanto as aristocráticas e as oligárquicas como tamén, pola súa parte, as democráticas –pois en todas partes apelan á preeminencia, pero non á mesma preeminencia–, senón tamén polo que antes dixemos¹⁰², pois non é axeitado nin matar ou exiliar, nin someter a ostracismo a un home tal, nin esperar que se deixe gobernar por quenda, porque non é natural que a parte exceda do todo, pero ese pode ser o caso

¹⁰² Cf. III, xiii, 1284b.

de quen ten semellante superioridade, de forma que soamente resta obedecer a tal home e que teña o poder non por quenda, senón en termos absolutos.

Verbo da realeza, qué variantes ten, e se convén ou non ás cidades, a qué cidades e cómo, abonde con estas definicións.

XVIII

Como dixemos que son tres os réximes rectos, por forza o mellor deles é o administrado polos mellores, aquel no que se dá o caso de haber un individuo de entre todos, ou unha liñaxe enteira, ou unha masa que son preeminentes en excelencia, capaces uns de ser gobernados, outros de gobernar pró tipo de vida máis preferible; e na primeira parte do tratado fíxose ver que necesariamente son a mesma a excelencia do home e a do cidadán da cidade óptima: é claro que do mesmo xeito e pola mesma vía faise cabal un home e poderíase organizar unha cidade gobernada aristocrática ou monarquicamente, de xeito que serán máis ou menos os mesmos **1288b** tanto a educación como os costumes que fan un home cabal e os que fan un home apto pró goberno da cidade e pra rei.

Definidas xa estas cuestións da forma de goberno, haberá que intentar falar da mellor, de qué modo se xera naturalmente e cómo se establece.

I

1288b10¹⁰³. En tódalas artes e ciencias que non son parciais, senón totais verbo dun certo xénero, é propio dunha soa contemplar o que encaixa en cada xénero, por exemplo, no exercicio pró corpo, cál convén a quén e cál é mellor –pois en quen sexa de mellor natureza e mellor dotado por forza encaixará o mellor exercicio–, e cál convén prá maioría, un só pra todos –pois tamén este é labor da ximnasia–; ademais, aínda que un non desexe nin a condición nin o coñecemento axeitados prá competición, non deixa de ser labor do profesor e do adestrador procurar alomenos unha certa capacidade. E igualmente vemos que esto sucede tamén coa medicina, coa carpintaría naval, co vestido e con calquera outra arte.

En consecuencia, é evidente que é da mesma ciencia contemplar cál é a mellor forma de goberno, e cómo ten que ser pra responder plenamente ó noso desexo, non habendo atranco exterior ningún, e qué forma de goberno encaixa con quén, pois pra moitos quizais é imposible acadar a mellor, de tal modo que ó bo lexislador e ó verdadeiro político non lles pode pasar inadvertida a forma mellor en termos absolutos e a forma mellor segundo as circunstancias; e ademais, en terceiro lugar, a forma de goberno que parte dunha situación determinada, pois a ciencia política ten que poder considerar tamén na forma de goberno dada cómo podería orixinarse e, unha vez orixinada, de qué modo se mantería o maior tempo posible. Falo, por exemplo, de se a algunha cidade lle ocorre que nin se goberna coa mellor forma

¹⁰³ Do libro III ó IV recoñecen os filólogos un salto no tempo en que foron escritos, no método, nos contidos, etc. Hai edicións e traducións (por exemplo, a de J. Marías e M. Araújo, Madrid 1951; 2ª ed. 1970) que poñen os libros VII-VIII despois do III e deixan o conxunto IV-V-VI pró final. Nós seguimos a orde tradicional.

de goberno, porque carece dos recursos necesarios, nin coa que lle permiten as circunstancias, senón cunha inferior¹⁰⁴.

Ademais de todo eso, cómpre recoñecer a forma de goberno que mellor encaixa en tódalas cidades, pois a maioría dos que teñen falado da forma de goberno, aínda que noutras cousas falan ben, alomenos nas cousas prácticas erran, xa que non soamente cómpre contemplar a mellor, senón tamén a posible, e así mesmo tamén a máis fácil e máis común para tódalas cidades. Pero agora uns buscan soamente a máis elevada e necesitada dunha chea de recursos, outros, que prefiren falar dunha común, desbotan as existentes e gaban a constitución lacónica **1289a** ou algunha outra.

Pero hai que introducir unha organización tal que facilmente desde as existentes os cidadáns sexan persuadidos e poidan participar, pois non é traballo menor o de arranxar unha constitución que o de asentala desde un principio, o mesmo que cambiar o aprendido é máis traballo que aprender desde un principio. Por eso, ademais do dito, o político tamén debe ser capaz de axudar ás formas de goberno existentes, tal como se dixo antes, pero tal cousa é imposible, se descoñece cántos tipos hai de forma de goberno. Agora coidan algúns que hai unha soa democracia e unha soa oligarquía, pero eso non é verdade, e por tanto cómpre que non pasen desapercibidas as variantes das formas de goberno, cántas son e de cántas maneiras se compoñen.

Con esa mesma prudencia cómpre ver as leis mellores e as que encaixan con cada unha das formas de goberno, pois cómpre pór e todos poñen as leis en función das formas de goberno, pero non as formas de goberno en función das leis. Constitución é unha ordenación dos poderes nas cidades, de qué modo están repartidos, e cáil é o poder soberano da constitución e cáil o fin

¹⁰⁴ O texto non está todo o claro que quixéramos e a traducción ten o seu punto de conxectura. Prá carencia de recursos Aristóteles usa o adxectivo *akhorégeton*, que é do mundo das representacións teatrais: a *khoregia* era a despesa dun cidadán rico pra pagar os gastos do coro dunha obra dramática.

de cada comunidade; pero as leis son cousa aparte do que caracteriza a constitución e segundo elas deben gobernar os gobernantes e vixiar ós transgresores. En consecuencia, é evidente que, tamén cara a dar as leis, por forza hai que ter en conta as variantes e o número de cada forma de goberno, pois non é posible que as mesmas leis conveñan ás oligarquías nin ás democracias todas, se é que hai varias e non hai unha soa democracia nin unha soa oligarquía.

II

Como na primeira enquisa verbo das formas de goberno distinguimos tres formas rectas, realeza, aristocracia, república, e tres desviacións delas –da realeza, tiranía; da aristocracia, oligarquía; da república, democracia–, e como se falou da aristocracia e da realeza –porque contemplar cál é a mellor forma de goberno e o mesmo que falar destes nomes, xa que cada un quere estar constituído sobre unha excelencia ben dotada de recursos–, e ademais ficou definido antes en qué difiren entre si aristocracia e realeza, e cándoo hai que botar man da realeza, quedanos revisar a república, nomeada co termo común (*politeía*), e as demais formas de goberno, oligarquía, democracia e tiranía.

Pois ben, é manifesto cál é a máis ruín e cál lle sigue destas desviacións: é necesidade que a máis ruín sexa desviación da primeira e máis divina. A realeza necesariamente ou ten de tal soamente o nome, pero non **1289b** a é, ou existe pola grande preeminencia do que reina; polo tanto a tiranía, que é a máis ruín, é a máis distante dunha república; en segunda posición a oligarquía –pois a aristocracia é moi diverxente desa forma de goberno–, e a democracia a máis dentro de medida¹⁰⁵. Ben, xa algún

¹⁰⁵ Sempre que se fale de medida ou mesura, recórdese que Aristóteles anda na “cultura xeral” con aquilo de *in medio uirtus*. Aquí quérese dicir que, dentro das formas de goberno desviadas, a democracia é a menos mala.

dos anteriores tratou así a cuestión, pero non tiña o mesmo punto de vista que nós, pois el xulgaba que, se son aptas tódalas formas, por exemplo, boa a oligarquía e as outras, a democracia era pésima, pero a mellor das inferiores. Pero nós dicimos que esas están totalmente erradas e non está ben dito que unha oligarquía sexa mellor que outra forma desviada, senón menos mala.

Pero agora deixemos tal discusión. Primeiro cómpre distinguirmos cántas variedades hai nas formas de goberno, se é que hai varios tipos de democracia e de oligarquía; despois, cá é a máis común e cal a máis preferida tras a forma óptima, e, se acaso hai algunha outra aristocrática e ben constituída, pero que encaixa na maioría das cidades, cá é. Seguidamente, cá é preferible pra quén –pois se cadra pra uns é máis necesaria a democracia que a oligarquía, pra outros esta máis que aquela–. Despois desto, cómpre ver de qué modo debe actuar quen quere establecer esas formas de goberno –quero dicir cada tipo de democracia e, por outra parte, de oligarquía–. Pra remate, cando fagamos concisamente a mención posible de todo eso, haberá que intentar expor cáles son as ruínas e as conservacións das formas de goberno, en conxunto e de cada unha pola súa conta, e por qué causas é natural que se produzan maiormente.

III

De que haxa varias formas de goberno é causa que son varias as partes de toda cidade, pois vemos que, pra empezar, tódalas cidades están compostas de familias; despois, de toda esa masa é forzoso que uns sexan ricos, outros probes, outros de clase media, e os ricos teñen armamento pesado, os probes carecen de armas. Vemos que no pobo hai agricultores, comerciantes, traballadores. Tamén entre os notables¹⁰⁶ hai diferencias tanto po-

¹⁰⁶ O adxectivo *gnōrimos* ten a mesma raíz e significación que o latino (*g*)*nobilis* ou (*g*)*notabilis*, o coñecido ou con relevancia social.

la riqueza como pola importancia da propiedade, poño por caso, a cría de cabalos, pois é cousa que non é fácil que fagan os que non son ricos; por eso nos tempos antigos en cantas cidades tiñan a súa forza na cabalaría había oligarquías e empregaban cabalos nas guerras contra os veciños, por exemplo os eretrios, calcidios e magnesios do Meandro e moitos dos outros de Asia. Ademais das diferenzas pola riqueza, hai tamén as de liñaxe, **1290a** as de excelencia, ou de calquera outra cousa polo estilo da que se teña dito que é parte da cidade cando falamos da aristocracia, pois alí definimos de cántas partes necesarias se integra toda cidade. Desas partes, unhas veces todas teñen parte no goberno, outras veces un número menor, outras un maior.

É claro, por tanto, que por forza haberá varias formas de goberno, con diferencias específicas entre elas, xa que tamén as súas partes difiren especificamente. Constitución é a organización dos poderes, e todos repártense esa organización ou segundo a forza dos que participan, ou segundo algunha igualdade común a eles –por exemplo, común ós probes, ou común ós ricos, ou algunha común a ambos–. É necesario, entón, que haxa tantas formas de goberno como organizacións segundo as preeminencias e as diferencias das partes.

Pero parece que principalmente son dúas e, tal coma nos ventos fálase dos do norte e dos do sur, e dos outros como desviacións deses, así tamén nas formas de goberno hai dúas, democracia (*dêmos*) e oligarquía, pois a aristocracia téñena por especie da oligarquía, na idea de que é unha certa oligarquía, e a chamada república téñena por democracia, o mesmo que nos ventos o do oeste é especie do norte, e o do leste é do sur. Nas harmonías, segundo algúns din, dáse o mesmo caso, pois tamén nelas pónense dúas especies, a doria e a frixia, e as demais combinacións chámanas unhas dorias, outras frixias. Pois ben, así é como adoitán considerar as formas de goberno, pero é máis verdadeira e mellor a definición que nós fixemos: dúas, ou unha soa, están ben constituídas, as outras son desviacións, unhas da harmonía ben

concertada, outras da forma óptima; oligárquicas as máis severas e despóticas; as relaxadas e brandas, democráticas.

IV

Cómpre non ter en termos absolutos por democracia, como adoitan algúns agora, o goberno no que é soberana a maioría –pois tamén nas oligarquías e en todas partes é soberana a parte máis numerosa–, nin por oligarquía o goberno no que son donos do réxime uns poucos, pois se o total de cidadáns fose de mil trescentos, e mil deles ricos e non desen parte no poder ós trescentos, probes, aínda que libres, e iguais no resto, ninguén diría que eses cidadáns se rexen democraticamente. E outro tanto, se houberse poucos probes, pero máis fortes que a maioría integrada polos ricos, ninguén chamaría oligarquía tampouco a este réxime polo feito de non dar parte nas honras ó resto integrado polos ricos.

Mais ben, polo tanto, haberá que dicir que hai democracia **1290b** cando sexan soberanos os libres, oligarquía cando o sexan os ricos; pero sucede que aqueles son moitos, estes son poucos, pois libres hai moitos, pero ricos poucos. Velaí que, se as maxistraturas se repartisen pola estatura, como din algúns que fan en Etiopía¹⁰⁷, ou pola beleza, habería oligarquía, pois é pequeno o número tanto dos fermosos como dos altos.

Pero abofé que soamente con riqueza e liberdade non abonda pra ficar definidas esas formas de goberno, senón que, como son varias as partes tanto da democracia como da oligarquía, ademais haberá que precisar que nin son democracia os libres que son minoría e mandan sobre unha maioría de non libres, como en Apolonia do Mar Xónico e en Tera –pois en cada unha desas cidades estaban nas maxistraturas os destacados en no-

¹⁰⁷ Tan curioso uso está en Heródoto III, 20. Os etíopes, di, teñen sona de ser os máis altos e fermosos dos homes. Elixir o máis alto é pra eles elixir o máis forte.

breza e primeiros ocupantes da colonia, aínda que eran minoría–, nin son democracia os ricos porque sexan a maioría, como en Colofón antigamente –pois alí a maioría tiñan grandes propiedades antes de que houbera a guerra contra os lidios–, senón que hai democracia cando os libres e probes sexan donos do poder por ser maioría, e hai oligarquía cando sexan donos do poder os ricos e de bo berce, aínda que minoría.

Fica dito que hai varias formas de goberno e por qué causa. Falemos de por qué son máis das que se teñen dito, e cáles e por qué, comezando polo principio que anteriormente dixemos, cando acordamos que toda cidade non ten unha soa parte, senón varias. Ben, se nos propuxéramos aprehender as especies dun animal, primeiramente definiríamos o que necesariamente ten un animal, poño por caso, algúns dos órganos da percepción e os de dixerir e tomar o alimento, por exemplo, boca e ventre, e ademais as partes con que cada unha desas especies se move: se soamente houbera ese número de partes, pero nelas houbera diferenzas, quero dicir, por exemplo, varios tipos de boca, de ventre e de órganos de percepción, ademais de tamén varios tipos das partes motoras, a conxunción desas diferenzas por forza resultaría nunha pluralidade de especies de animais –pois non é posible que o mesmo animal teña varias bocas diferentes, e tampouco non oídos–, de forma que, cando se recollan tódalas unións posibles desas diferenzas, darán as especies do animal, e tantas especies do animal cantas son as conxuncións das partes necesarias. Outro tanto sucede coas formas de goberno mencionadas.

En efecto, as cidades compóñense non dunha, senón de moitas partes, como se ten dito moitas veces. Pois ben, unha é a masa ocupada na alimentación, os chamados agricultores **1291a**; segunda, a chamada clase traballadora –ocúpase nas artes sen as que é imposible que unha cidade estea habitada: desas artes unhas cobren necesidades básicas, outras son pró luxo e o vivir ben–; terceira, o comercio –chamo comercio o que se ocupa nas compravendas, por xunto e polo miúdo–; cuarta, a xente a xor-

nal; e quinto elemento, o defensor, que non é nada menos necesario do que os outros, se os cidadáns non queren ficar escravos dos atacantes. Non sei que sexa posible que pague a pena chamar cidade a escrava por natureza, pois a cidade bástase a si mesma, pero o escravo non.

Por eso na *República*¹⁰⁸ tratouse esta cuestión enxeñosamente, pero non de xeito suficiente, xa que di Sócrates que unha cidade componse de catro elementos absolutamente necesarios e os enumera: tecelán, agricultor, zapateiro e albanel; e por outra parte engade, porque eses non se bastan, ferreiro e os encargados dos rabaños necesarios, e ademais o tendeiro por xunto e o tendeiro polo miúdo. E todo eso é plenitude da primeira cidade, na idea de que toda cidade está constituída por mor das necesidades básicas, pero non en maior medida por mor do ben, e de que ten a mesma necesidade de zapateiros que de agricultores. O elemento defensor non o permite antes que o crecemento do territorio e o contacto co dos veciños poñan a cidade en guerra. Pero, desde logo, nos elementos, catro ou os que sexan, integrantes da comunidade é necesario que haxa algún pra administrar a xustiza e decidir o xusto, pois, se tamén consideramos a alma parte do ser vivo en maior medida que o corpo, as partes correspondentes na cidade –a defensora, a que participa da xustiza nos tribunais e, ademais desas, a deliberante, pois a deliberación é labor da intelixencia política– tamén haberá que as ter por partes en maior medida que as atafegadas na satisfacción das necesidades básicas. E pra nosa exposición non ten importancia que esas partes estean repartidas ou nos mesmos individuos, xa que moitas veces dáse o caso de que os mesmos sexan hoplitas¹⁰⁹ e agricultores. Polo tanto, se hai que considerar partes da cidade tanto estas como aquelas, é claro que alomenos o elemento hoplítico é parte necesaria da cidade.

¹⁰⁸ *República* 369b e ss.

¹⁰⁹ Cf. II, vi, 1265b pra quén son *hoplitas*.

Sétimo elemento, o que rende servizos cos seus patrimonios, o que chamamos ricos; octavo, o funcionariado (*demiourgikón*) e o que rende servizo (*leitourgía*)¹¹⁰ nos cargos de goberno, se é que sen quen os exerza non pode haber cidade. Ten que haber, xa que logo, algúns que teñan capacidade pra cargos e que rendan á cidade ese servizo de continuo ou por quenda. E queda o que hai un pouco deixamos determinado, o elemento deliberante e que xulga dos dereitos dos litigantes. Pois ben, se cómpre que nas cidades haxa eses elementos e que os haxa ben e xustamente, **1291b** é necesario tamén que haxa individuos que participen da excelencia conveniente prós asuntos políticos. A moitos parécelles que esas capacidades poden estar nos mesmos individuos, por exemplo, que os mesmos sexan defensores, agricultores e artesáns, ou tamén conselleiros e xuíces; e todos presumen de ter a excelencia requirida e cren que son capaces de exercer a maioría das maxistraturas, pero é imposible que os mesmos sexan ó tempo probes e ricos.

Velaí por qué os que teñen recursos e os que non os teñen parecen ser as partes esenciais da cidade: e ademais, como polo xeral os primeiros son poucos e os outros son moitos, estas partes das cidades maniféstanse enfrontadas de tal xeito que tamén os réximes políticos se establecen segundo as preeminencias respectivas, e parecen ser dous réximes, democracia e oligarquía.

Díxose anteriormente que hai varios réximes ou formas de goberno, e por qué causas. Digamos que hai tamén varios tipos de democracia e de oligarquía, e que eso é manifesto tamén polo dito, pois hai varios tipos de pobo e dos chamados notables; por exemplo, tipos do pobo: un, os agricultores; outro, o dos oficios artesáns; outro, o do comercio de compravenda; outro, o que anda na mar, e nel uns son mariña de guerra, outros son ma-

¹¹⁰ O termo *leitourgia* designa en orixe o servizo público que renden e costean os cidadáns ricos, por exemplo, os concursos dramáticos, os ximnasiaos, os remeiros dos barcos de guerra, etc. Estas *liturxias* eran unha obriga, pero tamén unha honra, e tiñan acceso a elas tamén os metecos, non cidadáns.

riña mercante, outros de transporte, outros son a flota pesqueira –en moitos lugares cada grupo destes ten unha chea de xente, poño por caso, pescadores en Tarento e Bizancio, remeiros en Atenas, comerciantes e Exina e Quío, transportistas en Ténedo–, e, ademais deses, a xente que anda a xornal e o que ten un patrimonio pequeno como pra non ter tempo de lecer; ademais os libres, pero de pais que non eran cidadáns ambos, e calquera outro tipo polo estilo que haxa na colectividade. Nos notables, riqueza, nobreza, excelencia, educación e o que esas cousas implican, co mesmo criterio de diferenciación.

Pois ben, democracia é, primeiro tipo, a que recibe nome sobre todo pola igualdade, pois a lei de tal democracia chama igualdade a que os probes non teñan máis do que os ricos, nin sexa dona ningunha das dúas crases, senón ambas semellantes, pois se a liberdade está sobre todo na democracia, segundo supoñen algúns, e outro tanto a igualdade, ambas daranse no máis alto grado, se todos por igual teñen a máxima participación no réxime. E, como o pobo é máis numeroso e manda a opinión da maioría, por forza ese réxime é unha democracia.

Ben, velaí un primeiro tipo de democracia, pero outro é o de que os cargos sexan polas estimacións fiscais (*tímema*)¹¹¹, sendo estas baixas, e cómpre que quen ten patrimonio teña posibilidade de participar nos cargos, e de non participar quen o perde.

1292a Outro tipo de democracia é o de participar todos cantos pola súa ascendencia non hai dúbida da condición de cidadáns, pero baixo o imperio da lei; outro tipo de democracia é o de que calquera, con só que sexa cidadán, ten acceso ós cargos, pero baixo o imperio da lei¹¹².

¹¹¹ Nótese a comunidade radical de *tímé*, “honra” e “cargo, maxistratura”, con *tímema*, a “estimación (fiscal)” pola que se miden os dereitos e os accesos ás maxistraturas. Cf. III, ix, 1280a.

¹¹² A diferenza específica e que Aristóteles non detalla parece estar en que no primeiro tipo resérvase a cidadanía ós fillos de cidadáns, pero no segundo ábrese ós bastardos e ós estranxeiros.

Outro tipo de democracia é igual en todo, agás que é soberana a masa e non a lei, e prodúcese tal cousa cando sexan soberanos os decretos, e non a lei, e isto ocorre polos demagogos, pois nas democracias suxeitas a lei non se dá o demagogo, senón que os mellores dos cidadáns están en primeira fila¹¹³; pero onde non son soberanas as leis, alí inzan os demagogos, pois o pobo faise único gobernante¹¹⁴, unidade composta de moitos, xa que a maioría é soberana, pero non cada un pola súa conta, senón todos xuntos. E cando Homero¹¹⁵ di que

unha xefatura plural non é boa.

non está claro a cál se refire, se a esa ou á de cando sexan varios os xefes, cada un pola súa conta.

Pois ben, o tal pobo, como gobernante único que é, tenta exercer o o seu poder pola vía de se non deixar gobernar pola lei e convértese nun amo, de tal xeito que os adultores son xente ben estimada; e tal democracia é verbo das outras como a tiranía entre os gobernos unipersoais. Por eso o talante e o mesmo, ambos réximes tratan ós mellores coma se fosen amos deles, os decretos son como os edictos na tiranía, e o demagogo e o adulator son os mesmos e cousa análoga. É un e outro teñen a máxima influencia nos respectivos gobernantes: os adultores nos tiranos, os demagogos nas democracias desta caste.

E eles, os demagogos, por someter todo ó pobo, son causantes de que sexan soberanos os decretos e non as leis, pois ocorre que eles medran con que o pobo sexa soberano de todo, pero eles soberanos da opinión do pobo, xa que o pobo lles obedece. E ademais os que fan acusacións contra as maxistraturas

¹¹³ A *primeira fila, proedria*, é imaxe tirada do teatro e outras xuntanzas públicas: as primeiras filas eran de honra.

¹¹⁴ No texto, *mónarkhos*.

¹¹⁵ *Iliada* II, 204.

din que o pobo ten que xulgar, este acepta de grado a invitación e a consecuencia é que esmorecen as maxistraturas todas.

Podería parecer ben feita a censura de que a tal é unha democracia, pero non unha república cidadá, pois onde as leis non mandan, non hai república. Cómpre que a lei mande por riba de todo e que as maxistraturas e a república decidan dos casos particulares. Polo tanto, se democracia é unha das formas de goberno, é manifesto que a situación na que todo vai rexido por decretos, tampouco non é propiamente democracia, xa que ningún decreto pode ser de alcance xeral.

Ben, fiquen definidos deste modo os tipos da democracia.

V

Tipos de oligarquía: un, no que o acceso ás maxistraturas é por estimacións fiscais tan altas que os probes non participen, aínda que son maioría, mentres que o que ten recursos conta coa posibilidade de participar na gobernación; outro, **1292b** cando o acceso ás maxistraturas sexa por estimacións altas e os maxistrados por si mesmos elixen as vacantes –no caso de que o fagan de entre todos eles, eso parece ser máis ben aristocrático, pero, se de entre algúns determinados, oligárquico–. Outro tipo de oligarquía, cando o fillo sucede ó pai. Cuarto, cando se dea o que acabamos de dicir e governe non a lei, senón os maxistrados; este é nas oligarquías o correspondente á tiranía entre os gobernos individuais, e á última forma de democracia de que falamos entre as democracias. E chaman réxime autoritatio (*dynasteía*)¹¹⁶ a tal oligarquía.

¹¹⁶ É o goberno absoluto e autoritario; *dynástes* é 'poderoso' e en orixe non significa o poder que se transmite por herdanza, pero dá pe a que xurda ese significado.

Tantos son, pois, os tipos de oligarquía e de democracia, pero cómpre non esquecer que en moitos lugares tense dado o caso de que o réxime nas leis non é de tendencia popular (*demotikós*), pero polos costumes e pola formación dos cidadáns a gober nación si é; e de modo semellante, á inversa, entre outras xentes o réxime nas leis é de tendencia popular, pero pola formación e polos costumes gobérganse máis ben oligarquicamente. E tal caso dáse sobre todo tralos cambios de réxime, pois non cambian de contado, senón que ó primeiro confórmanse con obter os uns dos outros vantaxes pequenas, de tal xeito que se manteñen as leis preexistentes, pero mandan os que fan o cambio de réxime.

VI

Pola exposición mesma é claro que hai tantos tipos de democracia e de oligarquía, pois por forza ou participan da gober nación tódalas partes do pobo mencionadas, ou unhas si e outras non. Pois ben, cando o agricultor e o mediano propietario sexan donos do réxime, gobérganse segundo as leis, pois teñen que traballar pra vivir e non poden ter lecer, de tal modo que poñen por riba deles a lei e fan as asembleas indispensables. Os demais poden participar cando posúan o patrimonio fixado polas leis; así tódolos que o posúen teñen posibilidade de participar. En termos xerais é propio de oligarquía o de que non poidan participar todos, pero o de poder ter vagar pra participar é cousa imposible cando non se teñen recursos.

Velaí un primeiro tipo de democracia e as súas causas. Un segundo tipo dáse pola seguinte distinción: teñen posibilidade de participar tódolos que pola súa orixe non hai dúbida da súa cidadanía, nembargante participan os que poden ter lecer; en tal democracia mandan as leis por esa razón, a de que non hai recursos. No terceiro tipo a posibilidade de participar na gober nación está aberta pra todos cantos sexan libres, pero non par-

ticipan pola razón antedita e, polo tanto, é forzoso que tamén nela impere a lei.

Cuarto tipo de democracia é cronoloxicamente a **1293a** derradeira que xurdiu nas cidades, pois por se facer as cidades moito máis grandes do que nos primeiros tempos e dispor de abundancia de recursos, todos participan na gobernación pola superioridade numérica da masa, e participan e gobernan porque poden ter lecer e os probes cobran unha paga. E sobre todo ten lecer a masa nesas condicións, xa que non lles é atranco ningún o coidado dos asuntos propios, que si é atranco prós ricos, de xeito que moitas veces non participan da asemblea nin da función xudicial. Así, a masa dos probes, pero non as leis, chega a ser dona do réxime.

Ben, os tipos de democracia son tantos e tales por esas razóns de necesidade. Os da oligarquía: o primeiro tipo é cando unha maioría teña patrimonio, pero escaso e non grande de máis, pois a quen o ten danlle a posibilidade de participar e, pola grande cantidade de participantes na gobernación, por forza non son soberanos os homes, senón a lei, pois canto máis se afasten do goberno individual e non teñan tanto patrimonio como pra se descoidar no lecer, nin tan pouco como pra se manter da cidade, por forza teñen que coidar que manda a lei e non eles.

Pero no caso de que os que teñen propiedades sexan menos que no caso anterior, pero maiores as propiedades, prodúcese o segundo tipo de oligarquía, pois por ter máis forza creñese con dereito a máis poder; por eso eles mesmos elixen de entre os outros os que entran na gobernación, pero por non ser aínda tan fortes como pra gobernaren sen lei, fan a lei axeitada a esa situación.

E se a tendencia é a que sexan menos os que teñen patrimonios maiores, prodúcese o terceiro grado da oligarquía, o de ter as maxistraturas eses poucos por si sós, e segundo lei que dispoñen que os fillos sucedan ós que van morrendo.

E cando xa van moi excedidos nas propiedades e nas relacións de amizade, tal goberno autoritario está perto de ser go-

berno individual¹¹⁷ e fanse soberanos os homes, non a lei. E este é o cuarto tipo de oligarquía, correspondente ó derradeiro da democracia.

VII

Aínda hai dous réximes ademais de democracia e oligarquía, e un deles considéranos todos e é chamado un dos catro tipos de réxime político –chámanse os catro monarquía, oligarquía, democracia e, cuarto, a chamada aristocracia. E o quinto é o que chaman co nome común a todos, pois chámano república (*politeía*), pero, como non se dá moitas veces, escápaselles ós que tentan recontar o número dos tipos de réxime e fan uso soamente dos catro, **1293b** como Platón, nas súas *Repúblicas*¹¹⁸.

Está ben chamar aristocracia o réxime do que tratamos nas primeiras exposicións –pois o réxime dos mellores en excelencia nun sentido absoluto, e non de homes bos en función dunha certa suposición, é o único que en xustiza pódese chamar aristocracia, pois soamente nel o mesmo home é en termos absolutos home cabal e cidadán bo, pero nos outros réximes son bos en función do réxime que lles é propio–.

Nembargante, é certo que hai algúns réximes que teñen diferencias fronte ós de goberno oligárquico, e chámanse aristocracias, e fronte á chamada república, alomenos onde as maxistraturas elíxense non só pola riqueza, senón tamén pola excelencia. Este réxime difire de ambos e chámase réxime aristocrático. En efecto, nos réximes que non se ocupan colectivamente da excelencia hai, nembargante, algúns homes que teñen

¹¹⁷ Véxase en 1292a que tamén o exceso ou desviación de poder na democracia dexenera nunha *monarkhia* ou goberno individual e único. A identidade de intereses e obxectivos dos que eran pluralidade convérteos en unidade e unicidade.

¹¹⁸ Como non hai máis que unha *República* de Platón, pódese entender que ese plural se refire ás doutros autores. Pero o plural pode significar tamén partes da obra platónica.

bo creto e parecen ser superiores; así, onde o réxime atende a riqueza, excelencia e pobo, como en Cartago, ese réxime é aristocrático; tamén nas constitucións –por exemplo, a dos lacedemonios– en que soamente se atende a dous elementos, excelencia e pobo, e o réxime resulta mestura deses dous, democracia e excelencia. Pois ben, de aristocracia, ademais do primeiro, o mellor réxime, hai eses dous tipos; e en terceiro lugar están as variedades da chamada república que se deitan máis ben do lado da oligarquía.

VIII

Quédanos falar da chamada república e da tiranía. Puxemos a república nesta orde, anque non é unha desviación e tampouco non o son os tipos de aristocracia de que falamos hai un pouco, porque en realidade todos eles son variantes erradas da forma máis recta e, polo tanto, enuméranse coas que, segundo dixemos ó primeiro, son desviacións da aristocracia e da república¹¹⁹. É razoable facer mención da tiranía en derradeiro lugar porque de tódalas formas de goberno é a que menos carácter ten de tal e a nosa enquisa é da forma de goberno.

Está dito por qué causa se adoptou esta orde. Agora teremos que dar explicación da república, pois a súa condición vai resultar máis clara despois de feitas definicións de oligarquía e democracia, xa que a república é, pra dicilo dun xeito sinxelo, mestura de oligarquía e democracia, e adóitase chamar repúblicas as que se deitan prá democracia, pero aristocracias as que se deitan máis prá oligarquía, porque educación e nobreza abundan máis entre os ricos; e ademais, as cousas que cos seus delictos queren procurarse os delinquentes, os ricos parecen te-

¹¹⁹ A aristocracia, con variantes mellores ou peores (¡pero non *desviacións!*) que acabamos de ver, e a república son formas rectas; as súas desviacións son a oligarquía e a democracia. A tiranía é desviación da realeza. Cf. III, vii, 1279b.

las xa, e de aí que os chamen homes cabais e notables¹²⁰. Pois tal como a aristocracia quere asignar a preeminencia ós mellores dos cidadáns, din que tamén as oligarquías intégranse maiormente por homes cabais.

E parece **1294a** cousa imposible que teña unha boa orde¹²¹ a cidade que non está gobernada polos mellores, senón polos malos, e tamén imposible que estea gobernada polos mellores a que non ten unha boa orde. Non é unha boa orde que haxa boas leis, pero non se obedezan; por eso haberá que considerar que unha boa orde é obedecer as leis vixentes e outra que sexan boas as leis ás que se ten fidelidade –pois é posible obedecer tamén a leis mal dadas–, e que sexan boas é posible por dúas vías: ou son as mellores das posibles pra eles, ou son óptimas sen máis.

Parece ser aristocracia sobre todo que as honras estean repartidas segundo excelencia, pois da aristocracia é marco a excelencia, da oligarquía a riqueza, da democracia a liberdade. Efectivamente, en oligarquía, en aristocracia e en democracia o que pareza ben á maioría dos que participan da gobernación, eso é soberano. Agora ben, na maioría das cidades o de república é un nome¹²² –pois soamente se considera a mestura dos ricos e dos probes, de riqueza e de liberdade, porque en case todas partes os ricos parecen ocupar a praza dos homes cabais–; pero, como son tres os elementos que rifan pola igualdade na constitución –liberdade, riqueza, excelencia, xa que o cuarto elemento, que chaman nobreza, vai con estas dúas, pois a nobreza é riqueza e excelencia antiga–, é claro que a mestura de dous, ricos e probes, haberá que a chamar república; e a dos tres, haberá que a chamar aristocracia por riba das outras va-

¹²⁰ Ou limitamos esa delincuencia á necesidade de acadar os bens básicos e materiais ou Aristóteles contradí o que deixou dito en II, vii, 1267a.

¹²¹ En moitos dos textos literarios esa boa orde, *eunomia*, é propia das sociedades aristocráticas máis que das democráticas.

¹²² Parece que Aristóteles fala dunha república que non acaba de encaixar na súa definición.

riantes, agás da verdadeira e primeira¹²³. Fica dito, pois, que hai outras formas de goberno a carón de goberno unipersoal, democracia e oligarquía, e cáles son, e en qué difiren unhas das outras as aristocracias, e as repúblicas da aristocracia; e que estas non están moi lonxe unha da outra é cousa manifesta.

IX

A continuación do dito falemos de cómo xurde a carón de democracia e oligarquía a chamada república, e cómo hai que a establecer; ó tempo será evidente tamén con qué marcos se deslindan a democracia e a oligarquía, pois haberá que considerar en qué se diferencian, logo tomar de cada unha delas unha parte e facer a síntese. Son tres os marcos da síntese e mestura: ou tomamos o que unha e outra lexislan, por exemplo, na administración da xustiza, pois nas oligarquías poñen unha multa ós ricos, no caso de que non asistan ós tribunais, e ós probes non lles asignan paga, pero nas democracias asignan ós probes unha paga e ós ricos ningunha multa. Común e termo medio de ambos réximes é que haxa ambas cousas: por eso **1294b** será propio dunha república, xa que é mestura de ambos. Pois ben, esa é unha forma de combinación, e outra a de tomar o termo medio do que un e outro dispoñen: por exemplo, que participan da asemblea nun caso os que non pagan contribución ningunha, ou moi pouquiña, e noutro os que pagan contribución alta. Ningún destes será o termo común, senón a media dunha e outra contribución.

A terceira forma é das dúas ordenacións, en parte da lei oligárquica, en parte da democrática. Poño por caso que parece democrático que as maxistraturas sexan por sorteo, pero oligárquico por elección, e democrático o de non ter como base a contribución, pero oligárquico o de a ter. Por tanto será propio da aris-

¹²³ É dicir, a baseada na excelencia.

toocracia e propio da república o tomar un elemento de cada un dos réximes: da oligarquía, o de facer electivas as maxistraturas; da democracia, o de que non teñan como base a contribución.

Velaí, pois, a forma da mestura, e fito de que democracia e oligarquía están ben mesturadas é que sexa posible chamar democracia e oligarquía o mesmo réxime, pois é evidente que quen procede así ten a impresión de que ese réxime é unha boa mestura. Isto sucede tamén co termo medio, pois nel déixanse ver cada un dos extremos.

Eso é precisamente o que ocorre coa constitución dos lacedemonios, pois moitos intentan dicir cómo é unha democracia porque a súa disposición ten moitos elementos democráticos, por exemplo e pra empezar, a educación dos nenos, xa que os dos ricos edúcanse coma os dos probes, e edúcanse dunha forma na que se poderían educar tamén os fillos dos probes; e igualmente na idade seguinte; e cando se fan homes, da mesma forma, pois en nada se distinguen o rico e o probe. Así a alimentación é a mesma pra todos nas comidas en comunidade, e os ricos teñen o vestido que se podería procurar un calquera dos probes; ademais din que é democrático en que, das dúas maxistraturas principais, o pobo elixe unha e participa da outra, pois elixen a asemblea dos vellos¹²⁴ e participan da eforía. Outros din que é oligarquía porque ten moitos riscos oligárquicos, por exemplo, o de que tódalas maxistraturas sexan electivas e ningunha por sorteo, o de que unha minoría sexa soberana nas penas capital e de desterro, e outras moitas cousas polo estilo.

Nunha república ben mesturada cómpre que pareza ser ambas formas de goberno e ningunha das dúas, e manterse por si mesma e non desde fóra; e por si mesma non porque hai unha maioría que a quere desde fóra –pois esa axuda podería habela mesmo pra unha constitución ruín–, senón porque ningunha das

¹²⁴ Cf. II, ix, 1270b.

partes da cidade querería en absoluto outro réxime. Ben, fica dito agora cómo hai que establecer a república, e igualmente as chamadas aristocracias.

X

1295a Réstanos falar da tiranía, non porque haxa moito que dicir dela, senón pra que teña parte na enquisa, xa que tamén a ela témola como unha parte dos réximes políticos. Da realeza fixemos definición nas primeiras exposicións, nas que verbo da máis propiamente chamada realeza fixemos o exame de se é inconveniente ou convén prás cidades, e de qué realeza, de ónde e cómo cómpre establecela.

E distinguimos dous tipos de tiranía na revisión que fixemos da realeza, porque a condición deses tipos ven coincidir tamén coa realeza, porque ambas formas de poder son segundo lei –entre algúns dos bárbaros elíxense monarcas absolutos¹²⁵ e antigamente entre os helenos facíanse gobernantes individuais da mesma forma algúns que chamaban *aĩsymnétas*–, pero hai tamén algunhas diferencias dunha a outra forma, que eran rexias polo de ser segundo lei e porque o goberno de un só individuo contaba co asentimento dos cidadáns, e eran tiránicas porque o mando era o propio dun amo e segundo o seu só criterio.

Hai un terceiro tipo de tiranía, o que máis propiamente parece ser tiranía porque é correspondente á realeza absoluta. É forzoso que sexa tal tiranía o goberno individual que, sen estar sometido a responsabilidade, exerce o poder sobre todos, iguais e mellores, en función do seu propio interese, pero non do dos gobernados; por tanto é forzado, pois ninguén dos libres consintente en aturar tal goberno. Ben, eses son os tipos de tiranía, nese número e polas causas indicadas.

¹²⁵ *Autokrátor* vai traducir séculos despois o *Imperator* romano. A nota de *absoluto*, en grego *auto-*, non significa propiamente a taxa de poder, senón que ese poder é por si mesmo, non depende doutra instancia e non responde ante ninguén.

XI

¿Cál é o mellor réxime ou forma de goberno, e cál a mellor forma de vida prá maioría das cidades e a maioría dos homes, se, no que portén a excelencia, non poñemos como referencia a que excede a da xente de a pe, nin, no que portén a educación, a que necesita da natureza e mais dunha circunstancia acomodada, nin, no que portén a forma de goberno, a que un desexa, senón a forma de vida capaz de ser común ó maior número de homes, e o réxime do que é factible que participe o maior número de cidades? En efecto, as que chaman aristocracias, das que falamos hai un pouco, unhas caen fóra da realidade prá maioría das cidades, outras son veciñas da chamada república; polo tanto haberá que falar das dúas coma dunha soa.

A decisión verbo de todo esto é a partir dos principios básicos mesmos, pois, se ficou dito ben na *Ética*¹²⁶ que a vida feliz é a que non ten atranco prá excelencia e que a excelencia está no termo medio¹²⁷, necesariamenté a forma óptima de vida é ese termo, pois o termo medio pode estar ó alcance de cada un. E por forza haberá eses mesmos marcos tanto da excelencia como da cativeza da cidade e do réxime, xa que o réxime **1295b** é forma de vida da cidade.

En tódalas cidades hai tres partes: os moi ricos, os moi probes, e, terceiros, os intermedios. Como está convido que o conforme a medida e medio¹²⁸ é o mellor, é manifesto que tamén na posesión das fortunas a media é a mellor de todas, pois é a máis fácil en obedecer á razón; pero o exceso de beleza, ou de forza, ou de nobreza, ou de riqueza, ou os seus contrarios, o exceso de probeza, ou de debilidade, ou o moi humilde, son cousa difícil pra seguir a razón, pois os uns fanse insolentes e gran-

¹²⁶ *Ética a Nicómaco*, 1101a e 1153b.

¹²⁷ É dicir, *in medio virtus*.

¹²⁸ *Métron áriston*, *O mellor, a medida*, é unha das máximas de Cleóbulo, un dos Sete Sabios. Aristóteles fai cita case literal.

des criminosos en maior medida, os outros, ruíns e pequenos delinquentes en exceso; e dos delictos, cométese uns por desmesura, outros por ruindade. Ademais eses da clase media son os que menos foxen dos cargos e os que menos devecen por eles, e ambas cousas, o fuxir e o devecen, son danosas prás cidades.

Ademais, os que son excesivamente afortunados en forza, en riqueza e nas demais cousas polo estilo, non saben nin queren ser gobernados –e sucédelles esto xa desde a casa, cando nenos, porque pola vida mol nin sequera nas escolas fanse co hábito de ser mandados–; pero os que teñen unha carencia excesiva de esas cousas son xente baixa de mais, de tal xeito que os uns non saben mandar, senón ser mandados como se manda en escravos, e os outros non saben ser gobernados por ningunha autoridade, pero si gobernar coma goberna un amo. Así orixínase unha cidade de escravos e de amos, non de libres, e os uns envexosos, desprezadores os outros, cousas que distan moitísimo da amizade e da comunidade política, pois a comunidade é amigable, xa que cos inimigos non se quere compartir nin sequera un camiño. A cidade alomenos quere ser de iguais e semellantes no máis alto grado posible, e tal cousa dáse sobre todo na clase media, de forma que necesariamente ten a forma óptima de goberno aquela cidade integrada polos elementos que dicimos que son a constitución natural da cidade.

E estes son de entre os cidadáns os que teñen a posición máis segura, pois nin eles desexan, coma os probes, os bens alleos, nin outros os deles, tal como desexan os probes o dos ricos e, por non andar en conxuras nin ser vítimas delas, pasan a vida sen perigos. Por eso foi bo o voto de Focílides¹²⁹

*Moitos son os bens prós do medio;
do medio quero ser na cidade.*

¹²⁹ Sentencia nº 12, cf. Adrados, *Líricos Griegos I*, Barcelona 1956.

É evidente, entón, que a comunidade política óptima é a das xentes medias e que é posible que estean ben gobernadas as cidades tales, nas que a clase media é numerosa e moito máis forte que as outras dúas e, se non, que unha delas, pois ela con se engadir a outra clase inclina a balanza e impide que se produzan os excesos contrarios. Por eso a fortuna máis grande é que os cidadáns gobernantes teñan unha riqueza media e suficiente, **1296a** porque onde uns teñen demasiado e outros nada, prodúcese ou a democracia extrema, ou a oligarquía pura, ou a tiranía polos excesos dunha e doutra: en efecto, da democracia máis radical e da oligarquía orixínase unha tiranía, pero moito menos das formas medias e das próximas.

A causa dirémola despois, cando falemos nos cambios das formas de goberno, pero que a media é óptima resulta manifesto, pois é a única que non ten faccións, xa que onde é numerosa a clase media prodúcese un mínimo de faccións e divisións dos cidadáns; e as cidades grandes están máis libres de faccións pola mesma causa, porque é numerosa a clase media, mentres que nas pequenas é fácil dividir o total en dous, de forma que non deixamos un termo medio e practicamente todos son probes ou ricos. E as democracias son máis seguras que as oligarquías e de vida máis longa polas crases medias –pois son máis numerosas e participan máis das honras nas democracias do que nas oligarquías–, porque, cando, sen haber esas crases, os probes chegan a un número excesivo, ven o fracaso e os réximes perecen axiña.

E hai que ter por proba tamén o feito de que os mellores lexisladores foron dos cidadáns de clase media: Solón era un destes –é evidente pola súa poesía–, e Licurgo –pois non era rei– e Carondas e a práctica maioría dos outros.

Por aí é manifesto tamén por qué as máis das constitucións son democráticas unhas e oligárquicas outras. Por ser escasa moitas veces nelas a clase media, sempre calquera dos dous que teña o predominio –ben os que teñen as riquezas, ben o pobo–,

os que exceden do termo medio, levan por si sós o réxime de xeito tal que se orixina unha democracia ou unha oligarquía. Ademais, como se producen faccións e loitas entre o pobo e os ricos, aqueles que se dea o caso de ser máis fortes que os contrarios non establecen unha constitución común e igual, senón que o seu predominio nela téñeno por premio da vitoria, e uns fan unha democracia, outros unha oligarquía. Ademais, das dúas cidades que tiveron a hexemonía na Hélade, atendendo cada unha á súa propia constitución, unha estableceu democracias nas outras cidades, outra estableceu oligarquías, e ámbalas dúas co ollo posto non no interese desas cidades, senón no propio delas.

Así que por esas causas ou nunca houbo a constitución media ou poucas veces e entre poucos, xa que un só home dos que no pasado estiveron na xefatura foi o único en se deixar convencer pra conceder esa organización; pero tamén prós das cidades xa **1296b** se fixo hábito non querer a igualdade, senón intentar ter o mando ou, vencidos, someterse.

Pois ben, cá é a mellor forma de goberno e por qué causa, resulta manifesto do que dixemos. Unha vez definida a mellor, non é difícil ver cá das outras formas, xa que dixemos que hai varias democracias e varias oligarquías, cómpre pór a primeira, a segunda, e a seguinte nesa orde, por ser unha mellor, outra peor. Pois por forza é mellor a máis próxima a aquela, e peor a máis distante do termo medio, se non xulgamos en función de supostos previos. E digo o de supostos previos porque moitas veces, aínda que haxa outra forma de goberno preferible, nada impide que a algúns lles sexa máis conveniente outra forma.

XII

Qué forma de goberno convén a quén, qué forma segundo pra qué clase de homes, é o que explicamos a continuación do exposto. En primeiro lugar hai que propor verbo de tódalas formas

de goberno en xeral o mesmo: cómpre que sexa máis forte a parte da cidade que quere a permanencia do réxime que a que non a quere. Toda cidade componse de cualidade e de cantidade: por cualidade entendo liberdade, riqueza, educación, nobreza, e por cantidade a superioridade do número. É posible que a cualidade estea nunha das partes polas que está integrada a cidade, e a cantidade noutra parte, poño por caso, que sexan máis en número os de clase baixa que os de bo berce, ou os probes máis que os ricos, pero que non sexan tan superiores na cantidade como inferiores na cualidade; por eso hai que comparar unha e outra: onde, segundo a proporción indicada, o número dos probes é superior, alí por natureza hai unha democracia, e haberá cada tipo de democracia segundo qué parte de pobo sexa predominante, por exemplo, se predomina o número dos agricultores, a primeira forma de democracia; pero, se a dos artesáns e dos traballadores a xornal, a última; e do mesmo xeito tamén as formas intermedias entre estas. Pero onde os ricos e notables predominan coa súa cualidade máis do que son inferiores na cantidade, alí por natureza hai unha oligarquía, e, do mesmo xeito, o tipo de oligarquía segundo qué parte predomine na comunidade oligárquica.

O lexislador na constitución debe sempre adxuntar a clase media: no caso de que poña leis oligárquicas, é necesario que teña o ollo posto nas crases medias, e no caso de leis democráticas, é necesario que as atraia con esas leis. Onde a clase media é superior polo número ou a ambas crases dos extremos ou a unha soamente, alí é posible que haxa unha constitución estable, pois non é de temer que os ricos **1297a** se concerten cos probes nalgún momento contra esa clase media, xa que ricos e probes nunca estarán os uns dispostos a ser servidores dos outros e, se buscan unha constitución máis atenta ó común, non van atopar ningunha outra que esta, xa que pola desconfianza recíproca non poderían aturar a alternancia na gobernación; e en todas partes o árbitro é quen ten máis creto, e o árbitro está no medio.

Canto mellor sexa a mestura da constitución, tanto máis estable. Moitos dos que queren facer as constitucións aristocráticas erran a esgalla non soamente no de dar parte maior ós ricos, senón tamén no de enganar o pobo, pois por forza co tempo algún día dos bens falsos ven un mal certo, xa que os ganancias indebidas dos ricos son máis ruína da constitución que as do pobo.

XIII

Cinco son as trécolas que nas constitucións son pretexto pra enganar o pobo na asemblea, nas maxistraturas, nos tribunais, nas armas e no exercicio físico (*gymnasia*): na asemblea, a de que todos poidan participar nela, pero impor unha multa ós ricos, se non asisten, ou soamente a eles ou moito máis cuantiosa; nas maxistraturas, a de que os que teñen o patrimonio marcado pola lei non poden renunciar a elas, pero si os probes; nos tribunais, a de que os ricos teñan unha multa, se non asisten a xuízo, e os probes impunidade, ou unha multa grande pra aqueles, pequena pra estes, como nas leis de Carondas. Nalgunhas cidades tódolos inscritos poden participar na asemblea e nos tribunais, pero, se despois de inscritos non asisten nin á asemblea nin ós tribunais, teñen fixadas multas grandes, pra que por causa da multa fuxan de se inscribir e por se non inscribir nin xulguen nin formen parte da asemblea.

E do mesmo xeito tamén se legisla tanto da posesión de armas como do exercicio físico: ós probes éelles posible non as ter, pero prós ricos que non as teñen hai unha multa; e, se non fan exercicio físico, os primeiros non teñen multa ningunha, pero si os ricos, pra que por causa da multa uns participen, e outros non participen por non ter que temela.

Velaí as trécolas (*sophismata*) oligárquicas da lexislación, e nas democracias argállanse as trécolas opostas: ós probes danlles paga se asisten a asemblea e tribunais, pero ós ricos non

lles impoñen multa ningunha. Polo tanto é manifesto que, se queremos unha mestura xusta, cómpre conxuntar o de ámbalas partes e fixar paga a uns e multa a outros, pois así todos participarían, pero daquel outro xeito a gobernación faise **1297b** soamente dunha das crases.

Compre que a condición de cidadán sexa soamente a partir dos que teñen armas pesadas. A contía do patrimonio non é posible definila en termos absolutos, senón ver ata qué punto se pode baixar de xeito tal que os que participan da cidadanía sexan máis que os que non, e fixala aí, xa que os probes, aínda que non participen das honras, queren vivir tranquilos, con tal que ninguén abuse deles nin lles ripe nada dos seus bens, pero eso non é fácil, pois non se dá sempre o caso de que sexan xente como é debido os que participan da gobernación; e, cando hai guerra, os que son probes adoitan botarse atrás se non se lles dá con qué vivir, pero, se llo dan, están dispostos a combater.

Nalgunhas cidades a cidadanía intégrase non soamente polos que están en condicións de usar armas, senón tamén polos que estiveron: entre os malios a cidadanía integrábase por eses todos, pero as maxistraturas elixíanse de entre os que estaban en condicións de servir no exército. E despois das realezas, o primeiro corpo de cidadáns entre os helenos fíxose cos combatentes, nun principio o integrado polos da cabalaría —pois a forza e a superioridade bélica estaba na cabalaría, xa que sen formación ordenada (*syntaxis*) a infantaría pesada é cousa inútil, e as experiencias e ordenanzas dos antigos nesas materias eran inexistentes, de modo que a forza estaba na cabalaría—, pero co crecemento das cidades e gañar forza os da infantaría, creceu o número dos participantes na cidadanía. Por eso as que agora chamamos repúblicas, os de antes chamábanas democracias, e as constitucións antigas eran oligárquicas e monárquicas con toda lóxica, pois pola pouca poboación non tiñan unha clase media numerosa, de tal modo que, por ser poucos en número e curtos na organización, aturaban máis facilmente o ser gobernados.

Ben, fica dito por qué causa son varias as formas de goberno, e por qué hai outras ademais das ditas –pois a democracia non é unha soa, e nas outras outro tanto–, e tamén cáles son as diferenzas e por qué causa, e ademais cál é a mellor das formas de goberno na maioría dos casos e cál das outras se axusta a qué cidades.

XIV

Falemos seguidamente en cada unha das formas de goberno, tanto en conxunto como por separado, co punto de partida que lles convén. Tódalas formas de goberno teñen tres partes e verbo delas cómpre que o lexislador cabal contemple o que convén a cada unha das formas: se esas partes están ben, por forza a forma de goberno está ben, e esas formas van diferir unhas doutras no que difiran cada unha desas partes. Unha das tres partes é a que delibera **1298a** dos asuntos comúns; a segunda, a das maxistraturas –é dicir, cáles debe haber e con qué competencias, e cál debe ser o xeito de as elixir–; a terceira, a da administración da xustiza.

A parte deliberante é competente en cuestións de guerra e paz, de alianzas e a súa ruptura, nas leis, en cuestións de vida e morte, de exilio e de confiscación de bens, de elección de maxistrados e da súa rendición de contas. É forzoso que todas esas decisións se asignen a tódolos cidadáns, ou todas a algunhas maxistraturas –por exemplo, a unha soa maxistratura ou a varias, ou repartir as decisións por maxistraturas–, ou algunhas decisións a tódolos cidadáns e outras a algúns deles.

Pois ben, o de decidir todos e de tódalas cuestións é cousa atenta ó pobo, pois o pobo procura esa igualdade, pero os modos dese *todos* son varios: un, por quenda, pero non todos xuntos, como na constitución do milesio Telecles –tamén noutros réximes reúnen pra deliberar as xuntas de maxistrados, pero ás maxis-

traturas acceden todos por quenda, tanto das tribos como das partes máis pequenas, sen excepción, ata que a rolda pase por todos-, e reúnenso soamente pra dar as leis, prós asuntos constitucionais, e máis pra audiencia dos decretos dos maxistrados.

Outro modo: todos xuntos, pero reúnenso soamente prá elección das maxistraturas, prós labores lexislativos, en cuestións de guerra e paz e prás rendicións de contas, mentres que nos outros asuntos deliberan as maxistraturas que os teñen ó seu cargo e que son electivas ou por sorteo entre todos. Outro modo mais: que os cidadáns se xunten prás eleccións de maxistraturas e as rendicións de contas, e pra deliberar de guerra e de alianza, pero que os outros asuntos os administren as maxistraturas, que son, cantas sexa posible, electivas, e tales son todas cantas é necesario que as exerzan os entendidos.

Cuarto modo: que todos se reúnen e deliberan de tódalas cuestións, e as maxistraturas non deciden de ningunha, senón soamente fan un informe previo á decisión: é o modo que agora emprega a forma extrema de democracia, que dicimos que corresponde á oligarquía autoritaria e á monarquía tiránica.

Pois ben, eses son tódolos modos democráticos, mentres que é oligárquico que uns poucos deliberen de tódalas cuestións, e tamén esto ten varios modos diferentes. Cando son elixidos de entre contribucións moderadas e por esa moderación son numerosos, e non producen cambios onde a lei os prohibe, senón que se ateen a ela, e pode participar quen atinxe a taxa de contribución, entón tal oligarquía ten un aire de república pola súa moderación; pero cando non participan todos na deliberación **1298b**, senón uns elixidos, e exercen o poder conforme a lei como no caso anterior, o réxime é oligárquico. E cando tamén se elixan entre eles mesmos os donos do poder deliberante, e cando o fillo suceda ó pai e sexan donos das leis, esa organización é necesariamente oligárquica.

Pero cando uns son competentes en certas cuestións, poño por caso, todos en cuestións de guerra e paz e máis de rendición

de contas, pero doutras son competentes outros, e estes son elixidos, non sorteados, o réxime é aristocracia; pero, se pra algunhas cuestións son elixidos e pra outras son por sorteo e por sorteo de entre todos ou dunha lista previa, ou son competentes conxuntamente os elixidos e os sorteados, parte deso é propio dun réxime aristocrático e parte é dunha república no sentido propio do termo.

Velaí cómo se divide o poder deliberante segundo as formas de goberno, e cada forma se administra segundo a división mencionada. Á democracia que agora parece estar no seu grado máis alto –quero dicir aquela na que o pobo é dono mesmo das leis– convenlle pra deliberar mellor facer coas asembleas o mesmo que cos tribunais fan as oligarquías –pois fixan unha multa a aqueles que se quere que xulguen, pra que o fagan, pero unha paga nos réximes populares prós probes–, pois deliberarán mellor se deliberan todos en común, o pobo cos notables, estes coa masa. É conveniente tamén que os deliberantes sexan elixidos ou sorteados por igual de tódalas crases, e, no caso de que os elementos populares excedan en moito o número dos notables, ocupados na política, convén tamén ou non dar paga a todos eses elementos, senón a un número proporcionado ó dos notables, ou desbotar por sorteo os sobrantes.

É conveniente nas oligarquías ou elixirse¹³⁰ algúns do pobo, ou establecer unha maxistratura como a que hai nalgunhas constitucións e que chaman comisións delegadas (*próbouloi*)¹³¹ e gardiáns da lei (*nomophylakes*) e ocuparse das cuestións que eles deliberen previamente –pois así o pobo participará da deliberación e non terá facultade pra botar abaixo nada do réxi-

¹³⁰ No verbo grego hai unha voz, chamada *media* (entre a activa e a pasiva), que expresa o interese ou afectación do axente na acción que realiza: é a que neste caso empregou Aristóteles e nós temos que traducir con *elixirse*, non simplemente *elixir*: á oligarquía interésalle esa presenza popular.

¹³¹ Cf. IV, xv, 1299b prós cometidos destes *próbouloi*.

me—. E ademais é conveniente que o pobo vote o mesmo que os que propoñen a lei, ou non vote en contra, ou que todos participen da deliberación, pero decidan os maxistrados.

E cómpre facer o contrario do que sucede nas repúblicas: cómpre facer ó pobo dono de rexeitar por votación, pero non dono de impoñer por votación, senón que a cuestión terá que se remitir de novo ós maxistrados.

Nas repúblicas fan ó revés: a minoría é dona de rexeitar por votación, pero non de impoñer por votación, senón que hai sempre remisión **1299a** á maioría. Ben, así fica a nosa definición do elemento deliberante e do soberano na constitución.

XV

Ven a continuación a cuestión da distribución das maxistraturas, pois tamén esta parte da constitución ten moitas variantes: cántas maxistraturas, competentes en qué materias, e, no que portén ó tempo, cánto o de cada maxistratura –pois uns fan semestrais as maxistraturas; outros, por un tempo máis curto; estes, anuais; aqueles, por un tempo moito máis longo–; e hai que ver se cómpre que as maxistraturas sexan vitalicias, ou por un prazo longo, ou nin unha cousa nin outra, senón que os mesmos poidan exercelas moitas veces, ou non o mesmo dúas veces, senón soamente unha; ademais, no que portén á provisión de maxistrados, hai que ver de qué clase social deben ser, e promovidos por quen e cómo. En todas estas cuestións cómpre poder distinguir de cántas formas se poden realizar e logo adaptar a cada réxime as que lle conveñen.

E tampouco non é fácil definir cáles cómpre chamar maxistraturas, pois a comunidade política necesita de moitos funcionarios, polo que non hai que os considerar todos, nin elixidos nin sorteados, como maxistrados; por exemplo e pra empezar, os sacerdotes, pois hai que os ter por algo distinto das maxistratu-

ras políticas; ademais, coregos¹³² e arautos; tamén son electivos os embaixadores; entre as funcións públicas hai unhas políticas, de tódolos cidadáns pra unha certa actividade, por exemplo, a xefatura (*strategós*) dos que están en campaña, ou dunha parte, por exemplo, o comisario de mulleres (*gynaikonómos*)¹³³ ou o de menores (*paidonómos*). Hai funcións administrativas (*oikonomiká*), pois moitas veces elíxense medidores do trigo, e funcións subalternas, nas que, se os tempos son bos, poñen escravos.

Pero, en termos xerais, haberá que chamar propiamente maxistraturas a cantas teñen conferido o deliberar de certas cuestións, e decidir e dar ordes, e sobre todo esto último, pois o dar ordes é o máis propio dun gobernante. Pero a cuestión do nome no ten importancia ningunha na práctica –pois aínda non houbo unha decisión entre os que a discuten–, pero ten outro tratamento especulativo.

Pero cáles son as maxistraturas e cántas son necesarias, se ten que haber cidade, e cáles non son necesarias, pero si útiles pra un réxime cabal, é cuestión que sería bo propor pra todo réxime e máis prás cidades pequenas, pois nas grandes é posible e mesmo necesario que se estableza unha maxistratura pra cada actividade –xa que por ser moitos os cidadáns é posible que accedan moitos ás maxistraturas, de xeito que unhas esixan un prazo longo pra recuncar nelas, outras se exerzan unha soa vez, e cada maxistratura vai mellor se atende a unha soa actividade e non **1299b** a moitas.

Pero nas cidades pequenas por forza conflúen moitas maxistraturas en poucos homes, xa que pola escaseza da poboación non é fácil que haxa moitos nas maxistraturas, pois ¿quén van ser os que logo sucederán ós que as exercen? Pero algunhas veces as cidades pequenas necesitan das mesmas maxistraturas e

¹³² Cf. V, viii, 1309a.

¹³³ Hai unha longa restrá de funcións con traducción clara e mellor que a simple transliteración do nome grego, que deixamos sempre en paréntese. A transliteración sería nalgúns caso equívoca.

leis que as grandes, fóra de que estas as necesitan moitas veces, pero a aquelas esto sucédelle de tempo en tempo. Por eso nada impide ocuparse ó tempo de varias actividades, pois non se atrancarán unhas a outras, e contra a escaseza da poboación é necesario facer maxistraturas multiusos¹³⁴. Ben, se estamos en condicións de dicir cántas maxistraturas ten que ter toda cidade, e cántas non é obrigado, pero si conveniente que teña, quen tal cousa saiba podería concluír qué maxistraturas convén conxuntar nunha soa.

E convén tamén non esquecermos de qué actividades deben ocuparse moitas maxistraturas segundo o lugar, e de en qué actividades debe ser competente unha soa maxistratura en todas partes, por exemplo, se da boa orde no mercado o inspector de mercados (*agoranómos*), pero noutro lugar outro, ou en todas partes o mesmo. Tamén, se cómpre dividir as maxistraturas pola actividade ou polos afectados, quero dicir, por exemplo, unha soa para a boa orde, ou distinta para menores e para mulleres. E segundo os réximes políticos, se hai diferenza ou non segundo cada un deles no xénero das maxistraturas, quero dicir se en democracia, oligarquía, aristocracia e goberno individual son soberanas as mesmas, pero non exercidas por iguais nin por semellantes, senón por homes distintos segundo o réxime –por exemplo, nas aristocracias por homes instruídos, nas oligarquías polos ricos, nas democracias polos libres–, ou se é o caso de que hai algunhas diferencias nas maxistraturas tamén segundo os réximes, e aquí convén que sexan as mesmas e alí que sexan diferentes, pois nun sitio acae ben que as maxistraturas sexan amplas e noutro que sexan curtas.

Nembargante, tamén algunhas son propias dun réxime, por exemplo, a das comisións delegadas (*próbuloi*), pois non é democrática, pero o consello si é popular. Cómpre que haxa algo

¹³⁴ Traduzo por *multiusos* o termo *obeliskolykhnia*, instrumento da vida en campaña que ten o seu paralelo actual nas navallas con serra, lima, tesoiras, etc.

dese tipo, encargado de preparar as deliberacións do pobo pra que este poida ter lecer, pero eso, se son poucos en número, é cousa oligárquica e, como por forza teñen que ser poucos nas comisións delegadas, en consecuencia é cousa oligárquica. Pero onde hai ambas maxistraturas, os membros das comisións delegadas están por riba dos conselleiros, pois o conselleiro é popular, pero o membro da comisión delegada é oligárquico. Tamén se bota abaixo a capacidade do consello nas democracias tales que nelas o pobo, reuníndose **1300a** por si só, ocúpase de tódalas cuestións. Esto adoita suceder cando hai diñeiro abondo pra pagar ós asistentes á asemblea, xa que teñen vagar pra se reunir unha e outra vez e decidir eles mesmos todo. O comisario de menores, o comisario de mulleres e calquera outra maxistratura con competencias semellantes son propios da aristocracia, pero non da democracia –pois ¿cómo se pode impedir que saian das súas casas as mulleres dos probes^{135?}–, nin da oligarquía –pois as dos oligarcas levan boa vida.

Pero polo de agora abonde co falado nesas cuestións e haberá que intentar expor desde o principio a cuestión do nomeamento das maxistraturas. As diferencias están en tres fitos que, combinados, necesariamente abranguen tódalas formas. Deses tres fitos un é quén nomea as maxistraturas; segundo, de entre quén; e restante, por qué procedemento. Cada un destes tres fitos ten tres variantes: ou nomean tódolos cidadáns ou algúns, e estes nunha escolma entre todos ou entre algúns, por exemplo, por renda, ou por clase social, ou por excelencia, ou por calquera outra condición similar –como en Mégara, de entre os que volveran do exilio e combateran contra o pobo–, e esto por elección ou por sorteo. Ademais esas variantes pódense combinar, quero dicir que unhas maxistraturas son nomeadas por algúns, outras por todos; unhas, de entre todos e outras, de entre algúns; unhas por elección e outras por sorteo.

¹³⁵ Non é que teñan máis liberdade, senón que necesitan traballar fóra da casa.

E de cada variante desas¹³⁶ haberá catro tipos: ou todos entre todos por elección, ou todos entre todos por sorteo –e o de entre todos pode ser ou ben por rolda, por exemplo, por tribos, distritos e fratrias, ata recorrer todo o corpo cidadán, ou ben sempre entre todos–, ou tamén unhas veces dunha forma, outras veces doutra. Por outra parte, se os que nomean as maxistraturas son só algúns cidadáns, farán o nomeamento ben de entre todos por elección ou por sorteo, ben de entre algúns por elección ou por sorteo, ben unhas veces dunha forma e outras veces doutra, quero dicir unhas veces por elección e outras por sorteo. De modo que resultan doce os tipos, sen contar as dúas combinacións.

Deses tipos de nomeamento dous son populares: que se faga por todos entre todos por elección, ou por sorteo, ou por ambos procedementos, unhas maxistraturas por sorteo, outras por elección. Pero é propio da república o caso de que non todos ó tempo nomean, pero si de entre todos ou de entre algúns, por sorteo, ou por elección, ou por ambos, unhas maxistraturas de entre todos e outras de entre algúns por ambos procedementos –co de ambos quero dicir unhas por sorteo, outras por elección–. E que o nomeamento o fagan algúns de entre todos, por elección, ou por sorteo ou por ambos procedementos, nunhas maxistraturas por sorteo, noutras por elección, é oligárquico; e máis oligárquico aínda é tamén o de por ambos procedementos. Pero é republicano deitado á aristocracia **1300b** que unhas maxistraturas sexan de entre todos, outras de entre algúns, ou unhas por elección, outras por sorteo. O de que algúns nomeen de entre algúns é oligárquico, tanto por sorteo –cosa que non ocorre en igual medida <que a elección>¹³⁷–, como por ambos procedementos. É aristocrático o caso de que fagan o nomeamento algúns de entre todos e todos de entre algúns por elección.

¹³⁶ A partir desde punto hai problemas na transmisión e fixación do texto; polo tanto, a tradución ten o seu punto de inseguridade. Con < > indicamos o que suplimos no texto.

¹³⁷ <que a elección> é a mellor conxectura pra que teña un sentido o texto.

Velaí o conxunto dos tipos de nomeamento das maxistraturas e están divididos así segundo os réximes; cá l convén a cá les e como cómpre que se fagan os nomeamentos, vaí ficar claro xunto cos poderes das maxistraturas e cá les son; chamo poder da maxistratura, por exemplo, a competencia nos ingresos ou a competencia en defensa, pois son de diferente clase o poder de, poño por caso, a xefatura militar e a competencia nos contratos mercantís.

XVI

Das tres partes da constitución¹³⁸ queda a xudicial pra farnos dela e haberá que considerar as súas formas segundo o mesmo principio básico. A diferencia entre tribunais ten tres fitos: quén os integran, con qué competencias e cómo se nomean. Co de quén os integran quero dicir se tódolos cidadáns ou algúns; no das competencias, cántos tipos de tribunais; no de cómo se nomean, se por sorteo ou por elección.

Ben, sexa o primeiro distinguirmos cántos tipos hai de tribunais: hai oito, un de rendición de contas; outro pra delictos contra a comunidade; outro pra cantas cuestións afectan á constitución; o cuarto, tanto pra maxistraturas coma pra particulares nos litixios sobre imposición de penas; o quinto pra contratos privados de maior contía; e ademais o de delictos de sangue e o de estranxeiros. Prós delictos de sangue hai varios tipos de tribunal, ben ante os mesmos xuíces, ben ante xuíces diferentes, pra delictos con premeditación e prós involuntarios; pra delictos que se confesan, pero con discusión da súa xustificación; en cuarto lugar, prás imputacións que por delicto de sangue se lles fan ós exiliados na súa volta, como din que é en Atenas o tribunal de Freato; pero casos tales ocorren poucas veces ó longo do tempo, mesmo nas grandes cidades. No caso dos estranxeiros hai un tri-

¹³⁸ Cf. 1298a.

bunal pra estranxeiros contra estranxeiros e outro pra estranxeiros contra cidadáns. E, ademais de todos eses, hai tribunais pra contratos de menor contía, entre unha e cinco dracmas¹³⁹ ou pouco mais, pois é necesario que tamén destes haxa unha decisión, pero non é cousa que pida un número alto de xuíces.

Pero deixemos estes, os de delitos de sangue e os dos estranxeiros, e falemos nos tribunais cidadáns, que cando non andan como é debido causan liortas e cambios nas constitucións. É forzoso que todos, por elección ou por sorteo, decidan de tódolos asuntos que acabamos de distinguir; ou que todos decidan de tódolos asuntos, nalgúns por sorteo, noutros por elección; ou que uns por sorteo, outros **1301a** por elección, decidan soamente dalgúns asuntos do total. Pois ben, son catro en total os tipos eses, e hai outros tantos diferentes, os de nomeamento segundo qué sector de cidadáns: de novo, os xuíces pra tódolos asuntos por elección de entre algúns cidadáns, ou de entre algúns por sorteo pra tódolos asuntos, ou nalgúns asuntos por sorteo, noutros por elección, ou algúns tribunais prós mesmos asuntos con xuíces sorteados e elixidos. Eses tipos, tal como se enumeraron, correspóndense cos mencionados antes. E ademais pódense emparellar, por exemplo, que no mesmo tribunal sexan uns nomeados de entre todos, outros de entre algúns, e por sorteo, por elección, ou por ambos procedementos.

Ben, fica dito cántos tipos de tribunais son posibles: os primeiros, os integrados por todos e pra tódolos asuntos, son de tendencia popular, mentres que os segundos, os integrados por algúns pra tódolos asuntos son oligárquicos; e os terceiros, os que nalgúns asuntos son integrados por todos, noutros por algúns, son aristocráticos e republicanos.

¹³⁹ Unha dracma podía ser o xornal dun albanel ou dun remeiro na Atenas do s. V a.C.; media dracma era a paga que tiña o cidadán por asistir a un tribunal.

I

1301a19 Falouse xa de case tódalas cuestións que nos propuxéramos e, despois delas, haberá que examinar por qué causas, cántas e cáles, cambian as constitucións, e cáles son as causas de ruína de cada unha, de cáles a cáles constitucións dáse o cambio en maior medida, e tamén qué remedios hai tanto pra elas en conxunto como pra cada unha por separado, e ademais con qué medios podería manterse mellor cada unha das constitucións.

Cómpre primeiramente asumir o principio de que ten habido moitas constitucións porque todos conveñen na xustiza e na igualdade proporcional, pero, como xa dixemos antes, erran en atinxilas: a democracia xurdiu de creer que os iguais en algo son iguais en termos absolutos –porque todos son igualmente libres, consideran que son iguais en termos absolutos–; a oligarquía xurdiu de supor que os desiguais en algo son totalmente desiguais –por ser desiguais en riqueza supoñen que son desiguais en termos absolutos–; logo os uns, na idea de que son iguais, creñen con título pra participar de todo en igualdade, os outros, na idea de que son desiguais, buscan ter máis, porque ese máis é desigualdade. Pois ben, tódalas constitucións teñen unha certa xustiza, pero en termos absolutos están erradas. E por esa causa, cando cada un dos bandos non participa da gobernación cidadá de acordo coa concepción que resulte ter, fan revolucións, e de entre todos terían o motivo máis xusto prá revolución, inda que son os que menos a fan, os que destacan en excelencia, xa que é **1301b** moi razoable que soamente eles sexan desiguais en termos absolutos. Pero hai algúns que, por ser superiores pola súa liñaxe, con esa desigualdade non se consideran a si mesmos dos iguais, pois tense por nobres ós que contan con excelencia e riqueza polos devanceiros.

Velaí os principios e as fontes, por así dicilo, das revolucións, de onde nacen as revolucións. Por eso os cambios prodúcense de dúas formas: unhas veces son cambios na constitución, pra cambiar da establecida a outra, por exemplo, de democracia a oligarquía, de oligarquía a democracia, destas á república e aristocracia, ou destas últimas ás primeiras; outras veces non son cambios no réxime establecido, senón que se opta por manter a mesma organización, pero se a quere ter nas mans, por exemplo, a oligarquía ou o goberno persoal. Ademais, hai cambios por cuestión de máis ou de menos, por exemplo, na que é oligarquía cara a ter máis ou menos carácter oligárquico, na que é democracia cara a ter máis ou menos carácter democrático, e outro tanto nas demais formas de goberno, ou pra que tense ou pra que afrouxen as cordas¹⁴⁰. Ademais hai cambios pra reformar unha parte do réxime, por exemplo, pra establecer ou suprimir algunha maxistratura, como din algúns que en Lacedemonia intentou Lisandro botar abaixo a realeza, e o rei Pausanias a eforía. Tamén en Epidamno cambiou o réxime en parte, pois no canto dos xefes de tribo fixeron un consello, pero a asistencia á asemblea¹⁴¹ aínda é obrigatoria, de entre toda a cidadanía, soamente prós maxistrados, cando se cubre por elección unha maxistratura, e tamén foi trazo oligárquico neste réxime o de haber un só maxistrado. En todas partes a revolución é pola desigualdade, pero non se prós desiguais hai unha proporción¹⁴² –pois unha realeza vitalicia é desigual cando se dá entre iguais–, xa que en xeral nas revolucións búscase a igualdade.

Pero a igualdade é de dúas crases: unha, polo número, outra, polo mérito. Con polo número quero dicir a identidade ou igual-

¹⁴⁰ Imaxe tomada do vocabulario musical. Hai outras na obra.

¹⁴¹ O nome desta asemblea xa non é *ekklesia*, senón *heliaia*, que etimoloxicamente é '(lugar de) xuntanza', pero a etimoloxía popular relacionou a palabra con *hélíos* 'sol' e entendeu algo así como 'praza pra asoallar'.

¹⁴² Aristóteles podería ser un pouco máis claro: nas sociedades xerarquizadas a desigualdade atúrase mellor que nas sociedades que se definen ou queren ser igualitarias: é o caso dos cidadáns espartanos, *homoioi* ou *iguais*, inimigos da súa realeza vitalicia.

dade en cantidade ou en grandura, con polo mérito a proporcional, por exemplo numericamente o exceso de tres sobre dous é igual que o deste sobre un, pero proporcionalmente o exceso de catro sobre dous é igual que o de dous sobre un, pois son a mesma parte o dous do catro e o un do dous: ambos son metades. Pero, aínda que se conveña en que a igualdade polo mérito é a xusta en termos absolutos, hai desavinza, tal como dixemos antes, porque uns, se son iguais en algo, coidan ser totalmente iguais, e outros, se son desiguais en algo, creñen con título prá desigualdade total.

Velaí por qué son sobre todo dúas as formas de goberno, democracia e oligarquía, xa que, mentres nobreza e excelencia hainas **1302a** en poucos, os atributos desas dúas hainos en moitos homes: en ningures hai un cento de nobres e bos, pero de ricos haino en moitas partes. É mala cousa a de que todo estea fixado en termos absolutos segundo unha das dúas crases de igualdade, e resulta manifesto polos feitos, xa que non é estable ningunha de tales constitucións, e a causa é que desde un primeiro erro no principio é imposible non ir dar ó final nalgún mal. Por eso cómpre botar man nunhas cousas da igualdade aritmética e noutras da igualdade polo mérito.

Nembargante, a democracia é máis estable e menos suxeita a disensións do que a oligarquía, xa que nas oligarquías hainas de dous tipos –a disensión duns oligarcas cos outros, e ademais a disensión co pobo–, mentres que nas democracias a disensión é soamente contra a oligarquía, pero non hai revolución do pobo contra si mesmo digna de mención. E ademais o réxime das crases medias, que é a máis estable de tales formas de goberno, está máis perto do pobo que da minoría.

II

Xa que estamos a examinar por qué causas se producen as revolucións e os cambios na forma de goberno, haberá que empezar por entendermos as súas orixes e causas: son, digamos, unhas tres en número, que cómpre definir primeiramente a grandes liñas, pois hai que entender con qué estado de ánimo se fan as revolucións e por qué causas e, en terceiro lugar, qué orixes teñen as perturbacións políticas e as disensións dos uns cos outros.

Pois ben, como causa principal e xeral do estado de ánimo que quere o cambio haberá que pór aquela da que xa faláramos: uns fan a revolución porque desexan a igualdade, se cren que, aínda que iguais ós que teñen máis, eles teñen menos; outros, pola desigualdade e preeminencia, se cren que, aínda que desiguais, non teñen máis, senón o mesmo ou menos –estas pretensións unhas veces poden ser xustas, pero outras tamén inxustas–: os que están en inferioridade fan revolución pra ser iguais, e pra ser superiores os que están en igualdade.

Ben, fica dito con qué estado de ánimo se fan as revolucións. Os motivos das revolucións son o lucro, a honra¹⁴³, e os seus contrarios: en efecto, tamén por fuxir da perda desa honra ou dunha sanción económica, ou propias ou dos amigos, fanse revolucións nas cidades.

As causas e orixes dos movementos, polas que se poñen na disposición anímica de que falamos e máis dos motivos indicados, resultan ser sete, ou máis. Dúas delas son iguais ás que xa dixemos, pero non obran do mesmo xeito, pois polo lucro e polas honras encírranse os uns contra os outros, e non prós gañar pra sí mesmos, como se dixo antes, senón porque ven que **1302b** os outros teñen máis, uns xustamente, outros inxusta-

¹⁴³ Recórdese que *timé* é tanto “honra”, “estimación social”, como o cargo e o poder no que esa honra se reconece. A perda desa honra, *atimia*, non é soamente no ámbito social, pois tamén equivale á nosa perda de dereitos políticos e civís.

mente. Ademais, por desmesura, por medo, por superioridade, por desprezo, por medo desproporcionado; tamén, doutra forma, por intriga, por desleixo, por cousas miúdas, por disparidade.

III

De entre esas causas, qué forza teñen e cómo motivan a desmesura e o lucro é cousa abondo manifesta: cando os que están nas maxistraturas caen en desmesura e cobiza, revolúcionanse os uns contra os outros e máis tamén contra os réximes que lles dan tal posibilidade, e a cobiza unhas veces é a costa dos bens privados e outras a costa dos comúns.

É evidente tamén qué poder ten e cómo é causa de revolución a honra: en efecto, fan revolución os que se ven eles mesmos sen honras e con elas os outros; e isto unhas veces sucede inxustamente, cando hai quen ten honras ou está privado delas inmerecidamente, pero xustamente outras, se é merecidamente.

Por superioridade, cando alguén, un ou varios, ten un poder excesivo en relación coa cidade e co poder do goberno, pois de tales situacións adoitan orixinarse goberno persoal ou goberno autoritario¹⁴⁴, e por eso nalgunhas cidades teñen o costume do ostracismo, por exemplo, en Argos e Atenas. Certamente, mirar desde o principio por que non haxa xentes con tal superioridade é mellor que deixar que as haxa e pórllle remedio despois.

Por medo fan revolución tanto os que delinquiron, porque temen que van ser castigados, coma os que van ser vítimas de inxustiza, porque queren adiantarse a ela, tal como en Rodas se asociaron os notables contra o pobo polos procesos con que este os perseguía.

Por desprezo tamén se fan revolucións e ataques, por exemplo, nas oligarquías, cando son maioría os que non participan da

¹⁴⁴ cf. II, x, 1272b.

gubernación, xa que coidan ser máis fortes; e nas democracias os ricos, porque desprezan a desorde e anarquía, por exemplo, en Tebas despois da batalla de Enófito a democracia foi destruída porque se gobernaron mal, e a dos de Mégara porque foron vencidos pola súa desorde e anarquía, e en Siracusa antes da tiranía de Xelón, e en Rodas a democracia antes da insurrección.

Por medo desproporcionado tamén se producen cambios de réxime, pois, o mesmo que un corpo se compón de membros e cómpre que crezan proporcionalmente pra que se manteña o conxunto e, se non, destrúese –por exemplo, cando o pe mide catro cúbados e o resto do corpo dous palmos, e algunhas veces mesmo podería cambiar a súa forma pola doutro ser vivo, se crecese sen proporcións non só cuantitativa, senón tamén cualitativamente–, así tamén a cidade componse de partes **1303a** e moitas veces non nos decatamos de que algunha delas crece, poño por caso, a masa dos probes nas democracias e repúblicas. E algunhas veces ocorre eso tamén por cousas do azar, por exemplo, en Tarento, cando foron derrotados e pereceron moitos notables a mans dos Xápixes pouco despois das Guerras Médicas, de república pasouse a democracia; en Argos, despois de mortos os do Día Sete¹⁴⁵ polo laconio Cleómenes, víronse forzados a admitir a algúns dos periecos; en Atenas, cos reveses da infantaría baixou o número dos notables porque na guerra do Peloponeso os combatentes recrutábanse polo rexistro de cidadáns¹⁴⁶. Isto tamén sucede, pero menos, nas democracias, pois cando crece o número dos ricos ou medran as súas facendas, cambian a oligarquías e réximes autoritarios.

Os réximes cambian, mesmo sen revolucións, polas intrigas, como en Herea, pois de maxistraturas elixidas pasaron a sorte-

¹⁴⁵ Interpretase este Día Sete como o sétimo dun mes no que (ano 519 a.C.) o rei espartano Cleómenes derrotou ós arxivos e, por respecto a Apolo (a quen estaba consagrado o día), non arrasou a cidade vencida.

¹⁴⁶ Como se dixo antes que a cabalaría era dos ricos, cómpre advertir agora que na recruta da infantaría pesada entraban tamén cidadáns das tres primeiras crases pola súa facenda e contribución.

adas porque se elixían os intrigantes, ou cambian por desleixo, cando se permite que accedan ás maxistraturas supremas os non amigos do réxime: é o caso de Oreo, onde botaron abaixo a oligarquía, cando chegou ás maxistraturas Heracleodoro, que da oligarquía fixo unha república e unha democracia.

Ademais por cousa miúda, e con cousa miúda quero dicir que moitas veces non nos decatamos de que se produce un cambio grande do establecido, cando se non atende ó miudallo, tal como en Ambracia era baixa a taxa de contribución e rematou en ser ningunha pra ter acceso ás maxistraturas, na idea de que o pouco estaba perto da nada ou non difería dela.

É tamén causa de revolucións a disparidade étnica¹⁴⁷ ata que haxa unha comunidade de aspiracións, pois, o mesmo que non se fai cidade dunhas xentes calesquera, tampouco se non fai en calquera prazo de tempo; velaí por qué de cantos xa acolleron cofundadores ou inmigrantes, a gran maioría coñeceron sedicións, por exemplo, uns aqueos cofundaron Síbaris con trecenios, logo os aqueos, que chegaron a ser máis numerosos, expulsaron os trecenios, e por aí chegou a maldición¹⁴⁸ prós sibaritas; tamén en Turios os sibaritas entraron en conflito cos seus cofundadores, pois reclamaron a supremacía na idea de que o país era seu, pero os turios botáronos fóra; ós inmigrantes cachados en intriga contra os de Bizancio botáronos fóra estes polas armas; os de Antisa acolleron ós exiliados de Quíos, pero os expulsaron polas armas; os de Zancle, que acolleron a samios, eles mesmos foron expulsados; os apoloniatas do Ponto Euxino fixeron vir inmigrantes e tiveron revolucións; os siracusanos, despois da tiranía fixeron cidadáns ós estranxeiros **1303b** e ós mercenarios, tiveron revolucións e chegaron ás ar-

¹⁴⁷ Cos exemplos que dá –case todos xente grega– fica claro que *étnico* non ten nada que ver coa raza.

¹⁴⁸ No texto esa *maldición* é *ágos*, maldición por un sacrilexio que no sabemos en qué consistiu.

mas: os anfípolitas acolleron inmigrantes dos calcidios e a maioría deles foron botados fóra por estes.

Nas oligarquías revolúciónase a maioría, que se sente tratada inxustamente porque non participan en igualdade, como dixemos anteriormente, anque son iguais, pero nas democracias revolúciónanse os notables, porque participan en igualdade, anque non son iguais.

Algunhas veces as cidades teñen revolucions tamén polo seus emprazamentos, cando a terra non é naturalmente axeitada pra ser unha soa cidade, por exemplo, en Clazómenas os de Quito contra os da illa, e os de Colofón cos de Notio; en Atenas non son da mesma opinión, senón que os que viven no Pireo son máis partidarios da democracia que os da cidade. O mesmo que nas operacións bélicas o pasar as correntes de auga, mesmo as moi pequenas, desfai as formacións, tamén é natural que calquera diferenza produza división. Pois ben, quizais a maior división é excelencia e ruindade, logo riqueza e probeza, e así outras, de máis a menos, e unha delas é tamén a mencionada do emprazamento.

IV

Prodúcense, pois, as revolucions non pra cousa miúda, senón pra cousas de peso, pero a partir de cousas miúdas, que teñen forza sobre todo cando se dan entre os que están no cumio do poder, tal como ocorreu en Siracusa antigamente, pois cambiou o réxime pola disensión entre dous rapaces que estaban nos cargos de goberno, disensión por un asunto de amoríos: cando un deles estaba ausente, un compañeiro seduciulle o seu amado, e pola súa parte aquel, irritado contra o compañeiro, convenceu á muller deste a que se fose con el. A partir de aí, sumándose ós que tiñan cargos de goberno, puxeron disensión entre todos. Velaí por qué hai que andar precavidos contra o comezo de cousas

tales e botar abaixo as disensións dos xefes e da xente con poder, pois o erro prodúcese no principio e din que o principio é metade do todo¹⁴⁹, de xeito que o erro pequeno nese principio é proporcional ós que haxa nas outras partes.

En xeral as disensións dos notables fan participar tamén a cidade enteira, tal coma ocorreu en Hestiea despois das Guerras Médicas, cando dous irmáns tiveron diferencias polo reparto dos bens paternos: o máis probe, na idea de que o outro non declaraba os bens nin o tesouro que o pai atopara, gañouse ós partidarios da democracia, e o outro, que tiña un gran patrimonio, ós ricos.

Tamén en Delfos, por unha voda houbo unha diferenca que foi principio de tódalas disensións **1304a** posteriores, pois o noivo tomou por presaxio un accidente cando ía a pola noiva, e marchou sen a levar, e os outros, téndose por aldraxados, metéronlle nos petos obxectos sagrados cando facía un sacrificio e despois matárono coma se fose ladrón sacrílego¹⁵⁰. En Mitilene houbo unha disensión por cuestión de herdeiras que foi orixe dos males e da guerra contra os atenienses, na que Paquete tomou a cidade, pois Timófanés, un dos ricos, deixou dúas fillas, e Dexandro, que fora rexeitado e non as puidera tomar prós seus fillos, comezou a disensión e encirraba ós atenienses porque era o seu representante na cidade. Entre os focidios houbo unha disensión por unha herdeira entre Mnaseas, pai de Mnasón, e Eutícrates, pai de Onomarco, e esa disensión foi prós focidios orixe da Guerra Sagrada. Tamén en Epidamno cambiou o réxime por cuestión de vodas, pois un prometera a filla en matrimonio e porque o pai do prometido, que accedera ás maxistraturas, lle puxo unha multa, el sentiuse ofendido e tomou por compañeiros de facción os que estaban fóra do réxime.

¹⁴⁹ Proverbio con variantes e moi citado nos textos; por exemplo, Hesíodo, *Traballos e Días* 40, censura da cobiza dos reis-xuíces.

¹⁵⁰ A cousa ten o seu punto de historieta: cóntase tamén do fabulista Esopo.

Hai tamén cambios a oligarquía, a democracia e a república porque algunha maxistratura ou parte da cidade ten prestixio ou medra, por exemplo, o Consello do Areópago, que gañou prestixio nas Guerras Médicas, pareceu tensar¹⁵¹ o réxime, e pola súa banda a xente mariñeira, que foi responsable da vitoria en Salamina e, por ela, da hexemonía polo dominio do mar, afortalou a democracia; en Argos os notables, prestixiados pola batalla de Mantinea contra os lacedemonios, intentaron botar abaixo a democracia; en Siracusa o pobo, que foi responsable da vitoria na guerra contra os atenienses, fixo o cambio de república a democracia; en Calcis o pobo, despois de xunto cos notables depor ó tirano Foxo, de contado fíxose dono do réxime; tamén en Ambracia o pobo, despois de colaborar na expulsión do tirano Periandro cos seus inimigos, fíxose dono do réxime. En suma, cómpre non esquecermos esto: os que son causantes de poder, tanto xente de a pe coma xente con cargos, tribos e, en xeral, calquera fracción ou grupo, moven a revolución, pois ou encabézana os que teñen envexa dos que ocupan os cargos, ou estes pola súa preeminencia non están dispostos a se manter na igualdade.

Axítanse os réximes tamén cando as partes da cidade que parecen contrarias estean en igualdade **1304b**, por exemplo, os ricos e o pobo, pero non haxa clase media ou sexa moi pequena. Se calquera das partes ten unha superioridade grande, os demais non están dispostos a se arriscar contra quen é manifestamente máis forte: velaí por qué os sobresalientes en excelencia non fan revolución, porque son poucos contra moitos.

En liñas xerais así son os principios e causas das revolucións e dos cambios en tódolos réximes políticos. Móvense os réximes unhas veces pola violencia, outras polo engano; pola violencia, obrigando xa desde o primeiro momento ou máis adiante; e ta-

¹⁵¹ Outra vez vocabulario musical, é endurecer, facer máis rixido.

mén o engano é dobre: unhas veces cambian o réxime enganando ó primeiro ós que llo consenten, logo contra a vontade destes reteñen o poder pola violencia: é o caso dos que, cando os Catrocentos, enganaron ó pobo dicindo que o rei de Persia ía dar fondos prá guerra contra os lacedemonios e, despois de mentiren, tentaron reter o goberno. Outras veces cambian o réxime convencendo nos primeiros momentos e logo, cando os teñen convencidos, mandan neles co seu consentimento. En suma, pois, polas causas ditas prodúcense os cambios en tódolos réximes políticos.

V

Agora cómpre examinarmos o que sucede en cada unha das formas de goberno. Nas democracias os cambios prodúcense principalmente pola desvergonza dos líderes do pobo (*demagogoi*), que unhas veces no ámbito privado denuncian falsamente ós que teñen riquezas e fan que se agrupen –pois o medo compartido arrexunta mesmo ós máis inimigos–, e outras veces no ámbito público enciñan á masa. Que así ocorre poderíase ver con moitos exemplos: en Cos a democracia cambiou cando xurdiron demagogos ruíns, pois os notables axuntáronse, e tamén en Rodas, pois os demagogos dispuxeron unha paga por asistencia a funcións de goberno e impedían que se pagase a débeda ós trierarcos e estes polas demandas xudiciais que lles presentaban víronse forzados a unirse e botar abaixo a democracia. Tamén en Heraclea, logo da súa fundación, foi derrubado o pobo por causa dos demagogos, xa que os notables, tratados inxustamente por eles, fan ó desterro e logo axuntáronse os desterrados, regresaron e derrubaron ó pobo. Dun xeito semellante foi botada abaixo a democracia tamén en Mégara: os demagogos, pra ter riquezas que confiscar, exiliaron a moitos dos notables ata que foi elevado o número dos exiliados, que regresaron,

venceron en combate ó pobo e estableceron a oligarquía. Outro tanto ocorreu tamén **1305a** en Cime coa democracia que botou abaixo Trasímaco. E máis ou menos os mesmos xeitos dos cambios pódense ver nun exame dos outros casos, pois os demagogos coa política pra se gañar ó pobo fan que ós notables se axunten polo trato inxusto que reciben: unhas veces redistribúenlles os seus patrimonios ou os seus ingresos con cargas públicas; outras veces fanlles acusacións falsas pra poderen confiscar os bens dos ricos.

Nos vellos tempos, cando un mesmo home chegaba a líder popular e xefe do exército, pasaban á tiranía porque a maior parte dos tiranos antigos teñen a súa orixe nos líderes do pobo; a causa de que eso sucedese antes, pero non agora, é que daquela os líderes do pobo xurdían de entre os xefes militares, porque aínda non eran hábiles no falar, pero agora, co auxe da retórica¹⁵² os que teñen capacidades oratorias son líderes do pobo, pero pola inexperiencia que teñen nas cousas da guerra non se impoñen polas armas, fóra dalgún incidente pequeno nalgún lugar. Antes houbo máis tiranías que agora tamén por que algúns dispuñan de poderes importantes, por exemplo en Mileto a partir da pritanía, pois o pritano era dono de moitos e grandes poderes. E ademais, como entón as cidades non eran grandes, senón que o pobo vivía nos campos, sen tempo libre polo seu traballo, os xefes do pobo, cando eran xente de guerra, pretendían a tiranía. Todos facían tal cousa despois de gañar a confianza do pobo e a confianza era a xenreira contra os ricos: por exemplo, en Atenas Pisístrato coa súa revolución contra as xentes da chaira¹⁵³; e Teáxenes en Mégara, que lles degolou ós acomodados o gando que lles pillou cando o tiñan a pacer xun-

¹⁵² A *rhetorikè tékhne* é a maior débada que temos coa Sofística dos séculos V-IV. Con razón tiñalles zuna o reaccionario Platón.

¹⁵³ Os donos das mellores terras da Ática. Pisístrato era dos da terra de montes, máis probes.

to ó río; e Dioniso, que pola acusación que fixo contra Dafneo e os ricos foi estimado merecente da tiranía porque polo seu odio gañouse a confianza como home amigo do pobo. Tamén hai cambios da democracia tradicional á máis nova, pois onde as maxistraturas son electivas, pero non segundo as contribucións, e o pobo fai a elección, os que devecen polos cargos fan demagogia ata o punto de que poñen o pobo por dono mesmo das leis. O remedio pra que non ocorra ou pra que ocorra menos é que as tribos, e non o pobo enteiro, propoñan os maxistrados. Velaí que case tódolos cambios das democracias danse por estas causas.

VI

As oligarquías cambian sobre todo de dúas formas moi manifestas: unha, se tratan con inxustiza á masa, pois calquera é capaz de se pór á fronte dela, e sobre todo cando suceda que da oligarquía mesma xorde o xefe da masa, que é o caso de Lígdamis en Naxo, que foi despois tirano **1305b** dos naxios. A causa da revolución por obra de xentes de fóra do réxime ten variantes: unhas veces faise o derrocamento polos ricos mesmos, pero que non están nas maxistraturas, cando son moi poucos os que ocupan os cargos, que é o caso ocorrido en Masalia, Istro, Heraclea e máis en outras cidades: os que non participaban do goberno fixeron axitación ata que participaron, ó primeiro os irmáns maiores, logo tamén os máis novos, pois nalgunhas cidades non exercen cargos ó tempo pai e fillo, noutras o irmán maior e o menor. E alí, en Masalia, a oligarquía fíxose máis republicana, pero en Istro rematou en democracia, en Heraclea pasou duns poucos a seiscentos. Tamén en Cnido cambiou a oligarquía porque os notables mesmos rifaron entre eles porque participaban poucos do goberno e, como fica dito, se o pai participaba, xa non o fillo, nin tampouco varios irmáns, senón o máis vello, e o pobo aproveitouse dos rifantes, colleu xefe de entre os notables e impúxose

no seu intento, pois quen anda en discordia é feble. En Eritras, na oligarquía dos Basílidás en tempos antigos, aínda que os gobernantes actuaban con acerto, o pobo, anoxado por ser gobernado por uns poucos, cambiou o réxime.

A outra forma de se axitar as oligarquías é polos oligarcas mesmos e que actúan demagoxicamente por rivalidade. A demagoxia é dobre: unha no seo da minoría mesma –pois xurde un demagogo aínda que sexan moi poucos, por exemplo, en Atenas entre os Trinta dominaron os de Caricles tratando demagoxicamente ós Trinta, e outro tanto fixeron entre os Catrocentos os de Frínico–; outra, cando os que están na oligarquía tratan demagoxicamente á masa, por exemplo, en Larisa os gardiáns da cidade facían demagoxia porque a masa era quen os elixía; tamén en cantas oligarquías os que elixen as maxistraturas non son da mesma clase que os que as exercen, senón que as maxistraturas elíxense de entre contribucións altas e bandos políticos (*hetairía*)¹⁵⁴, pero as elixen os hoplitas e o pobo –como sucedía en Abido–; outro tanto onde os tribunais non son parte da gober nación, pois compórtanse como demagogos co gallo dos procesos e fan que o réxime cambie, tal como sucedeu en Heraclea Póntica; e ademais, cando algúns tentan levar a oligarquía a mans dun número menor, pois os que buscan a igualdade vense na obriga de chamar ó pobo como axuda.

Prodúcense cambios da oligarquía tamén cando algúns oligarcas por vivir licenciosamente consumen os seus patrimonios, pois os tales tentan facer cambios e eles mesmos pretenden a tiranía ou **1306a** preparan a outro: é o caso de Hiparino con Dioniso en Siracusa; en Anfípolis un chamado Cleótimo levou colonos dos calcidios e, unha vez chegados, púxoos en discordia cos ricos; en Exina o que levara a negociación con Cares intentou cambiar o réxime por unha razón semellante. Unhas veces algúns oligarcas intentan directamente algunha

¹⁵⁴ A traducción *partidos políticos* sería anacrónica.

axitación, outras veces rouban o común, e de aí que se revolvan contra os oligarcas ou eses mesmos que rouban ou os que combaten contra eles, tal como sucedeu en Apolonia Póntica. Pero unha oligarquía en boa concordia non é fácil de botar abaixo desde ela mesma, e a proba é o réxime de Fársalo, pois, aínda que son poucos, son amos de moitos porque entre eles mesmos enténdense ben.

Destruíense tamén cando na oligarquía xeran outra oligarquía, e dáse isto cando, aínda que é pouco o total do corpo gobernante, non participan das maxistraturas superiores tódolos da minoría, tal como sucedeu noutro tempo en Élide: a gober nación era cousa de poucos e moi pouquiños eran os que chegaban a ser da asemblea dos vellos porque estes, en número de noventa, eran vitalicios e a elección era atendendo ás familias poderosas e semellante ás dos vellos en Lacedemonia.

Prodúcese o cambio das oligarquías tanto na guerra como na paz. Na guerra porque por desconfiaren do pobo vense os oligarcas na obriga de botar man de mercenarios –pois o home a quen se confían moitas veces faise tirano, como en Corinto Timófanes; pero se son varios, arránxanse pra si un réxime autoritario (*dynasteía*)–; outras veces, temerosos do que acabamos de dicir, dan á masa participación no réxime porque se ven forzados a botar man do pobo. Na paz, pola desconfianza que teñen os uns dos outros, encomendan a súa protección a mercenarios e máis a un maxistrado mediador, que nalgúns casos faise amo de ambos bandos, como sucedeu en Larisa, en tempos do goberno de Simo e dos Alévadas, e en Abido cando os bandos dos que un era o de Iíades.

Hai revolucións tamén porque entre os mesmos da oligarquía uns son rexeitados por outros e andan en rifas por matrimonios ou por preitos, tal como as rifas que anteriormente dixemos por causa de matrimonios, e a oligarquía de Eretria, a dos cabaleiros, botouna abaixo Diágoras, agraviado por unha voda; a revolución en Heraclea e en Tebas foi por unha sentenza dun tri-

bunal, porque nunha causa de adulterio, aplicaron o castigo en xustiza, pero partidariamente, os de Heraclea a Evesión **1306b**, os de Tebas a Arquías, pois os seus inimigos asañáronse con eles ata o punto de os atar á picota na praza pública. Moitas oligarquías foron abatidas tamén por algúns dos do réxime irritados porque eran despóticas de máis, por exemplo, a de Cnido e a de Quío.

Hai cambios tamén por unha circunstancia fortuíta (*symptoma*) tanto na chamada república como nas oligarquías nas que se forma parte da asemblea e dos tribunais e se exercen as demais maxistraturas segundo a taxa de contribución, xa que moitas veces a taxa fíxase ó primeiro de acordo coas circunstancias do momento, de xeito que participen na oligarquía poucos e na república as crases medias, pero ven a bonanza económica gracias á paz ou calquera outra circunstancia feliz, e os mesmos bens multiplican o seu valor a efectos de contribución, de tal xeito que todos participan en todo e o cambio prodúcese unhas veces gradualmente, ós pouquiños, sen decatármonos, pero outras veces máis rápido.

As oligarquías cambian e teñen revolucións por tales causas —en termos xerais as democracias e as oligarquías non van dar algunhas veces nos réximes contrarios, senón nos do mesmo xénero, por exemplo, das democracias e oligarquías legais ás autoritarias, ou destas a aquelas.

VII

Nas aristocracias prodúcense as revolucións, unhas porque participan poucos dos cargos, cousa que fica dito que axita tamén as oligarquías porque tamén a aristocracia é oligarquía en certo modo: en ambas son poucos os que gobernan, pero poucos non pola mesma razón, pois por eso de que gobernen poucos parece, alomenos, que tamén a aristocracia é oligarquía. Por forza

ten que ocorrer tal cousa sobre todo cando haxa unha masa dos que se presumen como iguais en excelencia, por exemplo en Lacedemonia os chamados *partenias*¹⁵⁵ –eran fillos dos *iguais* (*homoîos*)–, ós que pillaron en conspiración e despacháronos a colonizar Tarento; ou cando xentes de altura e non inferiores a ninguén en excelencia son tratados de forma pouco honorable por xentes de posición máis elevada, por exemplo, Lisandro polos reis; ou cando un home como é debido non ten participación nos cargos, por exemplo, Cinadón, o que no tempo de Axesilao organizou un golpe contra os espartanos; ademais, cando uns son ricos e outros pobres de máis –e isto sucede principalmente nas guerras; ocorreu tamén isto en Esparta cando a guerra de Mesenia e evidénciase polo poema de Tirteo **1307a** chamado *Eunomía*¹⁵⁶, pois algúns, apurados pola guerra, pedían que se repartise de novo a terra–; ademais, se alguén é grande e ten capacidade de ser aínda máis grande pra gobernar el só, como parece ser o caso en Esparta de Pausanias, que tivo o mando do exército nas Guerras Médicas, e en Cartago o de Hanón.

Pero as repúblicas e as aristocracias descompóñense sobre todo pola desviación da xustiza no seo do réxime mesmo; a causa é que non estean ben mesturadas na república democracia e oligarquía, e na aristocracia esas dúas e a excelencia, pero sobre todo as dúas, e co de as dúas quero dicir democracia e oligarquía, pois son o que intentan mesturar tanto as repúblicas como a maioría das chamadas aristocracias, xa que as aristocracias difiren das chamadas repúblicas nesa mestura e por ela aquelas son menos estables e estas outras sono máis: as que se

¹⁵⁵ Hai varias versións, xa antigas, de quen eran estes *partenias*: a conexión con *parthénos* ‘moza solteira’ recomenda a versión de que eran fillos bastardos de varóns espartanos e de mozas solteiras, quizais non cidadás, en momentos en que Esparta necesitaba xente pra manter o seu dominio sobre hilotas e periecos. A súa condición inferior parece ser o motivo da conspiración.

¹⁵⁶ Consérvase moi mutilada, cf. Adrados *Líricos Griegos* I, Barcelona 1956, fragmentos 2 y ss.

deitan máis cara á oligarquía chámanse aristocracias e, se máis cara á masa, repúblicas, que son máis seguras que as outras precisamente porque o número maior é máis forte e está máis contento por ter igualdade, mentres que os que están na abundancia, se o réxime lles dá preeminencia, intentan excederse e ter vantaxes. En xeral, calquera que sexa a banda á que se deite a constitución, cara a ela faise o cambio porque uns e outros querenlle dar auxe ó seu, por exemplo, a república cara á democracia, a aristocracia cara á oligarquía, ou ó contrario, por exemplo, a aristocracia cara á democracia –pois os máis probes, como prexudicados, turran pró lado oposto–, e as repúblicas cara á oligarquía –pois soamente é estable a igualdade polo mérito e o ter cada un o seu.

O dito sucedeu en Turios: o desempeño dos cargos era a partir dunha contribución alta e cambiouse a unha contribución menor e a un número maior de cargos, pero, como os notables se fixeron ilegalmente coa totalidade da terra –era unha constitución deitada á oligarquía, de tal xeito que eles podían ter vantaxes–, o pobo, exercitado na guerra, impúxose ás guarnicións ata que deixaron as terras cantos tiñan máis da conta.

Ademais, por ser oligárquicos tódolos réximes aristocráticos os notables teñen aínda máis vantaxe, por exemplo, en Lacedemonia as propiedades van a mans duns poucos e ós notables éelles posible en maior medida facer o que lles pete e casar con quen queren; por aí perdeuse a cidade dos locros, pola alianza matrimonial con Dionisio, cousa que en democracia non sucedería, nin tampouco nunha aristocracia ben mesturada.

Son sobre todo **1307b** as aristocracias as que cambian sen que nos decatemos porque se desfan ós pouquiños, tal como ficou dito anteriormente en termos xerais pra tódalas constitucións, pois tamén o pouco é causante dos cambios porque, cando se deixa de lado algún punto da constitución, despois del remóvese con máis facilidade outro punto un pouquiño maior ata que se remova a orde enteira. Sucedeu esto tamén na constitu-

ción de Turios: a lei dispuña intervalos de cinco anos pró mando do exército, pero entre a xente nova había algúns afeccionados a cousas de guerra e con bo creto ante o conxunto das garantías que desprezaron ós gobernantes e, coidando que o ían lograr facilmente, intentaron ó primeiro botar abaixo a lei esa, de xeito que fose posible que os mesmos tivesen sen interrupción o mando do exército, porque vían que o pobo estaba disposto a os elixir. Os maxistrados competentes nesta cuestión, os chamados conselleiros, nun principio fixeron intento de se opor, pero se deixaron convencer crendo que removerían esa lei e respectarían o resto da constitución, pero despois, cando quixeron impedir outras remocións, xa non podían facer máis nada, senón que o aparato enteiro do réxime pasou a goberno persoal dos que intentaran facer as innovacións.

Tódolos réximes desfáanse unhas veces desde eles mesmos, outras desde fóra, cando haxa un réxime oposto ou perto ou lonxe que ten capacidade pra eso: tal sucedía cos atenienses e os lacedemonios: os atenienses botaban abaixo as oligarquías en todas partes, os laconios as democracias. Ben, por qué se producen os cambios e as revolucións nos réximes, fica máis ou menos dito.

VIII

Compre falarmos seguidamente no mantemento dos réximes, en xeral e máis de cada un en particular. Pra empezar é evidente que, se temos as causas da ruína dos réximes, tamén temos as de por qué se manteñen: os contrarios producen efectos contrarios e ruína é o contrario de mantemento.

Nas constitucións ben mesturadas se a algo hai que atender é a que non haxa infracción da lei, e sobre todo vixiar o pequeno, pois a ilegalidade métese sen que ninguén se decate, tal como un gasto pequeno, repetido moitas veces, dá cabo das ri-

quezas. O gasto pasa inadvertido porque non se fai todo xunto e a mente engánase cos gastos pequenos, como co argumento sofisticado: se cada parte é pequena, tamén o todo. Pero esto é así por un lado e polo outro non, xa que o conxunto e o todo non é pequeno, senón que se compón de partes pequenas. Por tanto, hai que facer unha soa vixilancia ante ese principio da ilegalidade, ademais non confiar nas trécolas que se argallan pra engano **1308a** da masa, pois son refutadas polos feitos –a qué chamamos trécolas das constitucións, ficou dito máis arriba¹⁵⁷.

Ademais, cómpre ver que algúns réximes se manteñen, non só aristocracias senón tamén oligarquías, non porque sexan seguros, senón porque os que exercen os cargos tratan ben tanto ós que están fóra do réxime como ós que constitúen a cidadanía: ós que non participan trátanos ben con lles non facer agravio e con introducir no réxime ós que de entre eles mostran dotes de mando, con non agraviar ós cobizosos de cargos coa privación de dereitos, nin ó común da xente no seu afán de lucro; e no que portén a si mesmos e ós que participan do réxime, porque teñen un trato recíproco democrático.

A igualdade que os demócratas procuran na masa é non soamente xusta, senón tamén conveniente entre iguais. Por eso, no caso de que sexa alto o número dos que integran a cidadanía, son convenientes moitas das disposicións legais democráticas, por exemplo, o de que os cargos sexan semestrais, pra que tódolos iguais teñan participación, xa que os iguais son xa coma un pobo –por eso tamén entre eles xorden demagogos moitas veces, segundo ficou dito anteriormente–, ademais as oligarquías e aristocracias non van dar tan facilmente en poderes persoais –pois non é tan doado facer o mal nun goberno de tempo corto coma nun de tempo longo, pois é por este último polo que nas oligarquías e democracias xorden tiranías: pretenden a tiranía

¹⁵⁷ Cf. IV, xiii, 1297a.

ou ben os máis altos nun e noutro réxime, neste os demagogos, naquel os dirixentes, ou ben os que ocupan as maxistraturas máis altas, cando as exercen un tempo longo.

Mantéñense os réximes non só por estaren lonxe do que os destrúe, senón algunhas veces tamén por estaren preto, xa que co medo teñen máis da man o réxime. Cómpre, xa que logo, que os que se preocupan polo réxime manteñan motivos de medo, pra que os cidadáns estean en garda e, coma nunha garda nocturna, non afrouxen na vixilancia do réxime, e cómpre ademais que fagan próximo o que está lonxe. Tamén cómpre que intenten facer garda, mesmo polas leis, fronte a rifas e discordias dos notables, e fronte ós que están fóra da rifa antes de que os teña collidos tamén a eles, porque o coñecer na súa orixe o mal que xurde non é cousa de calquera, senón dun home político.

No que portén ó cambio dunha oligarquía ou república que se produza polas estimacións tributarias, cando ocorra que esas estimacións seguen sendo as mesmas, pero hai abundancia de diñeiro, convén comparar a suma da riqueza total coa pasada –en cantas cidades se faga a estimación anualmente, nese mesmo prazo; **1308b** nas cidades máis grandes, cada tres ou cinco anos– e no caso de que esa riqueza sexa moitas veces superior ou inferior á estimación anterior, na que se fixaron as taxas tributarias prá cidadanía, convén que haxa unha lei que suba ou baixe as estimacións: se hai exceso, subilas en proporción ó crecemento e, se hai defecto, baixalas e facer menor a taxa. Se nas oligarquías e nas repúblicas non se fai esta revisión, sucede no segundo caso que nestas xurde unha oligarquía, naquelas un réxime autoritario; no primeiro caso, da república xurde unha democracia, da oligarquía unha república ou unha democracia.

É común a democracia, oligarquía, goberno unipersoal e toda forma de goberno non facer grande en exceso a ninguén, fóra de proporción, senón máis ben procurar dar cargos pequenos e de longa duración mellor que grandes e de curta –pois os homes corrómpense e non está na man de calquera cargar coa fe-

licidade¹⁵⁸— e, se non, non dar todos xuntos e logo quitalos todos xuntos, senón gradualmente; e sobre todo procurar marcar coas leis un ritmo tal que non haxa ninguén que destaque moito polo poder nin en amigos nin en riquezas e, se non, facer que residan no estranxeiro. E como tamén polas vidas privadas hai revolucións, é necesario crear algunha maxistratura que vixíe ós que viven dun xeito inconveniente pró réxime, en democracia fronte a democracia, en oligarquía fronte a oligarquía, e outro tanto en cada unha das demais formas de goberno.

Polas mesmas causas cómpre estar en garda fronte á prosperidade da cidade só en algunha das súas partes, e o remedio é encomendar sempre ás partes opostas as accións e os cargos —opóñense, digo, as crases superiores á masa e os probes ós ricos— e procurar ou mesturar o conxunto dos probes co dos ricos ou que creza a clase media, pois isto acaba coas revolucións pola desigualdade.

Moi importante en todo réxime é que as leis e o restante aparello de administración estean dispostos de tal xeito que non sexa posible que os cargos públicos sexan fonte de lucro, e a esto hai que lle pór atención sobre todo nos réximes oligárquicos. A maioría non se alporiza tanto con se ver afastada do poder —e mesmo celebran que se lles deixe lecer prós seus asuntos privados— como con crer que os que gobernan rouban os bens públicos e entón dóense por partida dobre, por non ter parte nos cargos e nos lucros. A única forma de que vaian xuntas democracia e aristocracia é que se estableza a prohibición do lucro nos cargos, pois sería posible que tanto os notables **1309a** como a masa teñan, uns e outros, o que queren, xa que é democrático o de que todos teñan posibilidade de gobernar, pero aristocrático o de que os notables estean nos cargos de goberno. E tal cousa será realidade cando non sexa posible lucrarse polos

¹⁵⁸ Cf. Solón fr. 3–4, “A enchente xera desmesura, cando unha felicidade grande acompaña a homes sen siso”; Píndaro na *Olimpica* I, 55–57 di que Tántalo “non foi quen de dexer unha felicidade grande e a enchente tróuxolle un suplicio indícidle”.

cargos, xa que os probes non van querer ter cargos por se non lucrar neles, senón que van preferir estar nos seus asuntos privados, e os ricos poderán ter cargos porque non teñen necesidade de fondos públicos: a consecuencia será prós probes poder chegar a ricos por ocuparse nos seus traballos e prós notables non ser gobernados por calquera. Pois ben, pra que se non roube nos fondos públicos, fáganse os libramentos dos fondos en presenza de tódolos cidadáns e deposítense copias nas fraternías, compañías e tribos. E pra que os cargos se exerzan sen lucro, cómpre que estean previstas na lei honras prós que teñan boa reputación. Nas democracias é necesario respectar os ricos, non soamente pola vía de non repartir as súas propiedades, senón tampouco os rendementos, cousa que fan, sen se decatar, nalgúns réximes. É mellor impedirilles, aínda que estean dispostos, facer fronte a servizos públicos custosos pero inútiles, poño por caso, montaxes teatrais, organización das carreiras de fachos e outros servizos polo estilo. Na oligarquía é necesario ocuparse moito dos probes e reservarlles os cargos dos que teñan algún proveito; se algún dos ricos comete desmesura contra eles, a sanción ten que ser maior que se a desmesura fose contra un da súa clase; as herdanzas teñen que ser non por doazón, senón por parentesco e unha mesma persoa non debe recibir máis dunha herdanza, pois así os patrimonios poderían estar máis nivelados e chegaría á riqueza un número maior de probes.

Convén tanto en democracia coma en oligarquía darlles ós que teñen parte menor no réxime –en democracia ós ricos, en oligarquía ós probes– igualdade ou preferencia en todo canto non sexa maxistraturas supremas do réxime e que estas estean nas mans dos do réxime, ou eles sós ou en maioría.

IX

Tres cousas cómpre que teñan os que van exercer as maxistraturas máis altas: en primeiro lugar, amor ó réxime estableci-

do; ademais, competencia máxima nos asuntos do seu cargo; en terceiro lugar, en cada réxime a excelencia e a xustiza correspondentes, xa que, se *o xusto* non é o mesmo en tódolos réximes, por forza haberá diferencias tamén na xustiza.

Ten a súa dificultade cómo hai que facer a elección, cando as condicións anteditas non concorran no mesmo home. **1309b** Por exemplo, se un ten condicións pró mando do exército, pero é home ruín e non amigo do réxime, mentres outro é xusto e amigo ¿cómo haberá que facer a elección? Parece que cómpre atender a dúas cousas, de qué cualidade participan todos máis e de qué menos. Por eso no mando do exército haberá que atender á experiencia antes que á excelencia, pois da capacidade de mando participan menos e da condición de home cabal participan máis, pero haberá que atender ó contrario nunha intención ou nunha tesourería —xa que cómpre máis excelencia da que a maioría ten, pero os coñecementos requiridos son comúns a todos.

Poderíase un preguntar, no caso de que haxa competencia e afección ó réxime, por qué é necesaria a excelencia, xa que tamén as dúas farán o conveniente ¿É que entón non pode ocorrer que os que teñen esas dúas condicións sexan homes sen control de si mesmos e, tal como non atenden ós seus intereses aínda que se coñecen e se aman a si mesmos, así tamén nada impide que algúns deles estean na mesma actitude fronte o interese común? En xeral, canto nas leis chamamos conveniente prós réximes, todo eso xunto mantén os réximes e o elemento principal e repetido moitas veces é atender a que a xente que quere o réxime sexa máis forte que a que non o quere.

Ademais de todo eso, cómpre non esquecer o que agora se lles pasa a tódalas formas de goberno desviadas, *o termo medio*, pois moitas das cousas que parecen democráticas destrúen as democracias, e moitas das que parecen oligárquicas destrúen as oligarquías. Os que coidan que a desviación é a única excelencia lévana á esaxeración porque descoñecen que un nariz que

está desviado da liña recta, a máis fermosa, pra se facer aquilino ou nacho, aínda é fermoso e de aspecto gracioso, pero xa non o é, se a tendencia á esaxeración é maior: empezará por perder a proporción propia da parte e rematará por nin parecer un nariz a causa do exceso ou do defecto dos contrarios –e outro tanto ocorre coas outras partes do corpo–; pois ben, o mesmo sucede tamén nas formas de goberno, xa que é posible que oligarquía e democracia sexan suficientes, aínda que desprazadas da organización mellor, pero se esaxeramos a tendencia de cada unha delas, empezaremos por empeorar a forma de goberno e remataremos por nin forma de goberno ter.

Por eso cómpre que o lexislador e mailo político non descoñezan qué elementos democráticos manteñen ou destrúen a democracia, e qué elementos oligárquicos manteñen ou destrúen a oligarquía, xa que non é posible que haxa e permaneza ningunha das dúas sen os ricos e sen a masa, pero cando haxa igualdade económica a forma de goberno **1310a** resultante por forza ten que ser outra, de tal xeito que ó destruír esas crases coas leis extremosas destrúen eses réximes.

Erran tanto nas democracias coma nas oligarquías: nas democracias, onde a masa é dona das leis, os líderes do pobo, porque sempre dividen en dúas a cidade ó loitaren contra os ricos, pero cómpre que, pola contra, parezan sempre falar eses líderes a prol dos ricos; e nas oligarquías cómpre que os seus dirixentes parezan falar a prol do pobo, e que os seus xuramentos sexan o contrario do que agora xuran, pois agora nalgunhas xuran “Tereille xenreira ó pobo e contra del decidirei canto mal poída”, pero é necesario que asuman e representen¹⁵⁹ o contrario indicando nos xuramentos “non farei inxustiza ó pobo”.

Pero o máis importante de canto se diga verbo de que as constitucións sexan duradeiras e do que agora todos fan pouca conta

¹⁵⁹ Aristóteles emprega o verbo *hypokrinesthai*, da linguaxe teatral: o actor é o *hypokrités*, é dicir, o *hipócrita*, o que finxe ou representa.

é a educación consonte coas constitucións. Non haberá utilidade ningunha nas leis máis proveitosas e acordadas polo conxunto da cidadanía, se esta non está afeita e educada na constitución, democraticamente, se as leis son democráticas e oligarquizadamente, se son oligárquicas, porque se hai indisciplina no individuo, haina tamén na cidade. Pero o de estar educados de acordo coa constitución non consiste en facer o que lles praxe ós oligarcas ou ós que queren democracia, senón o que permita que uns teñan goberno oligárquico e outros democrático.

Agora nas oligarquías os fillos dos gobernantes levan boa vida, mentres os dos probes resultan ben adestrados e esforzados e a consecuencia é que teñan maior vontade e capacidade de facer a revolución. Nas democracias que pasan por ser expresión máxima dela está establecido o contrario do que convén e a causa deso é que definen mal a liberdade. Porque son dous os elementos cos que a democracia fica definida: que sexa soberana a maioría e maila liberdade, pois a xustiza parece estar na igualdade e a igualdade en que sexa soberano o que a masa decida, mentres liberdade e igualdade son facer cadaquén a súa vontade, de tal xeito que en tales democracias viva cada un como quere

e vai onde lle pete.

como di Eurípides¹⁶⁰. Pero esa é mala cousa porque non se debe coidar que é escravitude, senón seguridade, o vivir consonte coa constitución. Estas son, falando en termos xerais, as causas dos cambios e das ruínas das formas de goberno, e por qué se manteñen e perduran.

¹⁶⁰ Fragmento 891 en Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*.

X

Quédanos expor tamén verbo do goberno unipersoal (*monarkhía*) por qué se destrúe e por qué vías naturais se mantén. O que ocorre coas realezas e as tiranías é moi semellante **1310b** ó que se ten dito das repúblicas, xa que unha realeza está na liña da aristocracia, e a tiranía componse de oligarquía extrema e democracia; precisamente por eso é a máis prexudicial prós gobernados, porque está composta por dous males e ten as desviacións e mailos erros de ambas formas de goberno.

As orixes de un e outro goberno individual son directamente opostos: a realeza xurdiu pra defensa das crases superiores fronte ó pobo, e un rei establécese entre as crases superiores porque sobresaie en excelencia ou en accións propias da excelencia, ou por preeminencia dunha liñaxe de tales condicións, pero o tirano sae do pobo e da masa fronte ós notables, pra que o pobo non sufra ningún agravio deles. Isto é manifesto polo que ten sucedido, pois a grande maioría dos tiranos saíron de líderes do pobo que tiñan creto polos seus ataques ós notables. Algunhas das tiranías establecéronse deste modo, cando as cidades xa creceran; antes outras polo feito de que os reis se desviaban da tradición e apeteían un poder máis autoritario; outras establecéronse polos elixidos prós cargos máis altos, pois en tempo antigo as democracias daban longa duración ás maxistraturas e ás embaixadas sagradas; outras tiranías xurdiron das oligarquías que elixían a un só individuo como dono das maxistraturas máis altas. Con esas formas de actuar a todos foilles posible acadar facilmente o seu obxectivo, soamente con tal de quere-lo, porque uns xa contaban coa capacidade do poder real e outros coa do seu cargo, por exemplo, Fidón en Argo e outros fixéronse tiranos a partir da realeza existente, os de Xonia e Fálaris a partir dos seus cargos, Panecio en Leontinos, Cipse-lo en Corinto, Pisítrato en Atenas, Dionisio en Siracusa e outros do mesmo xeito, a partir da xefatura popular (*demagogía*).

Tal como dixemos, a realeza está na mesma liña que a aristocracia, xa que é segundo mérito, individual ou da liñaxe, ou polo beneficios feitos, ou por todo eso e maila capacidade. Todos cantos fixeron ou tiñan capacidade de facer beneficios ás cidades ou ás comunidades acadaban esa autoridade: uns, como Codro, porque pola guerra impediron a escravitude, outros porque deron a liberdade, como Ciro, ou porque fundaron ou adquiriron territorio, como os reis dos lacedemonios, dos macedonios e dos molosos.

O rei quere ser gardián pra que **1311a** os que teñen as riquezas nos sufran ningunha inxustiza e o pobo non sexa vítima de ningunha desmesura. Pero a tiranía, como se ten dito unha e outra vez, non mira a nada común, se non é polo proveito persoal. O obxectivo do tirano é o pracer, o do rei é o ben. Por eso tamén as ambicións do tirano son de riquezas e as do rei máis ben de honra; a garda real é de cidadáns; a do tirano, de mercenarios.

Que a tiranía ten os males da democracia e os da oligarquía é cousa manifesta. Da oligarquía, o de que o seu fin sexa a riqueza –pois por forza soamente así mantéñense tanto a garda coma o luxo– e o de non ter confianza ningunha na masa –e velaí por qué suprimen o de levar armas–. E o de maltratar á xente e botala fóra da cidade e espallala é cousa común ós dous réximes, oligarquía e tiranía. Da democracia, a tiranía ten de malo o de estar en guerra contra os notables, destruílos ás agachadas ou abertamente e desterralos como opositores e atrancos pró goberno, xa que de entre eles é de onde se producen os complotos porque uns queren mandar eles e porque outros non queren ser escravos. De aí tamén o consello de Periandro a Trasi-bulo, a corta das espigas que sobresaían, na idea de que sempre cómpre eliminar os que sobresaían dos cidadáns.

Ben, como máis ou menos se dixu, cómpre considerar que hai as mesmas causas nos cambios tanto das repúblicas como dos gobernos persoais, pois por un trato inxusto, ou por medo,

ou por desprezo moitos dos gobernados atacan ós gobernantes unipersoais, e no trato inxusto as máis das veces por unha desmesura, pero algunhas tamén pola privación dos bens propios.

Tamén os fins son os mesmos que os das repúblicas tanto nas tiranías coma nas realezas, pois os gobernantes individuais teñen abondas riqueza e honra, ás que todos aspiran. Dos ataques, uns fanse contra a persoa dos gobernantes, outros contra o seu poder. Os que son por un abuso van contra a persoa.

O abuso ten moitas formas e cada unha delas faise causa da irritación e a maioría dos que están irritados atacan pra se vingar, pero non pra se impor; por exemplo, o ataque contra os Pisistrátidas foi polo trato aldraxante á irmá de Harmodio e por tratalo a el con desprezo –Harmodio atacounos pola súa irmá, Aristoxitón por Harmodio–. Houbo un complot tamén contra Periandro, o tirano de Ambracia, porque cando estaba a beber **1311b** co seu rapaz favorito preguntoulle se xa estaba preñado del; o de Pausanias contra Filipo foi porque este permitira que fose aldraxado por Atalo e a súa xente; o de Derdas contra Amintas o Pequeno foi porque este andaba a cacarexar que fora dono da súa mocidade; o do eunuco que matou a Evágoras de Chipre foi porque se sentiu abusado porque o fillo deste lle ripara a muller. Moitos dos ataques téñense producido tamén porque algúns dos gobernantes individuais cometeron atentado contra o pudor, por exemplo, o de Crateo contra Arquelao foi porque estaba sempre anoxado polas relacións, de modo que foille bastante o menor pretexto, ou porque Arquelao non lle dera en matrimonio ningunha das fillas, aínda que o tiña acordado, senón que, obrigado pola guerra contra Sirra e Arrabeo, deu a primeira ó rei de Elimea e a máis nova ó seu propio fillo Amintas, coidando que así non habería diferencias en absoluto entre este e o que tivera de Cleopatra; pero a orixe da desavianza estivo no noxo polos favores amorosos. Helanócrates de Larisa sumouse ó ataque pola mesma causa, porque, como Arquelao aproveitábase da súa mocidade e, aínda que o prometera, non o

devolvía ó seu país, pensou que a relación habida era por abuso e non por desexo amoroso. Pitón e Heraclides, os de Enios, mataron a Cotis pra vingar ó pai; Adamante afastouse de Cotis ó se sentir abusado porque, cando neno, fora capado por el.

Moitos, irritados porque o seu corpo fora maltratado a golpes, sentíronse abusados e mataron ou intentaron matar mesmo a xente das maxistraturas e dinastías rexias. Por exemplo, en Mitilene Megacles xunto cos amigos atacou e matou ós Pentílidás, que andaban dun lado pra outro batendo cos caxatos na xente, e despois Esmerdes, que recibira uns golpes e fora arrincado da súa muller, matou a Péntilo. Do ataque contra Arquelao foi conductor Decámnico, o primeiro en encerrar ós complotados, e a causa da súa irritación foi que Arquelao o entregara pra ser azoutado a Eurípides o poeta: Eurípides¹⁶¹ estaba molesto porque Decámnico lle dixera algo de que lle fedía o alento. E moitos outros por causas deste tipo ou foron mortos ou obxecto de complots.

De modo similar tamén polo medo, pois esa era [cf. **1311a**] unha das causas nos réximes de poder persoal, o mesmo que nas repúblicas. Por exemplo, Artapanes contra Xerxes por medo á acusación no asunto de Darío, a quen aforcara sen que Xerxes dese a orde, pero coidando que Xerxes o perdoaría porque esquecería o que dixera nun banquete.

Outros ataques **1312a** son por desprezo, o caso do que matou a Sardanápalo porque o vira coas mulleres a cardar a lá –se os que a contan din cousa certa; pero se non o é no caso deste, podería selo no doutro home–. E a Dionisio o Xove atacouno Díón porque o desprezaba, cando viu que os cidadáns sentían o mesmo que el e que Dionisio estaba sempre bébedo. Tamén algúns de entre os amigos atacan por desprezo, pois senten desprezo polo trato confiado que reciben e pensan que non van ser descubertos. E os que se teñen por capaces de botar man do po-

¹⁶¹ O rei macedonio Arquelao tiña na súa corte a pintores e poetas gregos; un deles era o tráxico Eurípides, que alí fixo un de seus mellores dramas, *As Bacantes*.

der en certo modo atacan porque senten desprezo: na idea de que poden e con desprezo polo perigo a causa dese poder, atacan con facilidade, como os xefes militares ós gobernantes individuais, por exemplo, Ciro a Astiaxes porque desprezaba tanto a súa forma de vida como o seu poder, xa que o poder estaba aletargado e el na boa vida, e Seutes o tracio, xefe do exército, a Amádoco.

Outros fan o seu ataque por máis dunha desas razóns, por exemplo, por desprezo e por lucro, como Mitrídates contra Ariobarzanes. [Por esa razón fan o seu intento sobre todo os que son audaces por natureza e teñen cargo militar a carón dos gobernantes, pois a valentía que ten poder é audacia e con ambas fanse os ataques, na idea que a vitoria vai ser fácil]¹⁶². Nos que fan o seu ataque por ambición hai outro tipo de motivación, ademais das indicadas anteriormente: algúns atacan ós tiranos porque ven que van ter lucros grandes e honras grandes, pero entre os que os atacan por ambición non é ese o proceder de cada un que escolle arriscarse, senón que, mentres aqueles actúan pola razón indicada do lucro e das honras, estes, coma se fose calquera outra acción fóra do común e pola que se fan famosos e notables prós demais, fan o seu intento contra os gobernantes individuais porque queren gañar, non o goberno persoal, senón gloria. Nembargante e moi pequeno o número dos que se botan adiante por esa razón, porque cómpre non ter preocupación ningunha pola salvación no caso de que se non vaia levar a termo a acción. A estes ten que os acompañar o estado de ánimo de Díón, pero que non é doado que se dea en moitos: púxose en campaña cuns poucos homes contra Dionisio, dicindo que o seu estado de ánimo era tal que, chegase onde chegase no seu avance, abondáballe con ter esa parte na acción e no caso de morrer a pouco de pór o pé en terra, esa sería pra el unha morte fermosa.

¹⁶² Algún editor cre que o texto que poñemos entre [] tería o seu lugar propio máis arriba, despois de onde se di que Dionisio estaba sempre bébedo.

Destrúese unha tiranía dunha forma, como cada unha das demais formas de goberno: desde fóra **1312b**, se hai un réxime contrario máis forte –evidentemente, haberá vontade de destruíla porque se teñen principios contrarios ós dela, e, se poden, todos fan o a súa vontade–; o enfrontamento das outras formas de goberno á tiranía é no caso da democracia

como oleiro contra oleiro

segundo di Hesíodo¹⁶³ –en efecto, a democracia extrema é tiranía–, mentres que realza e aristocracia son formas de goberno realmente enfrontadas a ela –por eso os lacedemonios botaron abaixo un número alto de tiranías, e os siracusanos no tempo en que se gobernaban ben.

Outra forma de destruír a tiranía é desde ela mesma, cando os que participan dela entran en rifas, por exemplo, a de Xelón e a súa xente, e agora Dionisio e os seus. A de Xelón porque Trasibulo, o irmán de Hierón, facía demagogia co fillo de Xelón e o empurraba ós praceres pra gobernar el mesmo; os parentes axuntáronse, non pra botar abaixo a tiranía enteira, senón soamente a Trasibulo, pero os que se lles axuntaran, aproveitando a oportunidade, botáronos fóra a todos eles. Dión, coa axuda do pobo, púxose en campaña contra Dionisio, do que era cuñado, e botouno fóra, pero el foi asasinado.

Son dúas as causas polas que na maioría dos casos faise o ataque contra as tiranías, xenreira e desprezo: unha delas, a xenreira, é de necesidade que a haxa contra os tiranos, e polo de desprezalos prodúcense moitos dos derrubamentos. A proba: a grande maioría dos que se fixeron co poder tamén o mantiveron, pero os que o recibiron pérdeno todos de contado: pódese dicir que por viviren a boa vida fanse desprezables e dan unha

¹⁶³ *Traballos e Dias* 25. Digamos que os extremos se tocan.

chea de ocasións ós seus atacantes. E cómpre ter tamén a cólera coma unha parte da xenreira, pois en certo modo resulta causa das mesmas accións. E moitas veces é mesmo máis eficaz que a xenreira, xa que o ataque é máis vehemente porque a paixón non bota man de razoamento —a cólera adoita acompañar os ánimos cando houbo desmesura, causa pola que foron derrubadas a tiranía dos Pisistrátidas e moitas das outras—, pero si bota man a xenreira, xa que a cólera vai xunta coa dor, de xeito que non é doado razoar, mentres a xenreira é sen dor.

Resumindo, tódalas causas que temos dito de ruína da oligarquía pura e extrema e máis da democracia radical hai que consideralas tamén ruína da tiranía, xa que eses réximes resultan ser tiranías compartidas.

A realeza é a que está menos exposta a causas externas de destrución e por eso é de duración longa. Dela mesma saen a maioría das causas de ruína. Destrúese de dúas formas: unha **1313a**, cando entran en rifas os que participan da realeza; outra, ó intentaren gobernar de xeito tiránico, cando pretendan ter maiores atribucións mesmo contra a lei. Agora xa non hai realezas, senón que as que haxa máis ben son gobernos persoais e tiranías, porque a realeza é poder consentido e competente nos asuntos de máis importancia, pero son moitos os homes iguais e ninguén é tan superior que encaixe ben na grandeza e na dignidade dese poder; velaí por qué no se atura voluntariamente e, no caso de que alguén o exerza por engano ou por violencia, xa parece que é tiranía.

Nas realezas hereditarias cómpre pór como causa da súa ruína, ademais das ditas, tamén o de que haxa moitos desprezables e mailo de que cometan desmesura, aínda que non son donos dun poder tiránico, senón dunha dignidade real. Entón faise fácil botalos abaixo, xa que, se os cidadáns non queren, axiña non haberá rei, pero si tirano, aínda que non queiran. Destrúense, pois, os gobernos persoais por esa e outras causas similares.

XI

Mantéñense, evidentemente, pra dicilo en termos xerais, polas causas contrarias: en particular, as realezas con levalas a maior moderación, pois cantas menos atribucións teñan os reis, por forza manterase máis tempo o poder enteiro, xa que eles mesmos fanse menos despóticos e máis iguais no seu carácter e son menos envexados polos gobernados. Por esa razón mantívose moito tempo a realeza nos molosos, e a dos lacedemonios porque desde o principio o poder foi dividido en dúas partes e ademais porque Teopompo lle puxo moderación, entre outras cousas establecendo por riba dos reis a autoridade dos éforos: ó lles ripar poder fixo durar máis no tempo a realeza, de xeito que en certo modo non a empequeneceu, senón que a fixo máis grande. Isto é precisamente o que din que respondeu el á muller que lle dicía se non tiña vergonza de lles transmitir ós fillos unha realeza máis pequena da que recibira el do pai: “abofé que non –dixo–, pois entrégolla máis duradeira”.

As tiranías mantéñense por dúas vías totalmente opostas: unha delas é a tradicional e pola que a grande maioría dos tiranos exerce o seu poder. Moitas cousas dela din que as estableceu Periandro de Corinto, e moitas do mesmo xeito pódense tomar do poder dos persas. Son as que se dixo máis atrás pra mantemento, no posible, da tiranía: abater os que sobresaian e eliminar os arrogantes; non permitir nin xantar común, nin asociación, **1313b** nin educación nin nada polo estilo, senón vixiar todo aquilo de onde adoitan xurdir dúas cousas, resolución e confianza; non permitir que haxa faladoiros ilustrados¹⁶⁴ nin outras xuntanzas dese tipo, e facer todo canto resulte en que tódolos cidadáns non se coñezan en absoluto entre eles, pois o coñécense dálles maior confianza recíproca; que os residentes na cidade estean sempre visibles e pasen tempo nas portas do

¹⁶⁴ Aristóteles emprega *skholé*, é dicir, o lecer, a escola que permite ter unha educación superior e desfrutala: é o *otium* latino do que non ten ocupación ou *negotium*.

tirano –xa que así en absoluto poderían agachar o que fan e, sempre escravos, afariáanse a ser mesquiños–; e todo canto é, persa e bárbaro, propio da tiranía –pois todo ven sendo o mesmo–; e procurar que ningún dos gobernados pase inadvertido no que le ou fai, senón que haxa vixiantes, como as chamadas “deladoras” en Siracusa e os “físgóns” que Hierón enviaba alí onde houbera xuntanza e conversa –porque hai menos liberdade pra se expresar por medo a eses, e os que se expresen libremente pasan menos desapercibidos–; e que estean indispostos uns cos outros e que choquen amigos con amigos e o pobo cos notables e os ricos consigo mesmos.

Emprobecer ós gobernados é cousa de tiranía pra que non manteñan unha garda¹⁶⁵ e pra que co traballo diario non teñan vagar pra conspiracións. Exemplo deso son as pirámides de Exipto, as ofrendas dos Cipsélidas, a construción do templo de Zeus Olímpico polos Pisistrátidas e nas obras de Samo as de Polícrates –pois todo eso quere dicir o mesmo: ocupación e probeza dos gobernados–; e a imposición dos tributos, como en Siracusa –pois sucedeu que con Dionisio en cinco anos fora pagada como contribución a riqueza toda–. O tirano tamén é amigo de facer a guerra pra que os cidadáns estean ocupados e pasen a vida en necesidade dun xefe. E, mentres a realeza mantense polos amigos, é da tiranía a máxima desconfianza fronte ós amigos, na idea de que todo o mundo quere, pero sobre todo eses amigos poden botar abaixo o tirano.

E o que hai na democracia extrema é todo tiránico: mando das mulleres (*gynaikokratía*) nas familias, pra que poidan delatar ós seus homes, licencia ós escravos polo mesmo motivo, porque nin escravos nin mulleres conspiran contra os tiranos e, se viven ben, por forza verán con bos ollos tanto tiranías como de-

¹⁶⁵ Nalgunhas cidades os cidadáns podían ter a súa garda pra se protexer do tirano; hai conxecturas pró texto orixinal que nos levarían a traducir que os cidadáns emprobecense co mantemento da garda do tirano.

mocracias; porque tamén o pobo quere ter o poder el so. Por eso o aduldador é estimado en ambos réximes, nas democracias o demagogo –pois o demagogo é o aduldador do pobo–, nas tiranías os que se abaixan no trato, **1314a** cousa que é o labor de aduldación. Tamén por eso a tiranía é amiga dos ruíns, xa que os tiranos gozan en se ver aduldados, pero tal cousa non a faría ninguén con espírito libre, senón que os homes bos aman ou non adulan. E os ruíns son útiles prás maldades, pois, como di o refrán, “un cravo saca outro cravo”¹⁶⁶

É propio do tirano o de que lle non gusten nin o home respectable nin o home libre, porque coida que soamente el mesmo é así e quen lle opón a súa respectabilidade e actúa con liberdade rípallo á tiranía os aires de superioridade e dominio; por tanto os tiranos ódiannos como xente que quere botar abaixo o seu poder. O de preferir estranxeiros a cidadáns como compañeiros de mesa e actividades diarias é cousa de tiranos, na idea de que os cidadáns son inimigos e os estranxeiros non se lles opoñen.

Esas accións e outras tales son propias de tiranos e pra manter o poder, pero non hai maldade que lles falte. Por así dicilo, resúmense todas elas en tres tipos, pois a tiranía proponse tres obxectivos: un, que os gobernados se envilezan –porque un home mesquiño non podería conspirar contra ninguén–; en segundo lugar, que os gobernados desconfíen uns dos outros –porque non se bota abaixo unha tiranía antes de que algúns teñan confianza en si mesmos; por eso os tiranos combaten contra a xente boa por considerala prexudicial pró poder non soamente porque non aceptan ser gobernados despoticamente, senón tamén porque confían en si mesmos e nos demais e non se acusan a si mesmos nin ós demais–; en terceiro lugar, a incapacidade de actuar –porque ninguén intenta os imposibles, e polo tanto tampouco botar abaixo unha tiranía, se non ten capacidade–. Pois ben, os fines ós que apuntan as vontades dos

¹⁶⁶ En Leutsch e Schneidewin, *Paroemiographi Graeci* I, 253 e II, 216.

tiranos son eses tres, pois tódalas accións dos tiranos poderíanse reducir a eses propósitos: que os gobernados non confíen uns nos outros, que non teñan capacidade de acción, que sexan xente mesquiña.

Tal é a primeira forma de que as tiranías se manteñan; a segunda exerce o seu coidado dun xeito máis ou menos contrario ó que levamos dito e pódese entender a partir da ruína das realezas, xa que o mesmo que unha forma de destrucción da realeza é facer tiránico o poder, así tamén é mantemento da tiranía achegala á realeza, pero tendo conta dunha cousa soamente, a capacidade de gobernar non soamente co consentimento dos gobernados, senón tamén sen el, pois quen renuncia a eso renuncia tamén a ser tirano.

Pero eso debe ficar como base, e no demais que fai ou parece facer o tirano ten que representar ben o papel de rei. En primeiro lugar, aparentar **1314b** que se preocupa dos fondos públicos, sen os fundir neses agasallos cos que as masas se alporizan, cando eses agasallos saen do seu traballo e das súas penas e fatigas e se dan a manchea a cortesanas (*hetaira*), estranxeiros e artistas (*tekhnites*), senón dando contas do que colle e do que gasta, cousa que xa teñen feito algúns dos tiranos –porque así podería pasar por un administrador ou intendente e non por tirano. E non debe temer que nalgún momento poida carecer de fondos sendo amo da cidade, senón que ós tiranos que saen da súa mesmo convenlles máis esa carencia que acumular fondos e deixalos atrás, xa que o seu corpo de garda vai estar menos disposto a atentar contra a situación; e prós tiranos que viaxan ó estranxeiro son máis temibles os seus gardas que os cidadáns, pois aqueles viaxan co eles, pero estes quédanse.

Ademais cómpre que faga ver que recada os tributos e cargas públicas prá administración e, se nalgún momento fose necesario, pra empregalos en circunstancias de guerra, e en xeral presentarse a si mesmo como garda e depositario de bens públicos, non como de bens privados.

E cómpre que se manifeste non home difícil, senón serio, e ademais tal que os que se atopen con el non sintan medo, senón máis ben respecto. Nembargante non é doado atinxir eso cando un é desprezable, por eso cómpre que, aínda que non teña conta das demais cualidades, si alomenos das militares e se facer a correspondente reputación; ademais, facer ver que non soamente el, senón tampouco ningún outro dos que ten arredor de si, non comete desmesura contra ningún, nin mozo nin moza, dos gobernados, e outro tanto deben facer as mulleres da súa familia coas outras, porque por desmesuras de mulleres téñense perdido moitas tiranías. Verbo dos praceres corporais, facer o contrario do que agora fan algúns dos tiranos –pois non só andan neles xa desde o amencer, e durante días e días sen parar, senón que queren presentarse ante os demais nesa conducta pra que os admiren como xente afortunada e feliz–: ó contrario, cómprelles a máxima moderación en tales praceres e, se non, alomenos aparentar ante os demais que os evitan –porque non é branco fácil do ataque e do desprezo o home sobrio, senón o bédido, nin o esperto, senón o durmido.

Haberá que facer o contrario de case todo o que dixemos hai un pouco¹⁶⁷, pois o tirano ten que equipar e adornar a cidade coma se fose o seu coidador e non un tirano; ademais ten que se manifestar sempre extraordinariamente interesado no culto dos deuses –pois a xente ten menos medo a sufrir algunha ilegalidade por obra de xente así, **1315a** se pensan que o gobernante é respectuoso dos deuses e tennos presentes, e a xente non conspira tanto contra quen ten como aliados os deuses mesmos–, pero ten que se manifestar tal sen caer na babecada. Ós que sexan bos en calquera cousa ten que os honrar tanto que non pensen que poderían ser máis honrados algún día polos seus cidadáns sendo donos de si (*autónomos*), e el mesmo repartirá tales honras, pero os castigos por medio doutros maxistrados e tribunais.

¹⁶⁷ Cf. V, xi, 1313a y 1314a.

Unha prevención común a toda forma de goberno persoal é non engrandecer a un home só, senón a varios, se é o caso, porque se van vivir uns a outros; pero no caso de que sexa necesario engrandecer a alguén, alomenos que non sexa home audaz –pois un carácter así está sempre moi disposto a emprender calquera accións–, e no caso de que pareza bo deixar a alguén sen as súas competencias, facelo gradualmente e non lle ripar todo o poder xunto.

Ademais o poder persoal manterase afastado de toda desmesura, sobre todo de dúas: os castigos corporais e o abuso da xente nova. Esa precaución haberá que a ter sobre todo cos que estiman a súa honra, pois os cobizosos aturan mal que non respecten as súas riquezas, pero os que estiman a súa honra e os homes de calidade aturan mal que non se teña coidado coa súa deshonra. Velaí por qué debe ou non empregar eses medios, ou parecer que impón os castigos coma un pai e non por desprezo, e que as súas relacións coa mocidade son por amor e non por prepotencia e que, en xeral, compensa as que parezan deshonras con honras aínda máis grandes.

Dos que atentan contra a vida do tirano os máis temibles e ós que cómpre ter máis vixiados son cantos non poñen por diante de lle dar morte o salvar eles a vida. Por eso cómpre ter a máxima precaución cos que se consideran ofendidos neles mesmos ou nos que resultan estar ó seu cargo, pois os que atentan por paixón non aforran as súas vidas, tal como dixo Heráclito¹⁶⁸ cando afirmaba que é difícil loitar contra a paixón, pois o prezo é a vida.

Como as cidades están integradas por dúas crases, a dos homes probes e a dos ricos, é da maior necesidade, por unha banda, que ambas entendan que gracias ó poder do tirano se manteñen e ningunha das dúas sofre inxustiza da outra, e, por outra banda, é necesario que o tirano faga máis afecta ó seu poder a

¹⁶⁸ Fragmento 85 en Diels e Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

calquera desas dúas crases que sexa a máis forte, na idea de que, se conta con ela na acción, non se verá na obriga nin de liberar escravos nin de desarmar os cidadáns, pois abondará con que unha das crases se sume á súa capacidade pra seren máis fortes que os atacantes.

Pero é superfluo tratar cada un destes puntos, pois o obxectivo é manifesto: que ante os gobernados ten que se mostrar non como tirano **1315b**, senón como cabeza de familia e rei, non como un que arrampla co alleo, senón como un intendente, e que anda na procura dunha vida mesurada e non de excesos, e ademais ter trato cos notables e facer populismo (*demagogéo*) coa xente. Con esto é forzoso que non soamente o seu poder sexa máis fermoso e máis envexado, por se exercer sobre homes de calidade e non humillados, e que non viva odiado nin temido, senón tamén que o seu poder sexa máis durable e ademais el mesmo estea en boa disposición de carácter ante a virtude ou sexa bo a medias, ou non malo, senón malo a medias.

XII

Nembargante, de tódalas formas de goberno oligarquía e tiranía son as menos durables, pois a que máis durou foi a tiranía dos fillos de Ortágoras e de Ortágoras mesmo en Sición: mantívose ó longo de cen anos. A causa foi que trataban con moderación ós gobernados e suxeitábanse ás leis en moitos aspectos, e por ser home con aptitudes prá guerra Clístenes non era facilmente desprezable, e en moitas cousas polas súas atencións tiñan o favor do pobo. Polo menos contan cómo Clístenes coroou ó home que fallara contra a súa victoria, e algúns din que é retrato dese árbitro a estatua sedente na praza pública. Din que tamén Pisítrato unha vez soportou unha citación xudicial ante o Areópago.

A segunda en duración foi a dos Cipsélidas en Corinto, pois durou setenta e tres anos e seis meses. Cipselo foi tirano trinta anos, Periandro corenta e medio, e Psamético, fillo de Gorgo,

tres anos. As mesmas causas tamén nesta, pois Cipselo era líder popular e ó longo do todo o seu mando non tivo garda persoal, e Periandro foi tiránico, pero home con aptitudes prá guerra.

A terceira foi a dos Pisistrátidas en Atenas, pero non foi ininterrompida porque Pisístrato exiliouse dúas veces na súa tiranía, de tal modo que de trinta e tres anos foi tirano dezasete, e dezaioito os fillos, polo que o total foi de trinta e cinco anos.

Das restantes, a de Hierón e Xelón en Siracusa, pero tam pouco esa non durou moito, senón un total de dezaioito anos, porque Xelón foi tirano sete anos e morreu no octavo, e dez Hierón, pero Trasibulo foi deposto no undécimo mes. A maioría das tiranías foron de moi pouca duración.

Pois ben, das repúblicas e dos gobernos persoais, por qué causas se destrúen ou, pola contra, se manteñen, de todo eso **1316a** falouse en termos xerais. Na *República* fálese por Sócrates dos cambios, pero non se fala asisadamente, pois da constitución que é máis excelente e primeira non declara o cambio en termos propios, xa que di que a causa é que nada é permanente, senón que nun certo período cambia, e que o principio deso está nos números “con base sesquitercia (*epítritos*, 4: 3) que multiplicada polo número cinco [$3 \times 4 \times 5 = 60$] produce dúas *harmonías*”¹⁶⁹, cando –é o que quere dicir– o número desa figura xeométrica se eleva á cuarta potencia [$60 \times 60 \times 60$

¹⁶⁹ Aristóteles fai cita literal “... ..” de Platón, *República* VIII 546c. É a famosa e complexa disertación sobre o *número xeométrico* que goberna os nacementos de homes superiores ou inferiores e que, polo tanto, os *gardiáns* da cidade deberían coñecer pra planificar e actuar en consecuencia.

Todo isto ten raíces pitagóricas: cómpre recordar o teorema que se exemplifica co triángulo no que os catetos miden 3 e 4, e 5 a hipotenusa.

O das dúas *harmonías* ou proporcións está en que o número 12.960.000 ($3 \times 4 \times 5$)⁴ chegamos pola harmonía *cuadrada*, que é o mesmo que $(3 \times 3 \times 4)^2 \times 100^2$, ou pola *rectangular* ($3 \times 3 \times 3$) \times ($4 \times 4 \times 3$) $\times 100^2$, é dicir $27 \times 48 \times 100^2$. Como 27 é o cubo de 3, 36 é $3 \times 3 \times 4$ e 48 é $4 \times 4 \times 3$ pode verse que xogan sempre os números 3 e 4, de base sesquitercia.

Hai, en fin, outras complicacións e curiosidades, pero o que importa é reducirmos a tempo real ese 12.960.000, que en días equivale a 36.000 anos solares, cen veces os 36.000 días que viviría un home que chegase ós cen anos. Pero 12.960.000 tamén son os minutos que hai en 25 anos, a idade que Platón propuña pró casamento do varón.

x 60 = 12.960.000], na idea de que en algún momento a natureza produce xente ruín e que está por riba da educación; pois ben, di eso quizais non sen siso –pois pódese dar o caso de que haxa algúns que sexa imposible que teñan educación e cheguen a ser homes cabais–, pero ¿por qué tería que haber ese cambio peculiar da constitución que el ten pola máis excelente e non tamén de tódalas outras e de todo cando chega a existir? ¿e o tempo, polo que el di que todo cambia, é tamén a causa de que cambien simultaneamente as cousas que non empezaron a ser simultaneamente? por exemplo ¿o que chegou a ser no día anterior ó cambio, acaso tamén cambia?

Mais aínda ¿por qué causa cambia desa constitución máis excelente e primeira prá laconia? pois tódalas constitucións cambian prá contraria máis veces que prá veciña. A mesma razón tamén nos outros cambios, pois da laconia, di el, o cambio é prá oligarquía, e desa pra democracia, e pra tiranía desde a democracia. Nembargante tamén cambian no sentido contrario, poño por caso, de democracia a oligarquía, e máis que a goberno persoal.

Ademais, no caso da tiranía non di nin se vai haber cambio nin se non o vai haber, por qué causa e a qué tipo de réxime. O motivo deso é que non o podería dicir facilmente porque é cousa indefinida, xa que, segundo el, o cambio ten que ser á primeira e máis excelente das formas de goberno, pois así habería un cambio continuo e cíclico, pero unha tiranía tamén cambia a tiranía, coma en Sición a de Mirón á de Clístenes, e cambia a

Hai outras curiosidades neste enguedello, por exemplo a de que a suma dos cubos de 3, 4 e 5 é 216, os días de un feto setemesiño; 216 + 60 dan os 276 días dun embarazo normal, tendo en conta que 60 é multiplicación de 3 x 4 x 5; ou tamén do 10, número perfecto, polo número 6 ou nupcial (multiplicación do primeiro par polo primeiro impar).

En fin, o que importa é que estamos ante o mito, unha certa forma de *sentir* e explicar as cousas, e tamén teremos en conta que a Platón lle gustaba a lería.

Ademais da nota da edición da *Política* de J. Aubonnet, é útil a de J.M. Pabón e M.F. Galiano, *La República de Platón*, Madrid 1949.

oligarquía, coma a de Antileonte en Calcis, e cambia a democracia, coma a de Xelón en Siracusa, e cambia a aristocracia, coma a de Carilao en Lacedemonia, e en Cartago. E hai cambio a tiranía desde oligarquía, como en Sicilia a gran maioría das antigas, en Leontinos á tiranía de Panecio, en Xela á de Cleanandro, en Rexio á de Anaxilao, e outro tanto en moitas outras cidades.

É cousa estraña tamén a de crer que hai cambio a oligarquía porque **1316b** os que están no poder son cobizosos e homes de negocios, pero non porque os que teñen unha posición económica moi destacada coidan que non é xusto que teñan a mesma participación na cidade os que nada teñen e os que si. En moitas oligarquías non é posible ós maxistrados estar no mundo dos negocios, senón que hai leis pra impedi-lo, pero no Cartago gobernado democraticamente si fan negocios e aínda non tiveron cambios. É cousa estraña tamén o de dicir que a cidade oligárquica é dúas cidades, pois ¿esa cidade de ricos e de probes qué ten de particular fronte á laconia ou calquera outra na que non todos teñen os mesmos bens ou non son todos por igual homes cabais? Anque ninguén se faga máis probe que antes, non por eso deixa de haber cambio de oligarquía a democracia, no caso de que os probes cheguen a ser máis numerosos, e de democracia a oligarquía, no caso de que sexa máis forte a clase rica que a masa e, mentres esta ande despreocupada, pero aquela estea atenta á situación.

Aínda que son moitas as causas polas que se producen os cambios, non di máis que unha: que por estragar os patrimonios e por caer en préstamos usurarios os cidadáns fanse probes ¿como se ó primeiro todos ou os máis deles fosen ricos! Pero eso non é verdade, senón que, cando algúns da clase dirixente estragan os patrimonios, intentan facer cambios políticos, pero cando lles ocorre a outros, non se produce nada grave e os cambios non son, tampouco entón, máis cara a unha democracia que a outra forma de goberno. Ademais, os cidadáns se non partici-

pan nos cargos e se reciben un trato inxusto ou abusivo, fan revolución e cambian as constitucións, aínda que non desen cabo do patrimonio, porque teñen a posibilidade de facer o que queiran. Di Sócrates que a causa de eso e a liberdade en exceso, pero, aínda que hai varias oligarquías e democracias, Sócrates fala dos cambios como se cada unha fose unha soa.

LIBRO VI

I

1316b31 Fica dito no que antecede cántas e cáles son as variantes do poder deliberativo e soberano da constitución, e máis da ordenación das maxistraturas e dos tribunais, e qué variante é axustada a qué constitución; e ademais, verbo da ruína e da conservación das constitucións, con qué variantes e por qué causas se producen.

Xa que se dá o caso de que hai varios tipos de democracia e outro tanto das demais formas de goberno, non será mala cousa facer exame de se fica algo por dicir daqueles e, ó tempo, atribuír a cada forma de goberno o tipo que lle é propio e conveniente. Ademais haberá que examinar tamén as combinacións de tódolos **1317a** tipos, pois o seu emparellamento fai que as formas de goberno se mesturen, de xeito que hai aristocracias oligárquicas e repúblicas cun nesgo democrático. Falo dos emparellamentos que cómpre examinar e que non foron examinados agora, por exemplo, que o poder deliberativo e a elección dos maxistrados estea organizado oligarquicamente, pero aristocraticamente os tribunais, ou estes e o poder deliberativo oligarquicamente, pero dun xeito aristocrático a elección dos maxistrados, ou que de calquera outra forma non estean xuntos tódolos elementos propios da forma de goberno.

Pois ben, qué democracia se axusta a qué cidade, e outro tanto cál das oligarquías a cál masa popular, e das restantes formas cál convén a quén, fica dito no que precede¹⁷⁰. Nembargante cómpre que se faga evidente non soamente cál desas formas de goberno é a mellor prás cidades, senón tamén cómo cómpre dispor tanto esas coma as outras formas. Fagamos unha exposición concisa.

¹⁷⁰ Cf. II, ix, 1269b.

E falemos ó primeiro na democracia, pois ó tempo tamén haberá claridade verbo do réxime oposto, que é o que algúns chaman oligarquía. E pra ese inquérito haberá que tomar tódolos elementos propios do pobo e que parecen acompañar ás democracias, pois da composición deles resultan producirse os tipos da democracia e que haxa varias democracias e diferentes. Son dúas as causas polas que as democracias son varias, en primeiro lugar a que se dixo antes, que os pobos son diferentes, pois hai a xente agricultora, a artesana e a xente a xornal; se os primeiros se suman ós segundos e logo os terceiros a ambos, non soamente hai diferenza en que a democracia sexa mellor ou peor, senón tamén en que non sexa a mesma.

A segunda causa é a de que agora falamos. Os elementos que acompañan ás democracias e que parecen ser propios desta forma de goberno na súa composición fan diversas as democracias: unha vai ter a compañía de poucos elementos, outra de máis, aquela outra de todos. É útil coñecer cada un, tanto pra dispor a democracia que en cada caso un queira acadar deles, como prá rectificacións. Os que establecen as constitucións buscan conxuntar tódolos elementos propios de acordo co principio básico, pero ó facer tal cousa erran, tal como se dixo antes¹⁷¹ no das ruínas e conservacións das constitucións. Digamos agora os postulados, os caracteres e os fins que pretenden as democracias.

II

Base da constitución democrática é a liberdade –pois eso adoitan dicir, que soamente nesta forma de goberno **1317b** se participa de liberdade, xa que a eso din que apunta toda democracia– e un elemento da democracia é a alternancia en ser go-

¹⁷¹ Cf. V, ix, 1309b.

bernado e gobernante. En efecto, a xustiza democrática e a igualdade polo número, pero non polo mérito, e sendo esa a xustiza é forzoso que sexa soberana a masa, e o que pareza ben á maioría eso é fin e eso é o xusto, pois din que cada un dos cidadáns debe estar en condición de igualdade, de tal modo que nas democracias sucede que os probes teñen máis poder que os ricos porque son máis en número e é soberano o que parece ben á maioría.

Pois ben, ese é un signo da liberdade que tódolos partidarios da democracia se poñen como marco do réxime; outro, o de vivir coma cada un quere, pois ese é resultado, din, da liberdade, se o de vivir non como un quere é propio do escravo. Velaí o segundo marco da democracia, e de aí ven o de non estar sometido a autoridade, preferiblemente á de ninguén e, se non, por quenda. E así contribúese á liberdade igualitaria.

Con esas bases e con tal principio os elementos democráticos son os seguintes: que tódolos cargos sexan elixidos por todos; que todos poidan mandar en cada un e cada un, por quenda, en todos; que os cargos se cubran por sorteo, ou todos ou cantos non precisen de experiencia ou coñecementos específicos; que os cargos non dependan en absoluto, ou si en medida moi pequena, da estimación tributaria; que ninguén desempeñe por dúas veces ningún cargo, ou en poucos casos, ou uns poucos, fóra dos de guerra; que os cargos sexan de corta duración, ou todos ou ata onde sexa posible; que todos, elixidos por todos, poidan ser xuíces de tódolos asuntos ou do número maior deles e de máis importancia e máis decisivos, por exemplo, rendición de contas, a constitución, os contratos privados; que a asemblea sexa soberana en tódolos asuntos; que non o sexa ningún cargo en ningún, ou si pero do menor número posible; que si sexa soberano <un consello>¹⁷² nos asuntos de máis importancia –a máis democrática das maxistraturas é o consello alí onde non

¹⁷² O texto non está claro e <un consello> (*boulé*) é adición dos críticos pra melloralo.

hai recursos bastantes pra unha paga a todos, pois onde os hai rípanlle o poder tamén a esa maxistratura porque o pobo, se ten paga abonda, turra pra si de tódalas decisións, tal como ficou dito anteriormente no inquérito previo a este¹⁷³; ademais, que a ser posible todos teñan unha paga –assemblea, tribunais, maxistraturas– e, se non, que a teñan as maxistraturas, os tribunais, o consello e as reunións principais da assemblea, ou as maxistraturas nas que son necesarias as comidas en común. <Ademais, xa que unha oligarquía se define pola liñaxe, pola riqueza e pola educación, o democrático parece ser o contrario de eso, falla de nobreza, probeza, traballo manual>¹⁷⁴; que nas maxistraturas non haxa ningunha vitalicia, **1318a** pero se dun cambio antigo ficase algunha, entón tirarlle todo o seu poder e pasala de electiva a por sorteo.

Velaí os elementos comúns ás democracias. Da xustiza recoñecida como democrática –que todos son iguais segundo o número– resultan a democracia e o pobo que parecen selo no máis alto grao, pois é igualdade que os probes en nada teñen máis poder que os ricos, nin son soberanos eles sós, senón todos por igual segundo o número. Poderían pensar que así a constitución ten a igualdade e a liberdade.

III

Pero agora ven a dúbida de cómo van ter a igualdade ¿hai que dividir entre mil cidadáns as contribucións de cincocentos e que os mil teñan as mesmas competencias que os cincocentos? ¿ou non hai que establecer así a igualdade segundo ese principio, senón facer esa división, logo coller dos cincocentos e dos mil un número igual de homes e que sexan autoridade nas

¹⁷³ Cf. IV, xv, 1299b – 1300a.

¹⁷⁴ Vai entre < > o que algúns expertos cren que era unha nota marxinal do autor e que ficou fóra do seu lugar oportuno no texto.

eleccións e nos tribunais? ¿Acaso esa constitución é a máis xustiza de acordo coa xustiza democrática, ou máis ben a constitución segundo o número? Din os partidarios da democracia que xusto é o que pareza ben á maioría, pero din os da oligarquía que o que pareza ben ós de maior patrimonio, pois din que o criterio decisivo ten que ser a contía do patrimonio. Pero unha e outra posición comportan desigualdade e inxustiza, pois, se é o que os poucos decidan, tiranía —en efecto, se un dos ricos ten máis do que os outros, pola xustiza oligárquica é xusto que el só teña o poder—, pero se é o que decidan os da maioría, van cometer inxustiza confiscando os bens dos ricos e minoría, tal como se dixo antes (cf. **1281a**).

¿Qué igualdade podería haber, entón, na que van convir ambos? Haberá que examinalo desde os marcos da xustiza que ambos teñen. Din que o que pareza ben á maioría dos cidadáns, eso ten que ser soberano. Sexa eso, si, pero non dun xeito absoluto, senón que, dándose a circunstancia de ser dúas as crases das que resulta a cidade, ricos e probes, sexa soberano o que pareza a ambas crases ou á maioría, pero, se os pareceres están enfrontados, o que decida a maioría e que teña unha contribución maior. Por exemplo, dez ricos e vinte probes; seis dos ricos teñen tal parecer e quince dos probes teñen tal outro, catro dos ricos sumáronse ós probes, pero cinco dos probes ós ricos: pois ben, é soberano o parecer de calquera dos dous grupos que teña unha contribución máis elevada pola suma das contribucións individuais. E no caso de que empaten, esa dificultade haberá que considerala ordinaria, como agora, cando a asemblea ou o tribunal se dividen, pois **1318b** haberá que botar man do sorteo ou facer algo polo estilo. Pero verbo da igualdade e da xustiza, aínda que sexa moi difícil atopar a verdade, nembargante é máis fácil dar con ela que convencer ós que están en condicións de tirar vantaxe, porque a igualdade e a xustiza sempre andan a procuralas os que son inferiores, mentres os superiores non se ocupan delas en absoluto.

IV

Das catro democracias que hai a máis excelente é a primeira da serie, tal como se dixo nas exposicións anteriores¹⁷⁵; é tamén a máis antiga de todas. Digo a primeira como quen fai unha división do pobo. O pobo mellor é o agricultor, de xeito que é posible facer unha democracia alí onde a maioría viva do traballo da terra ou do gando, pois por non ter moita riqueza ten pouco tempo libre e, polo tanto, non fai xuntanzas a miúdo; por non ter os bens necesarios pasan o tempo a traballar e non desexan os bens alleos, senón que lles é máis agradable traballar que andar en cousas de política e cargos alí onde destes non resulten grandes proveitos, pois a maioría deles aspira máis a lucro que a honores. A proba: aturaban as antigas tiranías e aturaban as oligarquías con que non se lles impida traballar nin se lles quite nada, pois así uns axiña se fan ricos e os outros non pasan necesidade.

Ademais o de ser donos das eleccións e da rendición de contas enche a carencia de honras, se teñen algunha cobiza delas, pois nalgunhas democracias, aínda que na elección das maxistraturas non participen máis que algúns elixidos por quenda de entre todos, como é o caso de Mantinea, con que teñan poder de deliberar abonda prá maioría —e hai que considerar que tamén esa é unha forma de democracia, como houbo tempo atrás en Mantinea—. Precisamente por eso convén e adoita haber na democracia que antes dixemos que todos elixan as maxistraturas, fiscalicen contas e xulguen, pero que os cargos superiores sexan por elección a partir das contribucións —canto máis alto o cargo, maior contribución—, ou por ningunha, senón elixindo ós capacitados.

É de necesidade que os que se gobernan así estean ben gobernados —porque as maxistraturas sempre estarán nos mellores co asentimento do pobo, que non envexa ós homes superiores—,

¹⁷⁵ Cf. IV, iv, 1291b y IV, xi, 1296b.

e prós superiores e notables esa ordenación é suficiente porque non van ser gobernados por outros que sexan inferiores a eles, e van gobernar con xustiza porque son outros os amos das contas, xa que é conveniente ter que depender e non poder facer o que a un lle pareza, pois a facultade de facer o que un queira non pode protexer do mal que hai **1319a** en cada un dos homes. En consecuencia, resulta necesariamente o que é da maior utilidade nas formas de goberno: que a xente superior governe irreprochablemente e que a masa non sufra detrimento ningún.

Pois ben, que esa é a máis excelente das democracias é cousa manifesta, e por qué causa, porque o pobo é o que tal pra ela. Pra arranxar un pobo agricultor son totalmente útiles algunhas das leis que houbo antigamente en moitas cidades: a prohibición absoluta de posuír terra por riba dunha certa medida, ou entre un certo lugar e o casco urbano ou a cidade¹⁷⁶ —en moitas cidades alomenos, en tempo antigo estaba lexislado que tampouco non se podían vender os lotes primeiros; hai tamén a que chaman lei de Óxilo e que ten un efecto similar: non se pode hipotecar unha certa parte da terra que cada un ten—, pero agora cómpre facer correccións tamén coa lei dos de Afite, porque é proveitosa pró que estamos a dicir: estes, aínda que son moitos prá pouca terra que teñen, nembargante todos traballan a terra porque non fan o catastro coas propiedades enteiras, senón dividíndoas en parcelas tan pequenas que tamén os probes superan as taxas do censo¹⁷⁷.

Despois da xente agricultora o pobo mellor está alí onde son gandeiros e viven dos rabaños, pois é vida que ten moita semellanza co traballo da terra, e no que portén ás actividades bélicas son xente moi ben adestrada nos seus hábitos de vida, fisicamente útiles e capaces de vivir ó ventimperio. Pero a case to-

¹⁷⁶ No texto temos a diferenza entre *ásty*, que era a cidade como área urbana, o casco ou centro, e *pólis*, que era a cidade enteira.

¹⁷⁷ Quérese dicir que por pouca terra que tivesen e pouca contribución que pagasen eran todos cidadáns e obrigados ó traballo e á produtividade.

talidade das outras xentes coas que se compoñen as restantes democracias son moi inferiores a estas, pois a súa vida é mediocre e non hai excelencia en ningún dos labores nos que se ocupa a masa dos artesáns, os comerciantes e a xente a xornal. Ademais, como toda esa clase de xente anda a bulir pola praza pública e pola cidade, digamos que ten fácil o de facer assemblea, mentres que os labradores, por estar espallados polo país, nin se atopan uns cos outros nin teñen a mesma necesidade dese xuntamento. Onde ademais sucede que o país é tal que está moi afastado da cidade, é doado facer unha democracia boa ou unha república, porque a masa vese na obriga de residir nos campos, e nas democracias, aínda que haxa unha chea de xente na praza pública, cómpre non facer assembleas sen a xente espallada polo país.

Ben, fica dito cómo hai que establecer a máis excelente e primeira democracia. É manifesto tamén cómo establecer as outras, pois a continuación hai que facer unha desviación **1319b** daquela e excluír en cada caso o colectivo peor. A derradeira, polo feito de participar todos, non é cousa que toda cidade soporte, nin é doado que se manteña se non está ben arranxada coas leis e cos costumes —o que normalmente destrúe ese e os outros réximes, ficou dito antes case todo (cf. **1302a** e ss.). Pra establecer esa democracia os dirixentes adoitan facer forte ó pobo pola vía de lle engadir o maior número posible e facer cidadáns non soamente os fillos lexítimos, senón tamén os ilexítimos e os dun proxenitor cidadán, quero dicir só de pai ou de nai, porque todo eso é moi axeitado a unha democracia tal. Así é cómo adoitan os líderes do pobo establecer o censo cidadán, nembargante cómpre engadir que ata o punto en que a masa supere ós notables e á clase media, e non ir máis alá, pois con se pasar do límite fan máis desordenado o réxime e encirran aínda máis ós notables a aturar mal a democracia, mesmamente o que foi causa da revolución en Cirene. Do mal pequeno non te decatás, pero cando se fai grande telo nos ollos.

Ademais tamén son proveitosas pra tal democracia as medidas como as que puxo en práctica Clístenes en Atenas, cando lle quixo dar auxe á democracia e en Cirene os que estableceron o goberno popular: hai que aumentar o número de tribos e fratrías, xuntar os cultos particulares nuns poucos e comúns e argallar todo o preciso pra que os cidadáns todos teñan os uns cos outros a maior relación posible, pero as relacións de antes fiquen disoltas.

Ademais, tamén as medidas propias da tiranía parecen todas propias da democracia, quero dicir, por exemplo, o desgoberno (*anarkhía*) de escravos –este sería conveniente ata certo punto¹⁷⁸–, mulleres e fillos, e máis consentir que cada un viva como lle pete, pois haberá moitos que axuden un réxime tal porque á maioría prácelle máis o vivir en desorde que con temperanza.

V

Do lexislador e dos que queren arranxar un réxime desta caste o de establecelo non é o labor principal nin único, senón máis ben o de cómo se manteña, porque non é difícil que dure un, dous, tres días un réxime calquera. Por eso, a partir das causas de conservación ou destrución das constitucións que antes examináramos¹⁷⁹, cómpre intentar o arranxo da seguridade, precavidos ante as causas de destrución, e dando leis tales, tanto non escritas¹⁸⁰ como escritas **1320a**, que conteñan no máis alto grao o que mantén as constitucións, e non crer que é democrático ou oligárquico o que vai facer que a cidade se goberne democrática ou oligarquicamente no máis alto grao, senón durante máis tempo.

¹⁷⁸ Cf. V, xi, 1313b.

¹⁷⁹ Cf. libro V.

¹⁸⁰ Textos clásicos pra estas *leis non escritas*, *agraphoi nómoi*, son Sófocles, *Edipo Rei* 863 e ss., Tucídides II.37.3

Os actuais líderes populares pra agradar ó pobo fan moitas confiscacións de bens a través dos tribunais. Por eso cómpre que se opoñan a esas prácticas os que se preocupan polo réxime e lexislen que nada dos condenados en xuízo é propiedade pública nin vai ingresar no tesouro, senón que é sagrado, pois os delinquentes non van andar con menos coidado, xa que serán castigados igualmente, e a turba, como non vai recibir nada, non votará tanto a condena dos procesados. Ademais, reducir en todo caso ó menor número os procesos por acción popular, impedíndoos con castigos graves ós que intentan as denuncias ó chou, porque adoitan denunciar non ós do pobo, senón ós notables, pero cómpre que tódolos cidadáns sexan moi afectos ó réxime e, se non, alomenos non teñan por inimigos ós donos do poder.

Como as democracias extremas son moi populosas e é difícil que a xente asista á asemblea sen unha paga, pero tal cousa onde non hai recursos é inimiga dos notables –pois a paga terá que saír de contribución, confiscación e tribunais ruíns, cousas que xa puxeron patas arriba moitas democracias–, alí onde non hai recursos haberá que facer poucas sesións da asemblea e dos tribunais de moitos membros sesións que duren poucos días –pois isto importa pra que os ricos non teman os desembolsos, no caso de que os ricos non reciban dieta xudicial, pero si os probes; e importa tamén pra que os procesos se xulguen moito mellor, pois os ricos non están dispostos a se ausentar moitos días dos seus asuntos, pero si por un tempo curto; pero onde hai recursos, cómpre non facer o que agora fan os líderes populares –pois reparten o que sobra, a xente recíbeo e logo volve estar na mesma necesidade, porque unha axuda así ós probes é o conto do cántaro furado¹⁸¹–, senón que o verdadeiramente amigo do pobo ten que mirar cómo a masa non sexa probe de mais, pois esa é a causa de ser miserable a democracia. Polo tanto haberá que

¹⁸¹ O suplicio das fillas de Dánao por matar ós seus homes era botar e botar auga en cántaros rotos.

enxeñar os medios pra que poida haber abundancia durable. E como eso convén tamén ós ricos, as rendas dos recursos públicos haberá que as recadar e repartir enteiras entre os probes, sobre todo se a suma recadada é bastante como pra adquirir un terreo pequeno e, se non, pra base do comercio ou **1320b** do traballo agrícola; e se non é posible pra todos, entón facer o reparto en quenda por tribos ou outro sector, e nesto os ricos aporarán a paga prás xuntanzas necesarias, deixándose de servizos públicos inútiles.

Gobernándose dun xeito similar a ese, os cartaxineses téñense gañado o pobo como amigo, pois adoitan enviar a algúns do pobo as cidades subordinadas e así fanos ricos. De notables con criterio e bo siso é repartírense os probes e dárenlles fondos pra que se dediquen a actividades laborais. É boa cousa imitar tamén o que fan os tarentinos, pois poñen en común cos probes os seus bens pró uso e así gáñanse o afecto da masa. Ademais dividiron tódalas maxistraturas en dúas crases, unhas electivas e outras por sorteo, as de sorteo pra que o pobo participe nelas, as electivas pra se gobernar mellor. É posible facer eso mesmo tamén facendo reparto dentro da mesma maxistratura, uns por sorteo, outros por elección. Queda, pois dito, cómo hai que establecer as democracias.

VI

O que cómpre verbo das oligarquías é máis ou menos manifesto a partir do que antecede, pois a partir dos elementos contrarios cómpre compor cada oligarquía, considerando en función da democracia contraria a forma mellor mesturada en primeira das oligarquías: esta é a próxima á chamada república, na que hai que distinguir dúas taxas de patrimonio, fixando unhas máis baixas e outras máis altas: as máis baixas prá participación nas maxistraturas básicas, as máis altas prás de competen-

cias superiores. A quen ten a taxa permíteselle participar da cidadanía e nesta introdúcese a través desa taxa unha cantidade tal de xente do pobo que con ela se teña superioridade sobre os que non participan da condición de cidadáns. Sempre hai que tomar eses participantes de entre o mellor do pobo. De modo similar, pero cun pouco máis de esixencia, hai que establecer tamén a seguinte forma de oligarquía.

Na que se opón á forma extrema de democracia, a máis persoal e tiránica das oligarquías, tanta máis necesidade hai de estar en garda canto é a peor, pois, do mesmo modo que os corpos con boa saúde e os barcos en condicións de navegar atúranlles ós tripulantes unha chea de erros sen se destruír por culpa deles, mentres que os corpos enfermizos e os barcos mal ensamblados e que lles tocou unha tripulación ruín non poden soportar nin os erros pequenos, así tamén as peores das constitucións precisan de moitísima **1321a** vixilancia. Ás democracias, pois, mantenas a poboación alta –porque é a que se enfrenta á xustiza segundo o mérito–, pero a oligarquía é evidente que, ó contrario, ten que acadar o seu mantemento por obra da disciplina.

VII

Posto que son catro as partes principais da masa popular –agricultores, artesáns, comerciantes, asalariados– e catro os corpos útiles prá guerra –cabalaría, infantaría pesada, infantaría lixeira, mariña–, onde se dá o caso de ser o país apto prás cabalgadas, alí é conforme coa natureza establecer unha oligarquía forte –pois a seguridade dos habitantes está nesa forza e a cría de cabalos é dos que teñen grandes propiedades–; onde o país teña condicións prá infantaría pesada, a seguinte oligarquía –pois a infantaría pesada é cousa dos ricos máis que dos probes–; a forza lixeira e naval é totalmente democrática. Polo tanto, agora, onde hai unha masa tal e numerosa, cando haxa

discordias, os oligarcas moitas veces combaten en inferioridade; o remedio pra eso hai que o tomar dos xefes militares con aptitudes prá guerra, que coa forza de cabalaría e de infantaría pesada combinan unha proporcionada de tropas lixeiras. Pero así, con armamento lixeiro, nas discordias os do pobo vencen ós ricos, porque con armas lixeiras combaten con soltura contra cabalaría e infantaría pesada. Polo tanto, constituír esa forza con eses elementos é prós oligarcas constituíla contra si mesmos. Cómpre que os oligarcas, aproveitando que as idades dos fillos están divididas e uns son maiores e outros son novos, ós que aínda son novos lles aprendan as manobras áxiles e lixeiras, e que os fillos, cando xa saíron da infancia, estean adestrados nelas.

Cómpre que prá masa haxa participación na gobernación, ben, coma se dixo antes¹⁸², prós que teñen a taxa; ben coma entre os tebanos¹⁸³, prós que por un certo tempo se abstiveron dos traballos artesanais; ou coma en Masalia, facendo unha escolla dos homes dignos tanto entre os da clase gobernante como os de fóra dela. Ademais, as maxistraturas superiores, que cómpre que estean en mans de membros da cidadanía, teñen que comportar tamén servizos públicos pra que o pobo admita de bo grado non participar e teña indulxencia cos que gobernan porque polo goberno pagan un prezo alto.

Ó tomaren posesión dos cargos é adecuado que fagan sacrificios magníficos e levanten algún edificio público, pra que o pobo, pola participación nos banquetes e máis por ver a cidade adornada coas ofrendas e coas edificacións, vexa compracido que o réxime permanece; e ademais prós notables será memoria da súa largueza. Pero agora os das oligarquías non fan tal cousa, senón a contraria, pois buscan os lucros non menos que

¹⁸² Cf. VI, vi, 1320b.

¹⁸³ Cf. III, v, 1278a.

a honra; por eso está ben o de dicir **1321b** esas oligarquías son democracias pequenas. Ben, fique definido dese modo cómo hai que establecer as democracias e as oligarquías.

VIII

Ó que dixemos séguelle a división correcta das maxistraturas, cántas, cáles, de qué asuntos, tal coma se dixo anteriormente¹⁸⁴; sen as maxistraturas básicas é imposible que haxa cidade, e sen as maxistraturas pra disciplina e orde imposible gobernarse ben.

Ademais é forzoso que nas cidades pequenas sexan menos as maxistraturas, pero máis nas grandes, coma fica dito antes. Cáles é adecuado xuntar e cáles separar, cómpre non o esquecer.

Pois ben, en primeiro lugar das maxistraturas básicas está o servizo do mercado (*agorá*), pró que debe haber unha maxistratura supervisora dos contratos e da boa orde, pois é de necesidade en practicamente tódalas cidades que unhas cousas se compren e outras se vendan pra satisfacción recíproca de necesidades básicas, e eso é o medio máis a man pra ter suficiencia, pola que parece que os homes concorren nunha comunidade cidadá.

Outro servizo que segue ó anterior e está preto del é o dos bens públicos e privados na cidade, pra que haxa boa orde, e de conservación e restauración dos edificios que se veñen abaixo e das rúas, e máis pra que as lindes entre uns e outros cidadáns se manteñan sen reclamacións, e cantos outros puntos de atención hai similares a estes. A gran maioría chama policía urbana (*astynomía*) a este cargo, e ten moitas partes e ó fronte de cada unha poñen homes distintos nas cidades máis populosas, por exemplo, constructores de fortificacións, intendentos de fontes, gardas dos portos.

¹⁸⁴ Cf. IV, xiv – xv, 1298a y 1299a.

Outro servizo básico e próximo a este ocúpase dos mesmos puntos, pero no territorio e fóra da área urbana. A estes cargos uns chámanos inspectores rurais (*agronómos*) e outros, gardas forestais.

Velaí os tres servizos deses cargos, e hai outro ó que se encomendan os ingresos públicos e baixo a súa custodia repártense a cada unha das actividades de administración: a estes chámanos recadadores e tesoureiros. Noutra maxistratura hai que rexistrar os contratos privados e as decisións dos tribunais; perante eses mesmos maxistrados hai que facer as reclamacións xudiciais e a presentación de causas; nalgunhas cidades reparten tamén esta maxistratura entre varios, pero tamén pode haber unha soa con competencia sobre todos eses asuntos, e chámanse secretarios sacros, intendentes, secretarios e outros nomes similares.

Séguese a máis básica e máis penosa das maxistraturas, a competente nas execucións das sentencias dos condenados en xuízo e dos expostos nas listas de debedores públicos, e máis da custodia dos presos. É penosa porque se lle ten moita xenreira, ata tal punto que onde non se lle tira un proveito grande nin aceptan exercela nin, en caso de aceptar, queren actuar de acordo coas leis. É básica porque de nada serve que haxa xuízos sobre o que é xusto, pero que non cheguen a termo, de modo que, se é imposible a comunicación entre uns e outros sen que haxa xuízos, tamén o é se non hai execución das sentencias. Por eso é mellor que esa maxistratura non sexa individual, senón de varios homes de tribunais distintos, e que nas exposicións de listas de debedores se intente dividir o traballo do mesmo modo; ademais, que algunhas das sentencias as executen tamén as outras maxistraturas: as das maxistraturas cesantes, mellor as entrantes; e no caso das maxistraturas en exercicio, mellor que sexa unha a que condena e outra a que executa, por exemplo, a policía urbana executa as condenas da policía de mercado, e as daquela outras, porque canta menos xenreira ha-

xa contra os executores tanto máis chegarán a termo as execucións. O de que sexan os mesmos os que condenan e executan causa unha xenreira dobre e o de que uns mesmos atendan a todo fainos inimigos de todos.

En moitas cidades están separadas a custodia e a execución, por exemplo, en Atenas cos chamados Os Once; por eso é mellor ter aparte esta da execución e discorrer algún expediente prá da custodia, xa que é non menos básica que a anterior, pero ocorre que a xente honrada fuxe totalmente desa maxistratura e non é cousa segura facer donos dela ós ruíns, pois teñen eles máis necesidade de ser vixiados que capacidade pra vixiar a outros. Por eso é necesario que non haxa unha maxistratura única asignada especificamente á custodia dos presos, nin a mesma continuamente, senón que cómpre que os mozos, onde hai algunha organización de xente nova en servizo¹⁸⁵ ou de gardas, e os maxistrados por quenda fagan o servizo.

Esas son, pois, as maxistraturas que pór en primeira liña como absolutamente básicas, e tras delas as non menos básicas, pero situadas nunha posición máis alta; en efecto, necesitan de moita experiencia e lealdade. Tales serían as de garda da cidade e cantas están ordenadas ás necesidades bélicas. Cómpre que tanto en paz coma en guerra haxa por igual inspectores da garda de portas e murallas, e máis da revista e formación dos cidadáns. Segundo cidades, pra todo eso hai máis ou menos maxistraturas, por exemplo, nas cidades pequenas **1322b** unha soa pra todo. A estes cargos chámanos xefes do exército (*strategós*) e xefes de operacións bélicas (*polemárkhos*); ademais, no caso de que haxa cabalaría, infantaría lixeira, arqueiros ou mariña, tamén ó fronte de cada unha dela algunhas veces ponse un mando, e chámanse almirantados (*nauarkhía*), xefaturas de cabalaría (*hipparkhía*), xefaturas de batallón (*taxiarkhía*), e os subordinados son xefaturas de trirreme (*trierarkhía*), de compañía

¹⁸⁵ A *ephebía* viña sendo o que foi o noso servizo militar.

(*lokhagía*) e de sección (*phylarkhía*), e ademais as partes que integran estas. O conxunto de todas elas é unha soa clase, asuntos militares.

Velaí o que corresponde a esa maxistratura. Como algunhas das maxistraturas, se non todas, manexan grandes cantidades dos fondos públicos, é forzoso que haxa outra que vai tomar contas é facerlles a censura, sen manexar ela mesma ningún fondo. A estes uns chámanos censores, outros, contadores, outros, inspectores, outros, avogados do fisco.

A carón de todas esas maxistraturas, a que ten autoridade soberana sobre todas, xa que por si mesma moitas veces ten a execución ou a presentación de medidas, ou preside a masa alí onde o pobo é soberano, xa que ten que haber algo que conxunte o elemento soberano da constitución. Nalgúns lugares dásele o nome de comisións delegadas porque preparan a deliberación, pero, onde hai goberno da masa, prefiren o nome de consello.

Ben, as maxistraturas cidadás son máis ou menos as ditas, pero hai outro tipo de servizo, o dos deuses, quero dicir sacerdotes, intendentos dos bens sagrados pra conservar os existentes, pra restaurar os edificios que caen e máis pra todo canto ten relación cos deuses. Sucede que ese servizo nalgunhas cidades é único, por exemplo, nas pequenas, pero noutras ten moitos cargos e distintos do sacerdocio, por exemplo, encargados dos sacrificios, gardas do templo, tesoureiros dos bens sagrados. Inmediato a ese servizo está o limitado a tódolos sacrificios públicos que a lei non encomende ós sacerdotes, senón que reciben a súa honra do fogar público; a estes uns chámanos dignidades (*árkhontes*) outros, reis (*basileús*) e outros, prítanos (*prytanis*).

As maxistraturas básicas, polo tanto, son, en resumo, dos seguintes asuntos: relixiosos, de guerra, ingresos e gastos, mercado, urbanismo, portos, territorio; ademais, os tribunais, rexistro de contratos, execución de sentencias, custodia de presos, contadorías, inspeccións, rendición de contas dos maxistrados e, por último, as deliberantes sobre os asuntos públicos.

Propios das cidades con máis tempo libre, maior prosperidade, e que ademais se preocupan pola orde, son o comisario de mulleres, os gardas da lei, os comisarios de menores, **1323a** a dirección dos ximnasiaos; ademais, o servizo de concursos ximnásticos e dionisiacos¹⁸⁶ e outros espectáculos polo estilo que poida haber. Algunhas desas maxistraturas son manifestamente non democráticas, por exemplo, o comisario de mulleres e o comisario de menores, pois os probes por carecer de escravos ven-se forzados a servirse de mulleres e fillos como criados¹⁸⁷.

Hai tres maxistraturas segundo as cales algunhas cidades elixen os cargos principais: gardas das leis, comisións delegadas, consello. Os gardas da lei son elemento aristocrático, oligárquico as comisións delegadas e democrático o consello. Das maxistraturas máis ou menos fica dito, en esquema, de todas ... ¹⁸⁸

¹⁸⁶ En Atenas o culto de Dioniso centrábase nas Grandes Dionisias ou Dionisias Urbanas, as Dionisias Rurais e as Leneas, festas con concursos dramáticos nos que competían Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes ...

¹⁸⁷ Cf. IV, xv, 1300a.

¹⁸⁸ Parece que o texto está mutilado.

I

1323a14 O que se dispón a facer a investigación conveniente verbo da forma de goberno máis excelente, por forza ten que definir primeiro cál é a forma de vida máis preferible, porque se esto non é evidente, por forza tampouco non vai ser evidente a forma de goberno que é a máis excelente, xa que é natural que os que se gobernan da forma máis excelente teñan a vida máis excelente polas circunstancias en que está, a non ser que se produza algún imprevisto. Por eso cómpre convir ó primeiro cál é pra todos por así dicilo a vida máis preferible, e logo se esa vida é a mesma ou outra, tanto en común como pró individuo.

Pois ben, coidando que xa nos tratados exotéricos¹⁸⁹ fálase abondo da mellor forma de vida, tamén agora haberá que botar man deles. A dicir verdade, non haberá quén discuta alomenos unha división: que hai tres crases de bens, os externos, os do corpo e os da alma, e que todos eles teñen que estar nos homes felices, pois ninguén chamaría feliz ó que non ten parte ningunha na valentía, nin na temperanza, nin na xustiza, nin na prudencia, senón que ten medo das moscas que lle voan arredor, non se abstén de exceso ningún cando lle pete comer e beber, por uns poucos cartos mata os amigos máis queridos, e do mesmo xeito tamén na súa mente é tan necio e trabucado coma un neno ou un tolo.

Case todos estarían de acordo neso que dicimos, pero difiren verbo da cantidade e da xerarquía dentro deses bens, pois entenden que é suficiente con ter unha cota calquera da virtude (*areté*), pero de riqueza, posesións, poder, boa fama e de todo polo estilo buscan o exceso, sen ter límite.

¹⁸⁹ Son *exotéricas* as producións pra un público amplo e son *esotéricas* as producións prós oíntes que o filósofo tiña no Liceo.

Pero nós diremos que nestas cousas é doado chegar a través dos feitos a se convencer un, ó ver que non se adquiren nin manteñen as virtudes cos bens externos, senón estes con aquelas, e **1323b** que o vivir felizmente –tanto se está no pracer coma na virtude ou en ambos prós humanos– dáse en maior medida nos que están adornados ata o exceso no seu carácter e na súa mente, pero son mesurados na adquisición dos bens externos, mentres que os que teñen máis do que é útil destes bens, andan en carencias dos outros.

Tamén examinando polo razoamento é fácil unha visión de conxunto: os bens externos teñen un límite coma todo instrumento —e todo o útil pra algo—; o seu exceso por forza ou prexudica ou non é útil en absoluto prós que os teñen, mentres que cada uno dos bens da alma, canto máis sobreabunde, tanto máis é útil, se hai que predicar destes bens non soamente a beleza senón tamén a utilidade. En suma, é evidente por qué diremos que a mellor posición de cada cousa nas relacións de superioridade entre elas é proporcional á distancia que resulta haber entre esas cousas das que dicimos que esas posicións son propias, de tal xeito que, se a alma é, tanto en termos absolutos coma pra nós, algo de máis prezo que a propiedade e a vida, por forza tamén a posición mellor de cada un deses bens está na mesma proporción¹⁹⁰. Ademais, é natural que eses bens sexan preferibles e cómpre que tódolos homes sensatos os prefiran a causa da alma, pero non a alma a causa deles.

Que a cada home lle alcanza tanto da felicidade canto de virtude, de siso e máis de actuar de acordo con ambos, sexa cousa convida pra nós coa divindade como testemuña, qué é feliz e benaventurada, pero non por ningún dos bens externos, senón ela por si mesma e pola cualidade da súa natureza, porque por esa razón é forzoso que a boa fortuna (*eutykhía*) sexa outra cousa

¹⁹⁰ Aristóteles enguedéllase un chisco pra cousa tan sinxela como que se a alma é o ben superior, tamén o son as súas excelencias ou disposicións.

que a felicidade (*eudaimonía*), xa que dos bens externos á alma son causa o azar e a fortuna, mentres que ninguén é xusto nin temperado pola fortuna nin a causa da fortuna. Séguese desto e cos mesmos argumentos que tamén a cidade máis excelente é feliz e próspera; é imposible a prosperidade prós que non obran ben e non hai obra boa, nin de home nin de cidade, sen virtude e siso, e o valor, a xustiza e o siso da cidade teñen a mesma capacidade e forma das que participa cada un dos homes que é chamado xusto, sabio e temperado.

Pero abóndenos con estas notas pra proemio da exposición, pois nin é posible deixar de tocar o tema, nin se pode recorrer tódolos argumentos que lle son propios, senón que eso é materia pra outro estudo. Agora fíque asente que a vida máis excelente, tanto pra cada individuo coma prás comunidades cidadás, é a **1324a** que teña excelencia asistida con recursos en cantidade bastante pra participar das accións propias dela. Ós que teñan obxeccións deixámoslos de lado no presente inquérito, e logo haberá que examinar se acaso hai algún non convencido co que deixemos dito.

II

Quédanos por dicir se hai que afirmar se son a mesma a felicidade de cada un dos homes e a da cidade, ou non o son. Pero tamén eso está claro, pois todos recoñecerían que son a mesma, xa que cantos poñen na riqueza o vivir ben do individuo, eses tamén teñen por benaventurada a cidade enteira, no caso de que sexa rica; e cantos teñen en maior estima a forma de vida do tirano, eses tamén dirían que a cidade máis feliz é a que governe maior número de homes; e quen admite que o individuo é feliz pola excelencia, tamén dirá que é máis feliz a cidade máis cabal.

Pero hai xa dúas cousas que necesitan exame: primeira, qué forma de vida e preferible, a de compartir a condición cidadá e participar na vida política ou máis ben a dun estranxeiro e des-

ligado da comunidade política; segunda, qué constitución e qué forma de ser dunha cidade hai que considerar máis excelente, tanto se optamos por que todos participen da cidade coma por que algúns non, pero si o maior número. Esta segunda cuestión é labor do pensamento e da teoría política, e non a primeira do que é preferible polo individuo, pero, como agora nós eliximos o exame desa primeira, será obxecto deste inquérito, e aquela segunda será accesoria.

Que, polo tanto, por forza é constitución máis excelente aquela con organización na que calquera poida prosperar e vivir felizmente, é cousa manifesta; pero polos mesmos que recoñecen que a vida con virtude é a máis preferible discútense se é preferible a vida política e de acción ou máis ben a desligada de todo o de fóra, por exemplo, unha vida contemplativa, que algúns din que soamente é a do filósofo. Porque en termos xerais é manifesto que os homes máis cobizosos de excelencia, tanto dos antigos coma dos de agora, prefiren esas dúas formas de vida; con dúas digo a do político e a do filósofo. E non importa pouco en cá delas está a verdade, porque alomenos quen teña siso –tanto cada un dos homes coma a cidadanía en conxunto– necesariamente vaise prescribir a mellor como obxectivo.

Consideran algúns que o goberno sobre os próximos exercido coma un amo acompañase da máis grande inxustiza, mentres o exercicio do goberno coma cidadán non comporta inxustiza, pero é atranco pró benestar propio de quen goberna; e hai outros que resultan ter unha opinión contraria: que do home soamente é propia a vida de acción e política, pois os particulares non teñen máis campos de acción en cada terreo da excelencia que os **1324b** que realizan as tarefas comúns e andan na política.

Pois ben, uns pensan así, outros din que soamente é feliz a forma de constitución despótica e tiránica; nalgunhas cidades o fin tanto das leis coma da constitución é ese, ser amos dos veciños. Por eso, mentres que a maioría dos usos tradicionais son, por así dicilo, un conxunto sen orde na maioría das cidades,

nembargante, se as leis en calquera lugar miran a un obxectivo, aspiran todas a dominar, tal como en Lacedemonia e en Creta tanto a educación coma o conxunto das leis están organizadas en función das guerras. Ademais, en tódolos pobos con capacidade pra dominar a outros tense en estima tal capacidade, por exemplo, entre os escitas, persas, tracios e celtas. Nalgúns tamén hai un certo tipo de leis que incitan a esa excelencia, como en Cartago, onde din que reciben un adorno con tantos brazaletes como campañas teñan feitas. Houbo antano tamén en Macedonia unha lei de que o home que non matara a ningún inimigo andase cinguido co ronزال; entre os escitas a quen non matara a ningún inimigo non lle estaba permitido nunha festa beber da copa que andaba á rolda; entre os iberos, xente belicosa, chantan arredor da tumba dun home tantos dardos como inimigos matara. E noutras xentes hai outros moitos usos polo estilo, establecidos uns polas leis, outros polos costumes.

Nembargante ós interesados no exame quizais poderíalles parecer estraño de máis que o labor do político sexa ese de ter capacidade de considerar cómo poida gobernar e dominar ós veciños, tanto que queiran coma que non, pois ¿cómo podería ser labor de político ou de lexislador o que nin sequera é lexítimo? Non é lexítimo o goberno sen que importe a xustiza ou inxustiza con que se exerce, pero é posible dominar mesmo de forma non xusta¹⁹¹. Desde logo non vemos tal cousa nas demais ciencias, xa que non é labor nin do médico nin do piloto o persuadir ou forzar un ós pacientes, outro á pasaxe. Pero semella que moitos coidan que o goberno despótico é propio de cidadáns e non senten vergoña por exercer cos demais o que cada un nega que entre eles mesmos sexa nin xusto nin axeitado, porque entre eles mesmos buscan o goberno con xustiza, pero ante os outros o xusto non lles importa nada. Cousa estraña, a non ser que na natureza duns estea o ter amo, pero non na doutros, e, polo tanto, se

¹⁹¹ Cf. I, vi, 1255a, onde se falaba do dereito de máis forte, que agora é negado.

as cousas son así, non se debe intentar ser amo de todos, senón dos que teñan natureza servil, o mesmo que tampouco non se debe cazar homes pra un banquete ou un sacrificio, senón unha peza de caza, é dicir, un animal que sexa salvaxe e comestible.

Desde logo que podería ser feliz tamén **1325a** por si mesma e senlleira unha cidade, por suposto que ben gobernada, se é posible en algures unha cidade que se administre ben por si mesma con leis de calidade e cunha organización do goberno que non estea en función da guerra nin de dominar ós inimigos, pois ¡mellor que non haxa nada desto último!

Entón é evidente que cómpre ter por boas tódalas medidas verbo da guerra, non coma fin supremo de todo, senón coma medios dese fin. Do bo lexislador é o mirar cómo unha cidade, un pobo ou calquera outra comunidade van participar dunha vida boa e máis da felicidade que lles é posible. Nembargante haberá algunhas diferencias nos usos establecidos legalmente, e o propio do labor lexislativo é ver, cando haxa veciños, qué usos cómpre exercitar ante qué veciños ou cómo empregar os usos axeitados a cada un.

A qué fin debe tender a constitución máis excelente é cousa que máis adiante podería ter o exame conveniente.

III

Prós que conveñen en qué a vida con excelencia é a máis preferible, pero difiren verbo de cómo facer uso dela, teremos que falar a uns e outros –xa que os uns desestiman os cargos políticos porque pensan que a vida do home libre é diferente da do político e a preferible por riba de todas; pero os outros teñen por preferible a vida do político, pois é imposible que quen nada fai teña unha vida próspera, e coidan que a prosperidade e a felicidade son a mesma cousa–: teremos que lles falar pra lles dicir que por un lado uns e outros falan correctamente, polo outro non; os uns porque a vida do home libre é mellor que a do

amo de escravos, pois eso é verdade, xa que non hai nada elevado en servirse dun escravo en canto escravo: dar ordes prás necesidades básicas non ten parte algunha no ben; nembargante o de crer que todo goberno é coma mandar en escravos non é correcto, pois non hai menos distancia entre gobernar libres e gobernar escravos que entre o que é libre por natureza e o que é escravo por natureza. Verbo destas cuestións fíxose definición abonda nas primeiras exposicións¹⁹². E o de gabar a inacción por riba da acción non é verdadeiro, xa que a felicidade é acción e ademais as accións dos homes xustos e temperados teñen como fin unha morea de cousas excelentes.

Nembargante, tal como fixemos as definicións quizais poderíase supor que o de ser dono e o máis excelente de todo, pois así podería ser dono do maior número de accións excelentes, de tal xeito que quen ten capacidade pra mandar non a debe ceder ó veciño, máis ben riparlla, e nin o pai debe pensar nos fillos, nin os fillos no pai, nin, en termos xerais, o amigo no amigo, nin andar con reparos ante ese fin, porque o máis excelente é o máis preferible, e o éxito na acción é o máis excelente.

Pois ben, quizais é certo eso que din, se **1325b** é que nos ladróns e nos violentos vai estar o máis preferible dos seres; pero quizais non é posible que estea, e máis ben é falso o suposto que se fan. Porque ademais non é posible que sexan excelentes as accións do que non ten unha superioridade como a de varón sobre muller, ou pai sobre fillos, ou amo sobre escravos. Porque o que se desvía non vai ter logo tanta capacidade de rectificación canto xa está desviado da excelencia. Entre iguais a beleza moral e a xustiza van por quenda¹⁹³, pois eso é igualdade e semellanza, mentres que a non igualdade prós iguais e a non semellanza prós semellantes é contra natureza, e nada contra natureza é bo. Por eso, no caso de que alguén sexa superior en ex-

¹⁹² Cf. I, vii, 1255b.

¹⁹³ Cf. III, xvii, 1288a.

celencia e máis en capacidade de realizar as accións máis excelentes, é bo seguilo, é xusto obedecelo; pero cómpre que sexa superior non soamente en excelencia, senón tamén en capacidade que o fará home de acción.

Pero se eso está ben dito e hai que considerar a felicidade unha prosperidade, tanto pra comunidade da cidade enteira como pra cada individuo a vida activa sería a máis excelente. Pero a vida activa non é necesariamente en función dos outros, como pensan algúns, nin son activos soamente os pensamentos que atenden ós resultados da acción, senón que son activos en moita maior medida os pensamentos que teñen en si mesmos o seu fin e as contemplacións e reflexións que teñen en si mesmas a súa causa; o éxito na acción é fin e, polo tanto, tamén é unha certa forma de acción, pero dicimos que propiamente son homes de acción nun sentido pleno os que cos seus pensamentos son arquitectos das accións externas.

Desde logo, tampouco non son necesariamente inactivas as cidades fundadas pra si mesmas e que escolleron vivir así, xa que é posible que esa acción se dea por partes porque hai moitas comunicacións recíprocas entre as partes da cidade. E outro tanto de no ser necesariamente inactivo sucede tamén no caso de calquera individuo do xénero humano, pois entón estarían a folgar a divindade e o universo enteiro, que, fóra das actividades que lles son propias, non teñen ningunha externa.

Velaí, pois, manifesto que a mesma forma de vida necesariamente é a máis excelente tanto pra cada un dos homes como en común prás cidades e pró conxunto.

IV

Despois do que agora deixamos dito como preámbulo¹⁹⁴ a estas cuestións e despois das consideracións que anteriormen-

¹⁹⁴ Cf. VII, i, 1323b.

te¹⁹⁵ fixemos arredor das outras formas de goberno, o comezo do que fica por dicir será en primeiro lugar cáles deben ser as bases na cidade que vai ser constituída de acordo co noso desexo, porque non é posible que se realice a constitución máis excelente sen recursos á medida. Por eso cómpre que poñamos, por vía de desexo, moitas bases, pero que ningunha delas sexa imposible; falo, poño por caso, do número de habitantes e do territorio. Porque o mesmo que no caso dos outros artesáns, por exemplo, un tecelán ou un carpinteiro de ribeira, cómpre que **1326a** dispoñan de toda a materia que é axeitada prá súa actividade –xa que canto mellor estea preparada esta, por forza tamén será máis fermoso o producido pola súa arte– así tamén no caso do político e do lexislador cómpre que dispoñan da materia propia nas condicións axeitadas.

O primeiro nos recursos políticos é o número dos homes, cántos e de qué natureza cómpre que sexan, e outro tanto no caso do territorio, cánto e de qué natureza. Pois ben, a grande maioría cre conveniente que a cidade feliz sexa grande, pero, se tal cousa é verdade, descoñecen cál é a cidade grande e cál a pequena, xa que xulgan a grande pola cantidade dos que habitan nela, pero cómpre máis ben atender, non á cantidade, senón a capacidade, porque hai tamén un labor da cidade, de tal xeito que da capaz de o realizar no máis alto grado haberá que pensar que esa é a máis grande, o mesmo que de Hipócrates, non como home, senón como médico, poderíase dicir que é máis grande que outro que lle tira vantaxe en grandura corporal.

Nembargante, se hai que decidir atendendo á cantidade, non se fará eso cunha cantidade calquera –nas cidades ten que haber un número alto de escravos, metecos e estranxeiros– senón de cantos son parte da cidade e cos que se integra unha cidade con elementos propios, pois é a superioridade numérica destes o signo de cidade grande, pero a cidade da que saen moitos tra-

¹⁹⁵ Cf. II, i, 1260b.

balladores manuais e poucos de infantaría pesada é imposible que sexa grande, pois non é o mesmo cidade grande que cidade populosa.

Ademais, polos feitos é manifesto alomenos esto: que é difícil, quizais imposible, que a moi populosa se dea boas leis. Alomenos entre as que parecen gobernarse ben non vemos que haxa ningunha descoidada no número de habitantes. É tal cousa é evidente tamén dando crédito ós argumentos, pois a lei é unha ordenación e por forza a boa lexislación é unha boa ordenación, pero o número excesivo de máis non pode ter parte na ordenación: eso tería que ser obra dunha potencia divina, precisamente a que contén todo este mundo. Dado que a beleza adoita realizarse no número e na grandura, por eso mesmo unha cidade que xunta o dito límite numérico coa grandura, necesariamente é a máis fermosa.

Pero hai unha medida da grandura tamén na cidade, o mesmo que en todo o demais, animais, plantas, instrumentos. En efecto, cada un destes, se é pequeno de máis ou ten grandura excesiva, non manterá a capacidade que lle é propia, senón que nun caso estará totalmente privado da súa natureza e noutro estará en malas condicións, o mesmo que un barco dun palmo de eslora non será en absoluto un barco, nin tampouco o de dous estadios¹⁹⁶, e segundo a que grandura chegue **1326b**, unhas veces navegará mal pola súa pequenez, outras polo seu exceso. Outro tanto ocorre coa cidade: a de excesivamente poucos non ten suficiencia –pero a cidade é suficiente–, a de excesivamente moitos é suficiente nas necesidades básicas, coma un pobo, pero non coma unha cidade, xa que non é doado que teña as institucións pertinentes porque ¿quén vai ser xefe militar desa masa excesiva, ou quén o arauto, se non é estentóreo?¹⁹⁷

¹⁹⁶ O palmo, uns 25 cm., pero os dous estadios son uns 350 m.; Aristóteles non puido prever os petroleiros actuais.

¹⁹⁷ Estentóreo –ostentóreo pra Juan Benet e Jesús Gil– alude a Esténtor, que en *Iliada* V, 785 ten voz de bronce e grita coma quince homes xuntos.

Polo tanto, é necesario que a cidade primaria sexa a integrada por un número tal que sexa o mínimo suficiente pra vivir ben en comunidade política. É posible tamén que a cidade que supere a esa pola cantidade sexa unha cidade máis grande (cf. **1326a**), pero eso non é, como dixemos, ilimitado. Cál é o límite pró exceso é doado velo polos feitos: as actividades da cidade son as dos gobernantes e as dos gobernados, é labor do gobernante ordenar e vulgar; verbo de vulgar nos asuntos de xustiza e verbo de repartir as maxistraturas segundo mérito é forzo so que os cidadáns se coñezan os uns ós outros, cómo é cada un, porque onde non ocorre tal cousa é obrigado un mal estado de cousas tanto nas maxistraturas como nos xuízos; en ambos terreos non é xusto improvisar, cousa que, precisamente, dáse manifestamente onde hai unha poboación excesiva. Ademais a estranxeiros e metecos éelles fácil acceder á cidadanía, porque non é difícil pasar polas mallas a causa do exceso de poboación. É evidente, pois, cómo o límite mellor pra unha cidade é este: o número máis alto de habitantes pra ter unha vida de suficiencia, pero número facilmente abarcable en conxunto. Ben, da grandura dunha cidade deixamos feitas esas precisións.

V

Máis ou menos así está tamén a cuestión do territorio, pois no que portén a cál territorio, evidentemente calquera gabaría o máis suficiente —e o tal sería o fértil en todo, xa que autosuficiencia é telo todo e non precisar de nada—; en extensión e grandura, territorio abondo pra que os seus habitantes poidan vivir con lecer, libremente, ó tempo que con temperanza. Se sinalamos ben ou mal este marco, haberá que examinalo despois con máis precisión, cando sexa o caso de facer mención en termos xerais da propiedade e máis da abundancia de bens, de cómo cómpre e de qué modo comportarse no uso mesmo. Porque hai

moitas discrepancias no exame desas cuestións entre os que turran cara a cada un dos dous excesos na forma de vivir: uns cara á parsimonia, outros cara ó luxo.

Non é difícil dicir o tipo de territorio –cómpre nalgúns puntos facer caso tamén ós expertos na arte militar– porque ten que ser difícil de invadir prós inimigos, pero fácil de evacuar prá súa xente. **1327a** Ademais, o mesmo que dixemos que o total de habitantes ten que ser abarcable en conxunto, outro tanto dicimos do territorio: abarcable en conxunto quere dicir territorio de fácil defensa.

A situación da cidade, se hai que a fixar ó noso gusto, convén que sexa favorable verbo tanto da mar como da terra. Un marco é o dito: que cómpre que sexa accesible desde todas partes pró envío de auxilios; o outro marco é que teña boas condicións pró transporte das colleitas, e ademais da madeira de construción e de calquera outra explotación semellante que o territorio resulte ter.

VI

Verbo da comunicación coa mar, se é beneficiosa ou danosa prás cidades con boas leis, o caso é que hai moita discrepancia. Din algúns que o feito de se aveciñar na cidade xentes educadas noutras leis é inconveniente prá boa orde, e tamén a poboación alta, pois polo tráfico marítimo de exportación e de importación hai unha morea de comerciantes que é contraria ó bo goberno.

Que, se non ocorre tal cousa, é mellor, tanto pra seguridade coma pra abundancia dos recursos básicos, que a cidade e o territorio teñan comunicación coa mar, é cousa evidente. En efecto, pra facer fronte ós inimigos máis doadamente cómpre que os necesitados de axuda poidan recibila fácil por ambas vías, tanto por terra como por mar; e pra danar ós agresores, se non é posible por ambas vías, terán maiores posibilidades por unha soa

os que dispoñan de ambas. A importación de canto non haxa no país e a exportación dos excedentes de produción están entre as necesidades básicas, pois a cidade ten que se facer comercial pra si mesma, non prós outros. Os que se ofrecen a todos como praza comercial fan eso por unha renda, pero unha cidade, que non debe participar en tal afán de lucro, tampouco non debe ter un mercado desa clase. Pero, como agora vemos que en moitos lugares e cidades hai ancoradoiros e portos naturalmente ben situados respecto da cidade de xeito que non estean nin na mesma área urbana nin moi lonxe dela, pero si fortificados con murallas e demais defensas polo estilo, é claro que, se da comunicación de porto e vila se produce algún ben, vai resultar a prol da cidade, pero, se algún dano, é doado preservarse del coa enumeración e precisión legal dos que non deben e dos que deben ter trato entre eles.

Verbo do poder naval, que é mellor telo ata unha certa cantidade é cousa evidente —porque **1327b** hai que se facer temer e estar en condición de axudar, o mesmo que por terra, tamén por mar, non soamente ós propios cidadáns, senón tamén a algúns dos veciños—; pero xa do número e grandura dese poder haberá que facer exame en función do tipo de vida da cidade: se vai vivir unha vida de hexemonía e política, por forza tamén ese poder será a medida das accións; pero non é obrigado que as cidades teñan o exceso de poboación que se dá coa mariñeiría¹⁹⁸, que non hai necesidade ningunha de que sexa parte da cidade. A infantaría de mariña é de homes libres dos que combaten en terra, é a que manda e dirixe a navegación; pero onde hai unha masa de servos e dos que traballan a terra, necesariamente hai tamén abundancia de mariñeiros. Vemos que esto se dá tamén agora nalgunhas cidades, por exemplo, na dos hera-

¹⁹⁸ É crónica e tópica a pouca estimación social desta xente: séculos despois recibimos do grego, a través do italiano, a palabra *chusma* prós galeotes e ampliada a significar calquera xente canalla.

cleotas, pois equipan grande cantidade de trirremes, aínda que en grandura son unha cidade máis pequena que outras.

De territorio, portos, cidades e mar, e máis do poder naval deixamos feitas estas precisións. Verbo do número de cidadáns, qué límite debe ter, falamos anteriormente.

VII

Falemos agora de cómo deben ser na súa natureza os cidadáns. Máis ou menos poderíase aprehender esta cuestión botando unha ollada ás cidades gregas de renome e a todo o mundo habitado, a cómo está repartido en pobos. Os pobos de rexións frías e os de Europa están cheos de ánimo, pero son deficientes en intelixencia e habelencia, por eso mantéñense nunha certa liberdade, pero sen organización política e non capaces de mandar nos veciños. Os de Asia son de alma intelixente e habelenciosa, pero sen ánimo, por eso viven sometidos e escravos.

A estirpe dos helenos, pola súa posición xeográfica intermedia, participa de ambos: en efecto, é animosa e intelixente; por eso mantense libre, gobernándose excelentemente e con capacidade pra mandar en todos, se acada a unidade política. Pero tamén entre os pobos helenos hai a mesma diferenza: uns teñen unilateral a natureza, outros teñen unha boa mestura de ambas facultades. É manifesto, polo tanto, que teñen que ser intelixentes e animosos por natureza os que están dispostos a ser ben guiados polo lexislador cara á excelencia.

Porque no que din algúns que deben ter os Gardas¹⁹⁹ –ser amables cos coñecidos, feros perante os descoñecidos– o ánimo é o que crea a amabilidade, pois esa é **1328a** a facultade da alma coa que amamos. Unha proba: o ánimo alporízase máis perante os do noso trato e amigos que perante os descoñecidos, can-

¹⁹⁹ Platón, *República* 375c

do se ten por menosprezado. Por eso precisamente Arquíloco²⁰⁰, cando recrimina con razón ós amigos, conversa co seu ánimo

porque ti si que afogas por amigos.

E por esa facultade teñen todos sentido da autoridade e da liberdade, pois o ánimo é dominante e invencible.

En cambio non se fala ben no de ser duros os Gardas cos descoñecidos, porque non hai que ser así con ninguén, nin son naturalmente feros os homes de alma grande, fóra de cos que os agravian; pero ese é o seu comportamento, en maior medida aínda, perante os do seu trato, como se dixó hai un pouco, no caso de se sentir agraviados. É lóxico que así sexa, pois pensan que, por riba do dano, tamén se ven privados do beneficio que supoñen que os do seu trato lles deben. De aí que se dixera²⁰¹

duras son as guerras de irmáns

e máis

*os que aman sen medida, eses tamén sen medida odian*²⁰².

Ben, a condición de cidadáns, cántos teñen que ser e cáles pola súa natureza, e ademais cánto e cál territorio, fican precisados máis ou menos, porque non hai que buscar a mesma exactitude nos razoamentos e nas percepcións sensibles.

VIII

O mesmo que nos demais compostos naturais non son partes do conxunto composto todos aqueles elementos sen os que non

²⁰⁰ É o fragmento 129, ed. West, *Iambi et Elegi Graeci* I.

²⁰¹ Fragmento 975 de Eurípides, ed. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*.

²⁰² Fragmento *adéspoton*, ou anónimo, 78 en Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*.

podería haber o conxunto, é evidente que tampouco non hai que ter por partes dunha cidade todo canto é obrigado que as cidades teñan, e outro tanto sucede con calquera outra comunidade que teña unidade xenérica. Porque debe haber algo común e o mesmo prós participantes na comunidade, sexa igual ou desigual a súa participación, por exemplo, ese algo é o alimento, ou a extensión do territorio, ou calquera outra cousa dese tipo. Pero cando algo sexa fin e algo sexa medio, nada común hai entre eles, senón que do un é obrar e do outro é recibir: falo, por exemplo, de calquera instrumento e dos artesáns en relación coa obra que producen, pois unha casa nada ten en común co seu constructor, senón que a arte dos constructores existe en función da casa. Por eso as cidades necesitan da propiedade, pero a propiedade non é parte da cidade, mentres moitos seres animados son parte da propiedade.

A cidade é unha comunidade dos semellantes pra vivir a vida que poida ser a mellor. Dado que o máis excelente é felicidade e esta é realización e uso perfecto da excelencia, pero sucede que algúns poden participar dela, outros pouco ou nada, é evidente que esa é a causa de que haxa especies e variantes de cidade e pluralidade de formas de goberno. Cada un persigue ese fin por vías e medios **1328b** diferentes e así crean formas de vida e de goberno diversas.

Haberá que examinar tamén cántos son eses elementos sen os que non podería haber cidade; en efecto, as que dicimos que son partes da cidade por forza terán que contarse entre eles; polo tanto, haberá que tomar o número das funcións, pois delas resultará evidente: en primeiro lugar debe haber alimentación; seguidamente, oficios –porque a vida necesita de moitos instrumentos–; en terceiro lugar, armas –porque é obrigado que os que viven en comunidade teñan, mesmo nas súas casas, armas por causa dos que non acatan a autoridade e contra os que desde o exterior intentan causar dano–; ademais, unha certa abundancia de recursos con que afrontar tanto as necesidades inter-

nas como as bélicas; en quinto lugar, pero por diante de todo, a atención ós deuses que chaman culto; en sexto lugar da lista, pero o máis necesario de todo, quen xulgue dos intereses e dos dereitos nas relacións entre uns e outros.

Velaí as funcións das que ten necesidade, por así dicilo, toda cidade –pois a cidade é un conxunto non ó chou, senón suficiente prá vida, segundo dixemos– e no caso de que falle algunha delas, é imposible que esa comunidade sexa absolutamente suficiente. Polo tanto é obrigado que unha cidade se compoña de acordo con esas actividades: cómpre, entón, que haxa un conxunto de agricultores que procurarán o alimento, e artesáns, e os capaces de combater, a clase rica, os sacerdotes, e xuíces dos dereitos e intereses.

IX

Precisados eses elementos, fica examinar se todos teñen que participar de todos eles –pois é posible que uns mesmos homes sexan todos agricultores e artesáns, e deliberantes e xuíces–, ou se haberá que supor homes distintos en cada un dos labores mencionados, ou se algunhas desas funcións teñen que ser privadas e outras públicas. Non sucede o mesmo en toda forma de goberno, pois, tal como dixemos, pódese dar o caso de participar todos de todas ou non todos de todas, senón algúns dalgunhas: velaí o que fai distintas as formas de goberno: nas democracias todos participan de todas, nas oligarquías sucede o contrario.

Xa que estamos a facer exame verbo da forma de goberno máis excelente, aquela segundo a cal a cidade sería feliz no máis alto grado, e tense dito anteriormente que non pode haber felicidade sen excelencia, de aí é manifesto que na cidade que se dá o mellor goberno posible e que ten homes xustos en sentido absoluto e non en relación co suposto básico do réxime, os seus cidadáns non deben vivir unha vida de traballo manual nin

de comercio –pois ese tipo de vida é innobre²⁰³ e contrario á excelencia–, nin ser agricultores os que van ser cidadáns **1329a** –porque cómpre ter vagar tanto pra que haxa excelencia como tamén prás actividades políticas.

Como tamén o elemento combatente e o deliberante verbo dos intereses e xuíz dos dereitos figuran na relación e resultan ser partes esenciais da cidade ¿habará que ter por distintas tamén esas funcións ou adxudicalas ambas ós mesmos? É claro que, en certo modo, ós mesmos, pero, en certo modo, tamén a homes distintos: en canto cada unha das funcións é de distinta madurez e unha necesita de prudencia, pero de forza a outra, a homes distintos; en canto é do capítulo dos imposibles que os capacitados pra usar ou resistir a forza consintan vivir sempre subordinados, nesa perspectiva, ós mesmos homes; pois os donos das armas son donos tamén de manter ou non manter o réxime. Resta, polo tanto, adxudicar esas funcións políticas a ambos grupos de homes, pero non ó mesmo tempo, senón como é natural, a forza nos máis novos, a prudencia nos máis vellos: así, por tanto, convén que se faga o reparto entre ambos e parece ser xusto, pois esa división é segundo o mérito.

Certamente, tamén as propiedades deben estar neles porque é de necesidade que os cidadáns teñan benestar económico, e eles son cidadáns. A clase obreira non participa da cidade, nin tampouco ningún outro grupo que non é artesán da excelencia. Isto é evidente desde o principio básico, pois o ser feliz vai ligado necesariamente coa excelencia e non se debe chamar feliz a unha cidade atendendo a unha parte dela, senón a tódolos cidadáns. É manifesto que as propiedades teñen que ser destes, se é necesario que os agricultores sexan escravos ou periecos de orixe bárbara.

²⁰³ Neste e noutro textos gregos está a raíz de que sexan *viles os oficios* (en orixe, *deberes*) que as crases altas do Antigo Réxime non se rebaixaban a exercer. A estes *oficios* opóñense as artes *liberais*, é dicir, propias de homes *libres*, cf. VIII, ii, 1337b.

Das funcións que enumeramos fica a clase dos sacerdotes; tamén a posición destes é clara: non se debe facer sacerdote nin a agricultor ni a traballador manual, pois o adecuado é que os deuses sexan honrados polos cidadáns; e, xa que o conxunto dos cidadáns está dividido en dúas partes, a saber, os hoplitas e os conselleiros, e xa que convén que os que renunciaron a esas funcións pola idade atendan o culto ós deuses e teñan en qué se entreter, a estes habería que lles asignar os sacerdocios.

Fica dito, pois, sen qué elementos non se compón unha cidade e cántas partes da cidade hai. Pois agricultores, artesáns e todos os que andan a xornal existen necesariamente nas cidades, pero partes da cidade son os hoplitas e os conselleiros, e cada unha delas existe separadamente, ben sempre, ben alternativamente.

X

Parece que non é de agora nin de hai un pouco que prós estudiosos da forma de goberno sexa coñecido que a cidade ten que estar dividida **1329b** en crases separadas e que a combatente ten que ser distinta da agricultora. Pois en Exipto aínda agora son así as cousas, e tamén en Creta: as de Exipto porque, segundo din, así lexislou Sesostris, e Minos as de Creta. Parece ser antiga tamén a organización das comidas en común: as de Creta naceron coa realeza de Minos, e as de Italia son moitos máis vellas, pois contan os historiadores que entre os que alí se estableceron houbo un certo Ítalo²⁰⁴ que chegou a ser rei de Enotria e por el cambiaron o nome e chamáronse ítalos en lugar

²⁰⁴ É tópica na historia mítica esta etimoloxía heurística, é dicir, que tras da palabra ve a súa motivación en individuos e feitos reais: *Italia* permite deducir un rei *Ítalo*, tal como en Hispania tivemos *Hispán*, *Ibero*, *Beto*, *Tago*, ... deducidos de *Hispania*, *Iberia*, río *Baetis*, río *Tagus* ... En realidade *Italia* significa unha terra abundosa en gando vacún e alude en orixe soamente á parte meridional da península.

de enotrios e tomou o nome de Italia aquela península de Europa que está comprendida entre os golfos de Escila y de Lameto, distantes entre si media xornada. Contan que ese Ítalo fixo agricultores ós enotrios, que vivían do pastoreo, e, entre outras leis que lles deu, tamén estableceu por vez primeira as comidas en común; por eso aínda agora algúns dos que de el veñen teñen as comidas en común e algunhas das súas leis. Na rexión de Tirrenia habitaban oscos, tanto antes como agora coñecidos co sobrenome de ausones, e na rexión Xapixia e o golfo Xónico os cones, na chamada Sirítide; tamén os cones eran de estirpe enotria.

Velaí de onde xurdiu por vez primeira a organización das comidas en común, pero a separación do corpo cidadán en crases xurdiu de Exipto, pois o reinado de Sesostris é moi anterior ó de Minos. Realmente hai que considerar que tamén os outros usos foron descubertos unha chea de veces ó longo do tempo, ou máis ben unha infinitude de veces, porque é verosímil que a necesidade mesma ensine os usos indispensables, pero os de benestar e de abundancia é lóxico que teñan o seu auxe cando aqueles están xa establecidos; polo tanto hai que crer que cos usos políticos ocorre outro tanto. De que todos son antigos é proba a historia de Exipto, pois estes parecen ser moi antigos e resultan ter leis e organización política. Por eso cómpre usar o dito axeitadamente e intentar averiguar soamente o que se deixou de lado.

Que a terra ten que ser dos que posúen armas e dos que participan da cidadanía, ficou dito anteriormente, e por qué os agricultores teñen que ser distintos daqueles, e máis cómo debe ser o territorio en extensión e condicións. Haberá que falar primeiramente da distribución da terra e dos agricultores, quen e de qué condicións teñen que ser, dado que afirmamos que **1330a** a propiedade non debe ser común, tal como algúns teñen dito²⁰⁵, pero debe facerse común polo seu uso solidario, e que ningún dos cidadáns debe carecer de alimento.

²⁰⁵ Ese *algúns* apunta a Platón; véxase a súa crítica no libro II.

Verbo das comidas en común é parecer unánime que é útil que as haxa nas cidades ben organizadas; despois diremos por qué causa tamén nós somos desa opinión. Delas teñen que participar os cidadáns todos, pero non é doado que os probes aporten do seu a cantidade fixada e atender as restantes necesidades da familia. Ademais, os gastos do culto divino son comúns a toda a cidade.

É obrigado, polo tanto, que o territorio estea dividido en dúas partes, e que unha sexa do común e outra dos particulares, e que cada unha das dúas volva estar dividida en dous: a do común, nunha parte prós servizos do culto divino, noutra pra pagar as comidas en común; a dos particulares, nunha parte na zona da raia e noutra na da cidade, pra que no reparto a cada un de terras dos dous lotes, todos teñan parte en ambas zonas, pois así dáse a igualdade e a xustiza, e unha maior concordia nas guerras contra veciños, porque alí onde as cousas non son así, uns non se preocupan da hostilidade contra os do outro lado da raia, mentres outros pensan nela máis da conta e do que é decente. Por eso entre algúns é lei que os veciños da xente do outro lado da raia non participen na deliberación das guerras contra esa xente, pois polo interese particular non poderían deliberar axeitadamente.

Polo tanto cómpre que, polas causas indicadas, o territorio estea dividido desa forma; e prós que van traballar a terra a mellor situación, se as cousas son coma un as quere, é ser escravos, nin todos da mesma tribo nin afoutos –pois así serían útiles pró traballo e seguros en non intentar ningunha revolta–, en segundo lugar, periecos bárbaros similares ós ditos en natureza, e deles os que traballan terras privadas estarán entre os bens privados dos propietarios das terras, pero os que traballan en terra comunal serán propiedade pública. Cómo hai que tratar os escravos e por qué e boa cousa prometerlles a todos a liberdade coma un premio, dirémolo máis adiante.

XI

Que a cidade ten que ter comunicación co interior, coa mar e con todo o territorio por igual na medida do posible, ficou dito anteriormente. É desexable que teña a fortuna de estar situada en lugar escarpado, atendendo a catro razóns: primeiro, cousa obrigada, á salubridade –xa que as que teñen o pendor cara ó leste e ós ventos que sopran do nacente son máis sas; en segundo lugar, as abrigadas contra a nortada, pois teñen invernos máis temperados–; entre as outras razóns, **1330b** unha situación axeitada prás actividades políticas e bélicas.

No que portén ás actividades bélicas, ten que ser de saída fácil, pero de acceso e cerco difíciles prós inimigos, e sobre todo ten que haber abundancia de augas e fontes propias; e, se non, eso alomenos remédiase coa construción dun número alto de depósitos de grande capacidade prás augas pluviais, de modo que nunca lles falte ós incomunicados no territorio por unha guerra; como hai que se ocupar da saúde dos habitantes, e tal cousa depende de que a cidade estea ben situada en lugar e con orientación sans, e, en segundo lugar, de ter augas salubres, tamén a atención a este punto non debe ser cousa accesoria. Pois o que usamos en maior cantidade e a maioría das veces pró corpo, eso é o que en maior medida contribúe á saúde, e tal é a natureza das augas e do aire²⁰⁶. Precisamente por eso nas cidades con siso, no caso de que as augas non sexan semellantes todas nin haxa abundancia de fontes salubres, é necesario ter separadas as augas pra alimentación e as doutros usos.

Verbo dos lugares fortificados o conveniente non é o mesmo pra tódolos réximes políticos: por exemplo, unha cidadela (*akrópolis*) e cousa de oligarquía e de goberno persoal, a chaira é democrática, ningunha das dúas é aristocrática, senón máis ben

²⁰⁶ Un dos máis coñecidos tratados de Hipócrates é *Sobre aires, augas e lugares*, estudo de cómo condicionan a saúde.

unha pluralidade de prazas fortes. A disposición das casas particulares tense por máis agradable e máis axeitada prás demais actividades, se é regular, de acordo co estilo máis novo, de Hipódamo, pero prá seguridade nas guerras o contrario, cómo estaban nos tempos antigos, pois aquela disposición era de peor saída prós de fóra e difícil de reconecer prós atacantes. Por eso hai que ter unha parte de ambas disposicións –cosa posible se as casas se dispoñen tal como o que entre os labregos chaman macizos de cepas²⁰⁷– e non facer regular a cidade enteira, senón segundo partes e lugares, pois así estará ben disposta tanto en seguridade coma en beleza.

No que portén a murallas, os que din que non as deben ter as cidades que se gaban pola súa excelencia, teñen unha concepción arcaica de máis²⁰⁸, e téñena anque ven refutadas con feitos as cidades que se poñen tales enfeites. Ante os iguais e non moi superiores en número non está ben intentar salvarse pola fortificación das murallas; pero, como sucede e é posible que a superioridade dos atacantes estea por riba tanto da excelencia humana como da que hai nos poucos, se hai que salvarse e non sufrir mal nin aldraxe, haberá que crer que a máis segura fortificación das murallas é **1331a** unha moi boa medida de guerra, sobre todo agora cos inventos na precisión das armas arboladizas e máquinas prós asedios. Crer que non hai que arrodear as cidades con murallas é como procurar que o territorio sexa de acceso fácil e suprimir os lugares montañosos, e como non cerrar con muros as casas particulares porque entón os que viven nelas van ser uns covardes. Desde logo, cómpre non esquecermos alomenos tampouco esto: que os que teñen as cidades cinguidas por unha muralla poden utilizalas de ambas maneiras, como se non tiveran murallas e como que si as teñen,

²⁰⁷ Ven sendo o que en español chaman *tresbolillo*.

²⁰⁸ É o tópico de que os peitos dos homes valentes son a mellor muralla: Esquilo, Platón, Xenofonte, Plutarco ... e políticos e estratergos que estes autores nos presentan.

pero eso non é posible coas cidades non amuralladas. Se son así as cousas, cómpre non soamente facer un cinto de murallas, senón tamén ter coidado de que estean a conveniencia da cidade, tanto pra ornato como prás necesidades bélicas, entre outras as de recente invención. Porque, o mesmo que os atacantes se preocupan de qué modo van ter vantaxe, así tamén os defensores, ademais dos xa inventados, teñen que buscar e discorrer outros medios, pois, por principio, contra os ben preparados nin sequera se intenta o ataque.

XII

Como a masa de cidadáns ten que estar repartida en mesas comúns e as murallas deben ter a intervalos postos de garda e torres nos lugares oportunos, é evidente que esto invita a dispor algunhas das mesas comúns neses postos de garda.

E a organización podería ser deste modo: ós edificios consagrados ós deuses e ás mesas comúns máis importantes dos maxistrados venlles ben ter un lugar axeitado e fixo, agás os templos ós que a lei ou algún oráculo pítico asigna un lugar á parte. E o tal lugar axeitado podería ser o que faga ver ben a excelencia do asento e sexa máis forte que as partes da cidade veciñas²⁰⁹.

Convén que ó pé dese lugar se dispoña unha praza (*agorá*) coma a que en Tesalia chaman libre: esta é a que debe estar limpa de todo tipo de mercancías e sen acceso nin pra traballador manual, nin pra agricultor, nin pra ningún home polo estilo, se non é citado polos maxistrados. O lugar tería o seu encanto, se nel tamén estivesen situados os ximnasiaos dos adultos –pois é bo que tamén esa institución estea dividida por idades e que unha parte dos maxistrados conviva coa xente nova, pero os adultos cos outros maxistrados. A presenza visible dos maxis-

²⁰⁹ Pra entender cabalmente o deste *lugar axeitado* o mellor é ver unha postal de Atenas e a súa Acrópolis co Partenón, etc.

trados é a que mellor produce o verdadeiro respecto e o temor **1331b** dos homes libres—.

A praza do mercado debe ser distinta da anterior e afastada dela, nun lugar no que sexa doado reunir tódolos productos que se fan vir pola mar e mailos do país.

Dado que a clase dirixente da cidade divídese en sacerdotes e maxistrados, é bo tamén que as comidas en común dos sacerdotes teñan o seu lugar perto dos edificios sagrados. As maxistraturas con competencia nos contratos, denuncias, citacións e demais administración do mesmo xénero, e ademais na disciplina de mercado e na chamada policía urbana, deben estar establecidas a carón da ágora ou algún lugar público de reunión, pero esa ágora é a das necesidades básicas, pois a darriba poñémola pró vagar, mentres esta outra é prá actividades necesarias.

A organización exposta ten que imitarse na do territorio, pois tamén nel é necesario que dispoñan de postos de garda e de mesas comúns pra vixilancia os maxistrados que uns chaman gardas forestais, e outros, inspectores rurais; ademais ten que haber templos repartidos polo territorio, uns dos deuses, outros dos heroes.

Pero é ocioso andármonos a derramar tempo agora con precisións e exposicións nestes temas, pois o difícil non é discorrer neles, senón máis ben poñelos en práctica, porque o falar é labor do desexo, pero o resultado é da fortuna. Por eso nestes temas non insistimos polo de agora.

XIII

Haberá que falar da constitución mesma, por qué elementos e de qué clase ten que estar integrada a cidade que ten propósito de ser feliz e de se gobernar ben. Son dúas as condicións das que depende o ben pra todos: unha, que estean ben postos o obxectivo e o fin das accións; outra, atapar as accións que le-

van ó fin –pois é posible que estas condicións discorden ou concorden entre elas, xa que ás veces o obxectivo está ben fixado, pero se erra na acción pra acadalo, e ás veces acértase en todo o que mira ó fin, pero é ruín o fin que propuxeran, e ás veces érrase en ambas condicións, por exemplo, na medicina, que algunhas veces non xulgan ben cómo ten que ser o corpo que ten saúde, nin acertan nos medios pró fin que se lles propón. Nas artes e nas ciencias cómpre dominar ambas condicións, o fin e as accións conducentes a el.

Pois ben, que todos aspiran a vivir ben e á felicidade é cousa manifesta, pero uns teñen posibilidade de acadar eses fins e outros non, por un azar ou por natureza –pois pra vivir ben necesítase duns certos medios, menores prós que están en mellor disposición, maiores prós de peor–, e hainos que, aínda que contenoa posibilidade, desde o primeiro momento non buscan correctamente a felicidade. Pero como o plan proposto é ver a mellor forma de goberno, e tal é a que podería procurar a unha cidade o goberno máis excelente, e o goberno máis excelente é o que posibilita no grado máis alto posible que unha cidade sexa feliz, resulta evidente que non debemos esquecer qué é a felicidade.

Dicimos –e deixamos definido nas *Éticas*²¹⁰, se algo hai de proveito naquelas obras– que a felicidade é actividade e uso perfecto de excelencia, e non de xeito condicional, senón absolutamente; por condicionalmente entendo as condicións necesarias, e por absolutamente o que é bo; por exemplo, entre as accións xustas, os castigos e vinganzas xustos son de excelencia, pero necesarios, e teñen a nota de bondade pola de necesidade –pois sería preferible que nin o individuo nin a cidade necesitasen de nada tal–, mentres que as accións que buscan as honras e boas reputacións²¹¹ son as máis fermosas en termos absolutos: as pri-

²¹⁰ *Éticas a Nicómaco e a Eudemo*, en varios pasaxes.

²¹¹ No texto temos *euporia*, 'riqueza', pero é máis coherente co contexto a corrección *eudoxia*, 'boa reputación'.

meiras accións son rexeitamento dun mal, pero estas últimas son o contrario, xa que son preparacións e nacementos de bens.

O varón superior podería facer un uso bo da probeza, da enfermidade e dos outros infortunios, pero a beatitude está nos contrarios; en efecto, vai definido de acordo coas *Éticas*²¹² que o home superior é tal que pola súa excelencia os bens sonlle bens en termos absolutos, e é evidente que necesariamente tamén serán superiores e bos en termos absolutos os usos que el faga deles; por eso pensan os homes que os bens exteriores son causas da felicidade, coma se do brillante e bo tanxer do citarista se responsabilizase máis á lira que ó arte deste.

Do dito resulta necesario, por tanto, contar xa con certos bens e que outros os dispoña o lexislador. Velaí por qué desexamos que a integración da cidade dispoña do que a fortuna é dona –pois témola por tal–, pero o de que a cidade sexa excelente xa non é obra de fortuna, senón de ciencia e elección. Certamente, unha cidade é excelente porque son excelentes os cidadáns que participan na gobernación, e pra nós tódolos cidadáns participan da gobernación. Haberá que examinar, entón, cómo se fai excelente ou superior un home, porque, aínda que é posible que sexan excelentes en conxunto, pero non cada un dos cidadáns, é preferible esta excelencia de cada un, pois á excelencia de cada un séguelle tamén a do conxunto.

Desde logo, os homes fanse bos e excelentes por tres vías, que son natureza, hábito, razón. En efecto, cómpre en primeiro lugar nacer home, non calquera dos outros seres vivos, e polo tanto cunha certa cualidade de corpo e de alma; algunhas cualidades non serve de nada **1332b** telas innatas porque os hábitos fan que cambien; hai algunhas ambivalentes pola natureza e polos hábitos van a peor ou a mellor. O caso é que os demais seres vivos viven sobre todo pola súa natureza, algúns en

²¹² *Ética a Nicómaco* 1113a e 1170a; *Ética a Eudemo* 1248b.

pequena medida tamén polos hábitos, o ser humano tamén coa razón, pois soamente el ten razón; en consecuencia cómpre que esas tres cousas estean concordes entre si, porque moitas veces os homes obran contra os hábitos e a natureza, pola razón, se están convencidos de que é mellor actuar doutro modo.

Definimos anteriormente qué natureza deben ter os que van ser fáciles de manexar pró lexislador. O labor restante é xa de educación, pois apréndense unhas cousas polo hábito, outras escoitándoas.

XIV

Dado que toda comunidade política está integrada por gobernantes e gobernados, haberá que examinar se os gobernantes e os gobernados han de ser distintos ou os mesmos de por vida, pois evidentemente tamén a educación terá que corresponder a esa división. Desde logo que, se uns homes diferisen dos outros tanto como cremos que os deuses e os heroes difiren dos homes —a primeira vista por ter unha grande superioridade física, logo tamén espiritual— de tal xeito que sería indiscutible e manifesta a preeminencia dos gobernantes sobre os gobernados, evidentemente sería mellor que sempre e dunha vez por todas gobernasen os mesmos e fosen gobernados os mesmos²¹³.

Pero como tal cousa non é doado admitila nin é o caso da India, onde segundo Escílax²¹⁴ os reis teñen esa grande superioridade sobre os gobernados, é manifesto que por moitos motivos é obrigado que todos por igual participen en quenda de gobernar e ser gobernados, pois a igualdade é o mesmo trato prós semellantes, e o réxime integrado contra xustiza dificilmente se mantén, porque cos gobernados están tódolos que no país que-

²¹³ Vólcase a 1254b.

²¹⁴ Cf. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* 709 F5.

ren o cambio político, e no capítulo dos imposibles está que os que teñen o poder sexan tantos en número como pra se impor a todos aqueles.

Pero alomenos que cómpre que os gobernantes sexan diferentes dos gobernados é cousa que se non discute. Cómo vai ser eso e cómo vai ser a participación no goberno é cousa que ten que examinar o lexislador. Pero xa se falou neso anteriormente, pois a natureza deu a distinción ó facer dentro do mesmo xénero o novo e o adulto, e ós do primeiro grupo convenlles ser gobernados e ós do segundo gobernar, e ninguén se alporiza por ser gobernado de acordo coa súa idade, nin se ten por superior ós gobernantes, sobre todo porque tamén vai ter parte nese xantar a escote cando chegue á idade requirida.

Compre, entón, dicir que gobernan e son gobernados os mesmos, pero coma se fosen distintos. Polo tanto **1333a**, a educación ten que ser a mesma, pero tamén distinta: din que o que vai gobernar ben primeiro ten que ser gobernado –O goberno, como fica dito nas primeiras exposicións, é en interese do gobernante ou en interese do gobernado: no primeiro caso dicimos que é goberno de amo, no segundo é de homes libres. Algunhas das ordes que se dan difiren non polo contido, senón polo seu fin; por eso moitos dos traballos que parecen ser servís, atendelos é bo mesmo pra xente nova e libre, porque, no que portén a bondade ou non bondade, as accións non difiren tanto por si mesmas como polo seu fin e pola súa causa–. E xa que dicimos que a excelencia do gobernante e do home mellor son a mesma, e que o mesmo individuo ten que ser ó primeiro gobernado e despois gobernante, o lexislador terá que se ocupar de cómo e con qué prácticas os homes cheguen a ser bos, e cál é o fin da vida mellor.

Está a alma dividida en dúas partes, unha ten razón por si mesma, a outra non a ten por si mesma, pero é quen de obedecer á razón. Delas son, dicimos, as excelencias polas que se di home bo ¿En cál delas está o fin?: prós que dividen como nós dicimos é evidente qué resposta cómpre dar, xa que sempre o

peor está en función do mellor, e tal cousa é manifesta por igual no que é de artifício e no que é de natureza, e mellor é o que ten razón, que está dividida en dúas, segundo o modo con que adoitamos dividir: unha é a razón práctica, a outra é a especulativa; por tanto é evidente que tamén esa parte mellor da alma teña que estar dividida do mesmo modo. E diremos que tamén as actividades teñen unha división análoga e que as da parte naturalmente mellor teñen que ser preferidas polos que teñen capacidade pra tódalas actividades <ou prás dúas>²¹⁵, xa que pra cada un o máis preferible é o máis alto que pode acadar.

Tamén a vida enteira divídese en ocupación e vagar, guerra e paz, e das accións, unhas son pró necesario e útil, outras pró ben. Verbo delas é obrigada a mesma elección que nas partes da alma e nas súas actividades: guerra en función da paz, ocupación en función do vagar, o necesario e útil en función do ben. Polo tanto, o político debe legislar coa mirada posta en todo eso, tanto segundo as partes da alma como segundo as actividades de estas, e sobre todo atendendo ás que son mellores e son fines. E do mesmo modo tamén nos tipos de vida e nas eleccións das actividades, pois cómpre que se poida ter ocupación e **1333b** facer a guerra, pero mellor vivir en paz e ter vagar, e cómpre ocuparse nas cousas útiles, pero mellor nas boas. Polo tanto, con vistas a eses obxectivos haberá que educar ós que aínda son rapaces e ós de cantas outras idades necesitan de educación.

Aqueles dos helenos que teñen fama de se gobernar mellor actualmente e os legisladores que estableceron eses réximes, parece que non organizaron o relativo ó réxime pró fin mellor, nin as leis e a educación pra tódalas formas de excelencia, senón que dun xeito vulgar deitáronse prás que parecen ser útiles e máis proveitosas. Máis ou menos coma eles, tamén algúns es-

²¹⁵ Vai entre < > o que algúns entendidos teñen como espurio no texto. A mellor elección é a das actividades da alma racional especulativa; a elección xa non mellor é entre as dúas actividades da alma irracional e da racional práctica; as de esta última serán as preferibles.

critores posteriores expresaron a mesma opinión, pois na gabanza da constitución dos lacedemonios²¹⁶ admiran o obxectivo do lexislador porque lexislou todo con vistas á dominación e máis á guerra. Cousas que son de fácil refutación pola razón e que agora ficaron refutadas polo feitos. En efecto, o mesmo que a grande maioría dos homes cobizan ser amos de moitos porque de aí ven unha grande abundancia de bens de fortuna, así tamén resulta que Tibrón admira ó lexislador dos laconios, e outro tanto fai cada un dos demais que escribiron da constitución deles, porque por estar exercitados nos perigos tiñan imperio sobre moitos. Nembargante é evidente que, como agora xa non lles queda o imperio ós laconios, non son felices nin bo o lexislador. Ademais é ridículo que, mesmo manténdose nas leis deste e sen que ninguén lles impedise servirse delas, teñan malbaratado o vivir no ben.

Tampouco non están no correcto verbo de qué exercicio do poder debe estimar manifestamente o lexislador, porque o mandar sobre homes libres é mellor e máis conforme coa excelencia que o mandar de xeito despótico. Ademais non se debe considerar feliz unha cidade, nin gabar ó lexislador, porque a adestrou na dominación pra mandar nos veciños, xa que tal cousa é moi danosa porque, evidentemente, tamén o cidadán que estea en condicións intentará perseguir o poder pra poder mandar na súa propia cidade: é o que censuran os laconios ó rei Pausanias, aínda que ten unha estimación tan grande. Ningunha das exposicións e leis dese tipo e propia dunha cidade, nin proveitosa nin verdadeira. O mellor é o mesmo pró individuo e prá comunidade, e esto ten que enxertalo o lexislador nas almas dos homes.

O adestramento nas cousas da guerra non se debe facer co obxectivo de se procurar escravos entre xentes que non merecen tal

²¹⁶ Ademais da referencia a Platón, *Leis e República*, recórdese que *A Constitución dos Lacedemonios* é obra de Xenofonte. Do Tibrón citado máis abaixo sabemos que foi xeneral con éxitos e fracasos ó fronte dos lacedemonios contra os persas, etc.

estado, senón pra, en primeiro lugar, non ser un o escravo dos outros; ademais, pra buscar a hexemonía por razón de **1334a** utilidade prós gobernados, pero non de ser amo de todos; en terceiro lugar, pra ser amo dos que si merecen ser escravos.

Que unha prioridade do lexislador é ocuparse de cómo arranxar as leis relativas á guerra e demais cuestións en función do lecer e da paz, é afirmación da que son testemuña os feitos, porque a grande maioría das cidades ocupadas na guerra mantéñense mentres loitan, pero perecen en canto se gañaron o imperio: perden o tempero, coma o ferro, cando viven en paz. Responsable é o lexislador por non as educar pra seren capaces de vivir en lecer.

XV

Dado que é manifesto que os homes, colectiva e individualmente, teñen o mesmo fin, e que o home máis excelente e a forma de goberno máis excelente por forza teñen o mesmo marco, é claro que deben ter as excelencias orientadas ó lecer, pois, como se ten dito moitas veces, a paz é fin da guerra, e o lecer é fin da ocupación. Entre as excelencias útiles pró lecer e pra vivilo, unhas exercítanse no lecer e outras na ocupación, pois cómpre ter ben cubertas as necesidades pra poder vivir no lecer. Por eso convén que a cidade sexa temperada, valorosa e esforzada, pois, segundo o dito, “non hai vagar pra escravos” e os non capaces de afrontar valorosamente o perigo son escravos dos seus atacantes.

Polo tanto, compren valor e esforzo prá ocupación, amor á sabedoría (*philosophía*) pró lecer, temperanza e xustiza en ambos momentos, e sobre todo prós que viven en paz e teñen lecer. A guerra obriga a ser xustos e ter temperanza, o desfrute da boa fortuna e o vivir en lecer con paz máis ben fai desmesurados. Necesitan, pois, de moita xustiza e de moita temperanza os que parecen ter a maior prosperidade e desfrutan de toda boaventu-

ra –como os que, se existen, segundo din os poetas, viven nas Illas dos Benaventurados²¹⁷– porque eses van necesitar de tanto máis amor á sabedoría, temperanza e xustiza, canto máis lecer teñen na abundancia de tales bens. É manifesto, pois, por qué a cidade que se propón ser feliz e superior debe participar nesas excelencias, porque, se é vergoña non poder facer uso dos bens, aínda é máis vergoñoso non poder facer uso cando se ten lecer, senón mostrarse como homes de calidade na ocupación e na guerra, pero de condición servil na paz e no lecer.

Por eso non se debe exercitar a excelencia ó xeito da cidade dos lacedemonios, porque estes non difiren **1334b** dos demais por non crer que pra eles os bens máis grandes sexan os mesmos que prós demais, senón por crer que eses bens nacen en maior medida do exercicio dunha certa excelencia. Pero, como consideran eses bens e o seu desfrute maiores que o exercicio das excelencias *<en conxunto, atenden soamente á excelencia útil pra acadar eses bens; pero que cómpre exercitar a excelencia en conxunto e>*²¹⁸ por si mesma, é claro por esto. Haberá que considerar cómo e por qué medios.

O caso é que anteriormente²¹⁹ deixamos precisado que son necesarios natureza, hábito e razón. Antes fíxose definición de cómo deben ser os homes pola súa natureza, e fica considerarmos se hai que os educar pola razón antes que polos hábitos, porque estes factores cómpre que teñan entre si a mellor das concordancias, pois é posible que non só a razón estea errada verbo do fin máis excelente, senón tamén sexa levada a error polos hábitos de modo semellante.

²¹⁷ Hesíodo, *Traballos e Días* 168 e ss., Píndaro, *Olimpicas* II, 70; hai moitos ecos en outros escritores, incluídos os latinos.

²¹⁸ O texto ten unha lagoa * < > * que enchemos coa conxectura de Newmann, un dos mellores expertos nesta obra.

²¹⁹ Cf. VII, xiii, 1332a.

É claro ó primeiro alomenos que, tal coma noutros casos, a xeración é a partir dun principio, que o fin a partir dun certo principio está en función doutro fin, e que pra nós a razón e o intelecto son fin da nosa natureza, de tal modo que de acordo con eles hai que dispor a xeración e a formación dos hábitos. En segundo lugar, tal como alma e corpo son dúas realidades, así tamén na alma vemos dúas partes, a irracional e a racional, e dúas as súas disposicións, apetito unha e intelecto outra, e tal como o corpo na súa xeración é anterior á alma, así tamén a parte irracional é anterior á racional. Tamén esto está claro, pois ánimo e vontade, e tamén desexo, están nos nenos xa desde o momento mesmo en que nacen, pero o raciocinio e o intelecto maniféstanse naturalmente neles cando teñen máis idade. Por eso en primeiro lugar a atención ó corpo ten que ser anterior á da alma, logo a atención ó apetito, pero esta ten que estar en función do intelecto, e a do corpo en función da alma.

XVI

Se o lexislador ten que atender desde o principio a cómo os corpos dos educandos estean no mellor estado, en primeiro lugar haberá que atender ós matrimonios, qué idade e qué condicións se precisan prás relacións conxugais. Hai que legislar desta unión considerando as persoas e en qué etapa da vida están, pra que polas súas idades sexan concordantes no mesmo tempo oportuno e non discorden as capacidades do home que aínda pode enxendrar e da que xa non pode concibir, ou da muller que si pode, pero o home non –porque esto é causa de rifas e diferencias entre eles–. Ademais, considerando tamén a continuación nos fillos, porque nin debe haber diferencias excesivas de idade entre fillos e pais –pois prós pais vellos non é de proveito a gratitude dos fillos, nin prós fillos a axuda dos pais–, nin deben ser idades moi próximas –cousa que ten

un grande inconveniente, pois é menor o respecto ós que son como camaradas, e a pouca diferenxia de idade é causa de rifas na vida familiar—. E ademais, pra volver ó punto de partida²²⁰, hai que atender a cómo os corpos dos procreados sexan segundo a vontade do lexislador.

Case todo o anterior depende da atención a unha soa cousa: dado que na xeneralidade dos casos como límite da xeración están fixados prós varóns os setenta anos como idade máxima, e os cincuenta prás mulleres, cómpre que o principio da unión matrimonial sexa en idades tales que veñan coincidir con esa diferenxia de anos. A unión da xente nova é mala cousa prá procreación, pois en tódolos seres vivos as crías de pais novos son imperfectas, con predominio das femias, e cativas, polo que é obrigado que outro tanto ocorra tamén cos seres humanos. Unha proba: nas cidade nas que é tradición que se unan rapaces e rapazas, son imperfectos e curtos de talla. Ademais nos partos as rapazas sofren máis e morren en maior número; por eso din algúns que a tal causa se debe o oráculo ós trocenios: que morreran moitos polos matrimonios das rapazas noviñas, non pola colleita dos frutos²²¹. Ademais, por razón de temperanza convén dar as fillas en matrimonio xa con máis anos, porque se aínda novas teñen relacións sexuais parecen ser máis saídas. E parece que os corpos dos varóns prexudícanse no seu crecemento, se teñen relacións sexuais cando o seme aínda está a formarse, pois tamén pró seme está fixado un tempo e fóra del non é aínda abundante. Por eso é adecuado que elas casen ós deza-oito anos, eles ós trinta e sete ou pouco mais, pois nesas idades a unión será de corpos que están no seu mellor momento, e pró final da capacidade de procreación haberá moi oportunamente coincidencia nos tempos respectivos. E ademais, se o nacemento dos fillos é inmediato, como é de razón, a sucesión dos pais

²²⁰ Cf. VII, xvi, 1334b.

²²¹ O tal oráculo era, coma moitos outros, ambiguo: *non abras un suco novo* resultou non referirse a terras, senón a que fosen nais as rapazas noviñas.

polos fillos serán cando estes inician os seus mellores anos e cando aqueles xa están no devalo, arredor dos setenta anos²²².

Fica tratado, pois, o de cándoo se debe facer a unión matrimonial; verbo da estación do ano, cómpre seguir o costume da maioría, que asiadamente tamén agora fixa que esa cohabitación debe facerse en inverno. E eles mesmos prá procreación teñen que atender ós que din os médicos e os coñecedores da Natureza (*physikós*), porque os médicos indican axeitadamente os momentos oportunos prós corpos **1335b**, e os coñecedores da Natureza no capítulo dos ventos gaban máis os do Norte que os do Sur.

De qué condicións corporais preexistentes habería o maior proveito posible prós enxendrados é cuestión da que haberá que falar máis demoradamente cando tratemos do coidado dos nenos, pero agora abondará con facer un apuntamento. Non é útil a constitución atlética pra unha boa disposición corporal do cidadán, nin pra saúde nin pra procreación, e tampouco non o é unha constitución enfermiza ou débil de máis pró esforzo, pero si unha intermedia entre esas. Por conseguinte, debe ter unha constitución afeita ós esforzos, pero non afeita ós esforzos violentos, nin pra un só fin, como é a constitución dos atletas, senón prás actividades propias dos homes libres; e esto ten que habelo por igual en varóns e en mulleres.

As embarazadas terán que coidar os seus corpos, sen andar ociosas nin ter unha alimentación escasa. Pró lexislador é doado conseguir eso con deixar prescrito que diariamente fagan un paseo ata os templos nos que se venera ós deuses que presiden o parto. Nembargante, ó contrario que cos corpos, é conveniente que o seu espírito estea máis descansado, pois é manifesto que os fetos benefíciense da nai coma da terra as plantas.

Verbo da exposición ou da crianza dos nacidos ten que ser lei non criar a ningún eivado, pero que ningún nacido sexa expósi-

²²² Nótese que no texto soamente se ten en conta o pai, *varón*, cando se fala de sucesión.

to a causa do número excesivo de fillos, no caso de que tal acción estea prohibida pola norma consuetudinaria. Cómpre que estea limitado o número de fillos a enxendrar, e no caso de que a algúns lles nazan fillos por ter relacións máis alá dese límite, haberá que practicar o aborto antes de que haxa sensibilidade e vida, pois o lícito ou non lícito estará definido pola sensibilidade e pola vida.

Xa que ficou definido a partir de qué idade tanto varón como muller deben iniciar as relacións conxugais, tamén hai que definir durante canto tempo é conveniente cumprir co deber público da procreación. Os fillos dos pais vellos de máis, o mesmo que os da xente moi nova, nacen imperfectos tanto nos corpos coma nos intelectos, e os de pais decrépitos nacen débiles. Velaí por qué o tempo de procrear é o da plenitude intelectual, que na grande maioría está arredor dos cincuenta anos, tal como teñen dito algúns poetas²²³ que miden a idade por conxuntos de sete. Polo tanto, quen sobrepasa en catro ou cinco anos esa idade debe estar liberado de traer xente ó mundo; debe deixarse claro que en adiante as relacións sexuais téñense por razón de saúde ou algunha outra similar. Verbo das relacións con outra ou con outro, sexa non bo en termos absolutos o deixar ver que se teñen en calquera circunstancia e forma, se un é e faise chamar marido²²⁴; e o que **1336a** se deixe ver facendo algo deso no período de procreación, sexa castigado cunha perda de dereitos adecuada á falta.

XVII

Despois de nacidos os fillos, cómpre entender que segundo sexa a alimentación hai unha grande diferenza no vigor físico.

²²³ Solón, fragmento 19 en Adrados, *Líricos Griegos I*, Barcelona 1956.

²²⁴ Unha vez máis o texto é claro en non atender máis que o caso do varón.

Polo exame dos outros seres vivos e máis das xentes que se coídan de ter vigor guerreiro, a alimentación rica en leite resulta a máis apropiada, e sen viño a causa das enfermidades. Ademais convén que os nenos fagan cantos movementos son posibles nesta idade. Pra que se lles non deformen os membros pola brandura, tamén agora algúns pobos usan aparellos mecánicos que endereitan o corpo dos rapaces.

Convén xa desde pequeniños habitualos ó frío, pois é cousa moi proveitosa tanto prá saúde como prá actividades bélicas. Por eso entre moitos dos bárbaros é costume dalgúns mergullar nun río xélido os acabados de nacer, e doutros, por exemplo, celtas, envolvelos cun cobertor pequeno. En todo canto é posible o hábito, é mellor habitualos desde o primeiro momento, pero habitualos progresivamente. A disposición natural dos nenos é boa polo seu calor pró exercicio no frío.

Na primeira idade convén, pois, ter estes cuidados e outros similares. Na idade seguinte, ata os cinco anos —na que non é axeitado nin introducilos en ningún estudo nin en esforzos obrigados, pra non pór atrancos ó seu crecemento—, hai que ter exercicio abondo pra fuxir da preguiza corporal, e tal exercicio hai que o dispor por medio de, entre outras actividades, a do xogo. Cómpre tamén que os xogos sexan nin impropios de homes libres, nin fatigosos, nin brandos de máis. De qué clase de relatos e mitos deben escoitar os rapaces desta idade teñen que se ocupar os maxistrados chamados comisarios de menores. Todo eso ten que preparar o camiño prá ocupacións de máis adiante e por eso os máis dos xogos deben ser imitacións das futuras actividades serias. Non fan ben en prohibir as perrenchas e as choradas dos rapaces os que as impiden en *As Leis*²²⁵, pois son útiles pra medrar, xa que en certo modo son unha ximnasia prós corpos porque a retención da respiración dá forza ós que fan traballos fatigosos, que é o caso tamén dos rapaces enrabechados.

²²⁵ Platón, *Leis* 792a-b

Os comisarios de menores terán que atender a en qué pasan o tempo (*diagogé*)²²⁶ os rapaces, e sobre todo a que estean o menor tempo posible con escravos. Pois nesa idade **1336b**, e ata os sete anos, é obrigado crialos na casa e, polo tanto, é verosímil que, polos poucos anos que teñen, do que escoitan e do que ven aprendan unha conducta impropia de homes libres.

O lexislador, xa que logo, ante todo ten que botar fóra da cidade totalmente o falar porco –porque do descaro en falar de calquera indecencia está moi preto o facela tamén–, e sobre todo fóra do ámbito da xente nova, pra que nin digan nin escoiten nada semellante. E no caso de que algún diga ou faga manifestamente algunha das cousas prohibidas, se é home libre, pero aínda sen dereito a asento nas comidas en común, hai que o castigar con deshonoras e azoutas, pero, se é de máis idade, con deshonoras impropias de home libre, pola súa actitude servil.

Xa que desbotamos o falar neses asuntos, é claro que tamén a contemplación de pinturas ou representacións indecentes. Teñan coidado os maxistrados de que nin escultura nin pintura sexa imitación de tales accións, se non é nos templos dalgúns deuses desa caste, prós que a lei admite mesmo as chocalladas procaces: ademais ós que xa teñen a idade requirida a lei dálles licencia pra que honren ós deuses tanto por si mesmos como polos fillos e mulleres.

Compre lexislar que a xente nova non sexa espectadora nin de iambos nin de comedia²²⁷, antes de que chegue a idade na que xa poderán participar nas comidas en común e máis de beber, e a educación fará a todos insensibles ante o dano que de tales espectáculos se orixina.

²²⁶ Este *pasar o tempo* é significado con *diagogé*, que nas páxinas seguintes vai significar o *entretemento*, a *ocupación* ou a *forma de vida* mellores do cidadán libre e con lecer nas excelencias e accións que lle dan a *felicidade*. O contexto no que andemos escollerá unha desas alternativas na tradución.

²²⁷ Nesta cuestión vai Aristóteles de acordo co seu mestre Platón, que nas *Leis* fai crítica repetida dos espectáculos dramáticos. Os iambos eran do culto de Dioniso e máis doutras festas nas que a licencia e a chocallada eran totais.

Agora fixemos esta exposición á carreira, e máis adiante cómpre demorármonos en precisar máis, na dúbida de se son medidas necesarias ou non, e cómo; pero na ocasión presente fixemos a mención que era obrigada. Pois quizais o actor trágico Teodoro non dicía mal naquelo de que nunca permitira a ningún saír a escena por diante del, nin sequera actores mediocres, porque os espectadores facíanse amigos do primeiro que escoitaban; esto mesmo ocorre tamén nas relacións entre os homes e coas cousas, pois temos maior afecto a todo o primeiro. Por eso cómpre facerlles estrañas ós mozos tódalas cousas ruíns, e sobre todo cantas supoñen maldade ou mala vontade.

Cumpridos cinco anos, nos dous que restan ata os sete os rapaces teñen que ser xa espectadores das ensinanzas que eles mesmos deberán aprender. Son dúas as idades nas que ten que estar dividida a educación, desde os sete anos ata a pubertade, e logo da pubertade ata os vinteún anos. Pois os que dividen as idades en conxuntos de sete anos²²⁸ **1337a** non erran en termos xerais, pero hai que seguir a división da natureza, pois toda arte e educación pretende completar o que falta na natureza.

Polo tanto, haberá que examinar ó primeiro se hai que facer algunha ordenación verbo dos rapaces; logo, se convén que a súa educación sexa pública ou de forma privada –que é o que agora sucede na grande maioría das cidades–; en terceiro lugar, de qué clase debe ser.

²²⁸ Cf. VII, xvi, 1335b.

LIBRO VIII

I

1337a11 Ninguén podería discutir que a preocupación principal do lexislador é a educación da xente nova. En efecto, nas cidades a falta desa preocupación dana os seus réximes, pois a educación debe estar en función de cada un deles, xa que o carácter propio de cada réxime é o que o mantén e asenta desde a orixe, por exemplo, o democrático a democracia, o oligárquico a oligarquía, e sempre o carácter mellor é causante de mellor réxime. Ademais, pra tódalas facultades e artes hai certas cousas nas que previamente cómpre educarse e habituarse pró exercicio de cada unha delas, e polo tanto esto é evidente tamén práns actividades propias da excelencia.

Dado que hai un único fin prá cidade enteira, é manifesto que necesariamente a educación é unha e a mesma pra todos, e máis que a súa atención é pública e non pola vía privada, tal coma agora cada un se ocupa dos seus fillos non só en privado, senón tamén dándolles a ensinanza particular que mellor lle pareza. Pero do que é público ten que ser público tamén o adestramento. Engádese que tampouco non se debe crer que cada un dos cidadáns é dono de si mesmo, senón que todos son da cidade, pois cada un é parte da cidade, e por natureza o coidado da cada parte mira ó coidado do todo. Nesto poderíamos facer gabanza dos lacedemonios, porque poñen o máis grande empeño nos nenos e como labor público.

II

Está claro, pois, que cómpre lexislar en educación e que esta hai que a facer pública, pero non hai que esquecer qué é a educación e cómo hai que educar. Pois agora hai discusión ver-

bo dos contidos, xa que non todos supoñen que os xoves teñen que aprender as mesmas cousas nin prá excelencia nin prá vida máis excelente, e tampouco non está claro se convén máis atender ó intelecto mellor que ó carácter da alma. Con pe na educación que temos diante, o exame é confuso e non está nada claro se hai que exercitar as cousas útiles prá vida, ou as que tenden a excelencia, ou as superfluas –xa que todas elas tiveron **1337b** algúns partidarios–. E verbo das que miran á excelencia non hai nada acordado: en efecto, de entrada non é a mesma a excelencia que todos estiman e, polo tanto, loxicamente difiren tamén no adestramento nela.

A necesidade, pois, de aprender as cousas necesarias de entre as útiles está clara, pero non todas. Divididos os traballos entre propios e impropios de homes libres, é manifesto que hai que participar en cantos dos útiles non farán do participante un traballador servil. Hai que ter por servil aquel traballo, aquela arte e aprendizaxe que fan inútil o corpo, ou a alma, ou o intelecto dos libres prá prácticas e as accións propias da excelencia. Por tal razón artes tales que degradan o corpo chamámolas servís, e tamén os traballos asalariados, pois fan que o intelecto non teña vagar e se abaixe. E nas ciencias liberais é propio dun home non inmerecente da condición de libre que participe delas ata un certo punto, pero unha dedicación excesiva buscando a perfección está suxeita ós danos antes ditos.

Hai moita diferenza tamén no que portén ó fin polo que alguén actúa ou aprende: aprender pra un mesmo, ou prós amigos, ou por excelencia non é impropio de home libre, pero quen fai eso mesmo pra outros moitas veces parecería actuar coma xornaleiro ou coma escravo. As disciplinas recibidas e agora en uso teñen, tal como antes se dixo, algo dunha e doutra vertente.

III

Son catro as disciplinas habituais na educación: lectura e escritura²²⁹, ximnasia, música, e algúns poñen o debuxo en cuarto lugar: lectura e escritura porque son necesarias e de ampla utilidade prá vida, a ximnasia porque contribúe á condición viril; da música xa se podería discutir o porqué, pois agora a grande maioría fai música por pracer, pero puxérona ó principio na educación porque a natureza mesma busca, como moitas veces se ten dito, non soamente poder estar ocupada rectamente, senón poder ter un vagar bo, pois ese é o principio de todo, por dilo unha vez máis²³⁰.

Se ambos –ocupación e vagar– son necesarios, pero o vagar e preferible á ocupación e fin dela, haberá que saber qué actividade cómpre que teñamos no tempo de vagar. Desde logo que non a de andarmos a xogar, pois entón o xogo tería que ser pra nós o fin da vida. Se tal cousa é imposible e máis ben hai que botar man dos xogos en medio das ocupacións –porque o que ten un traballo fatigoso necesita do descanso e o xogo é pró descanso, pero a ocupación acompáñase de fatiga e tensión–, por eso mesmo cómpre introducir xogos atendendo ó momento oportuno de practicalos, na idea de que os aplicamos coma se fosen unha medicina, pois con eles o movemento da alma é unha relaxación **1338a** e un descanso a través do pracer.

O vagar parece ter en si mesmo o pracer, e a felicidade e a vida benaventurada, que non son dos que teñen que traballar, senón dos que teñen vagar, pois o que anda ocupado é por algún fin que non ten acadado, pero a felicidade é fin que, en opinión de todos, non se acompaña de dor, senón de pracer.

Nembargante xa non teñen a mesma idea da felicidade, senón que cada un ten a propia e segundo as súas disposicións, e

²²⁹ Esta escritura, *grámmata*, abrangue tamén a aritmética básica.

²³⁰ Cf. VII, xv, 1334a.

o home máis excelente ten a felicidade máis excelente polas súas disposicións máis excelentes. En consecuencia é claro que pra unha vida de vagar entretido cómpre aprender certas cousas e ter unha educación, e que esa educación e esas ensinanzas sexan fin de si mesmas, pero as relativas á vida de traballo hai que as aprender como obrigadas e medios pra outras.

Por eso os antigos incluiron a música na educación non por ser necesaria –pois nada ten de tal–, nin por útil, como as letras prós negocios, prá administración familiar, pra adquirir coñecementos e pra moitas actividades cidadás –e parece tamén o debuxo ser útil pra vulgar mellor as obras dos artistas–, nin tampouco útil coma a ximnasia prá saúde e pró vigor físico –pois non vemos que ningunha de ambas cousas naza da música–. Queda, polo tanto, que é útil a música pra unha vida de vagar entretido, o fin preciso pró que é claro que a introduciron: vai incluída no que coidan que é forma de vida propio dos homes libres. Por eso cantou Homero²³¹ .

soamente a el hai que chamar ó banquete espléndido

e así presenta a outros dos que di

eles chamarán un aedo, que os deleite a todos

E noutros versos²³² di Ulises que o mellor entretemento é cando os homes estean a desfrutar e que

*banqueteando no pazo escoiten ó aedo
sentados en orde ...*

²³¹ Estes versos non están no texto homérico, pero pódense relacionar con *Odisea* XVIII 382 e ss., nos que se fala do aedo e do pracer do seu canto.

²³² *Odisea* IX 7.

Velaí, pois, que hai unha educación na que hai que educar os fillos non porque sexa útil ou necesaria, senón por propia de homes libres e fermosa. Se é unha soa ou varias, e, neste caso, cáles e cómo, son cousas das que haberá que falar máis adiante. Agora saíunos ó paso que tamén nos antigos temos unha testemuña das ensinanzas habituais, pois a música faino evidente; e ademais, que entre os coñecementos útiles cómpre aprenderlles ós rapaces algúns non pola utilidade, como é o caso da aprendizaxe das letras, senón tamén porque por medio deles é posible que se produzan moitas outras aprendizaxes. E outro tanto sucede ca educación no debuxo, non pra que non erren nas súas compras privadas e se non vexan enganados **1338b** na compra e na venda dos mobles²³³, senón porque dá capacidade pra contemplar a beleza dos corpos. O de buscar en todas partes a utilidade é totalmente impropio da xente magnánima e libre.

Xa que é manifesto que hai que educar cos hábitos antes que coa razón, e o corpo antes que o intelecto, de aí resulta evidente que temos que confiar os rapaces á ximnasia e ó adestramento, pois a primeira dálles a forma física axeitada e a segunda o exercitar esa forma.

IV

Agora, das cidades que parecen prestar maior atención ós nenos, unhas queren conseguir unha disposición atlética, pero danando as formas e mailo crecemento dos corpos, mentres que os laconios non cometeron ese erro, pero cos seus exercicios penosos producen brutos, na idea que tal cousa é a máis conveniente pró valor viril. Nembargante, tal como se ten dito moitas veces, hai que se ocupar dos nenos sen ter como obxectivo un-

²³³ Téñase en conta que o debuxo, *graphiké (tékhne)*, de que fala Platón ven sendo o noso *deseño*, moi relevante e práctico en todo canto é industria dos bens precisos na vida doméstica e diaria.

ha soa excelencia nin esa por riba das outras; e, aínda que a teñen como obxectivo, tampouco non o acadan. Pois nin entre os demais seres vivos nin entre os distintos pobos vemos que o valor acompañe ós máis salvaxes, senón máis ben ós máis mansos e con carácter semellante ó do león²³⁴. Hai moitos pobos con fácil predisposición a matar e á antropofaxia, por exemplo, nos da área do Ponto, os aqueos²³⁵, os heníocos e algúns outros dos do interior, uns na mesma medida que aqueles, outros en maior medida, e viven todos da pillaxe, pero non acadaron participación no valor.

Ademais, dos laconios mesmos sabemos que, mentres só eles practicaron asiduamente o esforzo físico, foron superiores ós demais, pero agora son inferiores tanto nas loitas ximnásticas como nas guerreiras, pois non eran diferentes polo feito de exercitar os mozos dese xeito, senón soamente por adestralos contra os que non os adestraban. En consecuencia, a beleza, e non a brutalidade, ten que ser protagonista, porque nin un lobo nin outro dos animais salvaxes afrontaría na loita ningún perigo fermoso, senón máis ben un home cabal. Os que deixan que os fillos se entreguen con exceso a tales exercicios e fan que fiquen ineducados no necesario, producen verdadeiramente homes servís ó facelos útiles pra soamente un labor na vida cidadá, e inferiores nese labor a outros, tal como di a exposición. Hai que xulgar ós laconios non polos feitos pasados, senón polos de agora, pois agora teñen competidores na educación, pero antes non os tiñan.

Hai acordo, polo tanto, en que é necesario practicar a ximnasia, e cómo hai que a practicar. Ata a puberdade serán preferibles exercicios lixeiros, con prohibición da alimentación forzada e dos esforzos obrigados, pra que non haxa atranco ó crecemen-

²³⁴ Hai variedade de opinións nos textos gregos e latinos, pero en xeral recoñécese que o león non apurado pola fame é animal nobre, mesmo manso e xeneroso.

²³⁵ Estes aqueos non son os mesmos aqueos, "gregos", que en Homero loitan contra Troia baixo o mando de Agamenón, pero é posible que os nomes destes e daqueles teñan a mesma raíz indoeuropea, pero pregoga.

to, pois proba **1339a** non pequena de que poden producir tal efecto é que entre os vencedores olímpicos non haberá máis dun par deles que venceran coma adultos e coma rapaces, porque o adestramento cando novos os deixa sen vigor por culpa dos exercicios ximnásticos obrigados. Pero, despois que estiveran tres anos a partir da pubertade nas outras aprendizaxes, entón é o momento adecuado pra ocuparen a idade seguinte nos exercicios fatigosos e no réxime de comidas obrigado, porque non se debe simultanear o esforzo intelectual e o físico, xa que cada un deles por natureza produce efectos contrarios: a fatiga corporal é atranco do intelecto, a fatiga deste é atranco pró corpo.

V

Verbo da música tivemos algunhas dúbidas xa antes na nosa exposición, e agora é bo retomalas e levalas adiante, pra que sexan coma un preludio ós argumentos que se poderían dar a propósito dela, xa que non é doado explicar en qué consiste a súa acción, nin por qué hai que participar nela: se por xogo e descanso, coma no caso do soño e da bebida –que en si mesmas non son accións elevadas, pero si pracenteiras, ó tempo que poñen fin ás coitas, como di Eurípides²³⁶; por eso poñen a música a carón delas e fan o mesmo uso de todas, soño, bebida e música, e tamén poñen entre elas a danza–, ou se máis ben hai que crer que a música tende dalgún xeito á excelencia, en canto –do mesmo xeito que a ximnasia procura unha certa forma física– é capaz tamén a música de crear un certo carácter porque habitúa a ter capacidade pra desfrutar rectamente; ou porque contribúe dalgún modo á forma mellor de vida e ó exercicio da intelixencia, pois esta e a terceira das razóns a dar.

²³⁶ *Bacantes* 378 e ss.: os coros dionisiacos, o viño e o soño liberan das coitas.

Que non se debe educar a xente nova por razón do xogo é cousa evidente, xa que non xogan aprendendo, pois a aprendizaxe é con dor²³⁷. Desde logo tampouco non é adecuado dar ós nenos e a tales idades unha ocupación intelectual, xa que un fin non convén a nada imperfecto. E quizais podería parecer que o estudo dos nenos é pra poderen ter entretemento cando sexan homes maduros.

Pero, se tal cousa é certa ¿por qué terían que aprender eles mesmos e non, coma no caso dos reis dos persas e dos medos, participar do pracer e da aprendizaxe a través doutros que fagan a música? Desde logo, os que fixeron da música o seu traballo e arte necesariamente fan unha execución mellor da que fan os que se ocuparon dela soamente o tempo que cumpría pra aprendela. E se resulta que os rapaces mesmos teñen que se esforzar en tales estudos, entón tamén sería necesario que eles mesmos se ocupasen da preparación dos seus alimentos, cousa que é absurda.

A mesma dificultade haina tamén, se a música pode mellorar os caracteres: ¿por qué teñen que aprendela, e non **1339b** gozala e ser quen de a xulgar rectamente escoitando a outros, como os laconios? Pois estes, segundo din, mesmo sen aprendizaxe poden xulgar rectamente as melodías boas e as que non o son. E o mesmo argumento tamén é válido, se hai que facer uso da música prá vida pracenteira e entretida do home libre: ¿por qué teñen que aprender eles mesmos, no canto de desfrutar do que outros fan? Hai que ter en conta a concepción que temos dos deuses, pois nos poetas non canta nin tanxe a cítola Zeus mesmo²³⁸, e ós tales chamámoslos traballadores servís e cremos

²³⁷ O *locus classicus* aquí é Esquilo, *Agamenón* 173 e ss. pró *aprender que é experiencia*. No que portén á vella idea de que *la letra con sangre entra* nos textos gregos hai opinións encontradas e Aristóteles contradíse porque na *Retórica* 1371a considera moi pracenteira a aprendizaxe.

²³⁸ Pero sí Apolo, e cunha chea de fermosos textos pra certificar a súa habelencia. O *aedo* e o *rapsodo* eran mesmo divinos, pero máis adiante tamén hai moitos textos pra ter por *vil*, *efeminado*, etc. ó que fai música.

que o facer música non é propio dun home, fóra de que estea bêbedo ou de troula.

Pero desas cuestións quizais haberá que facer exame máis adiante. A primeira investigación é se hai que incluír ou non a música na educación e qué función ten das tres que discutimos, se educación, ou xogo, ou parte da forma mellor de vida. Con razón colócase en todas elas e de todas resulta participar: o xogo é pra descanso e o descanso por forza ten que ser pracenteiro, xa que é unha cura da dor das fatigas; en opinión común, a forma mellor de vida debe ter non soamente a beleza, senón tamén o pracer, xa que o ser feliz componse de ambos. Todos dicimos que a música está entre as cousas máis doces, tanto soa coma acompañada de canto, pois di tamén Museo²³⁹ que

pra mortais é moi doce cantar

e precisamente por eso con razón nas xuntanzas e nos entretementos fan uso dela porque pode producir alegría. En consecuencia, a partir de aí poderíase entender que é necesario que os rapaces se eduquen nela, porque todo canto pracer non é danoso non soamente é adecuado pró fin, senón tamén pró descanso. E como ocorre que os homes poucas veces están no seu fin, pero moitas veces descansan e acoden ós xogos sen máis obxectivo que o pracer, pódelles ser útil ter descanso nos praceres que a música produce.

Pero sucede que os homes converten os xogos en fin; tamén o fin ten, desde logo, un certo pracer, pero non un pracer calquera; e cando procuran o pracer do fin, confúndeno co pracer do xogo, porque o pracer este ten algunha semellanza co fin das accións, xa que o fin non é desexable en razón de nada futuro e os praceres do xogo tampouco non están en función das cousas futuras, senón das pasadas, por exemplo, de fatigas e de dor. Pó-

²³⁹ Poeta do século VI a.C., discípulo de Orfeo. É mito máis que realidade.

dese, pois, supor razoablemente que esa é a causa pola que os homes buscan acadar a felicidade por medio deses praceres, pero a de cultivar a música non é soamente esa²⁴⁰, senón tamén, polo que parece, a de ser útil prós momentos de descanso.

Nembargante haberá que investigar **1340a** se esa utilidade non será simple accidente e a natureza da música non será de máis valor que pró uso antedito e cómpre non soamente participar do pracer común que dela nace e do que todos teñen percepción –pois a música ten o pracer por natureza e por eso pra tódalas idades e pra tódolos caracteres é grata a súa práctica–, senón tamén ver se dalgún xeito contribúe tamén ó carácter e máis á alma. E tal cousa será evidente se nos nosos caracteres estamos conformados por ela e, desde logo, o feito de estarmos afectados é manifesto por moitas vías e sobre todo polas melodías de Olimpo²⁴¹, pois, en opinión xeral, fan entusiastas as almas e o entusiasmo²⁴² é unha afección do carácter da alma. Ademais, tódolos que escoitan imitacións dos afectos comparten estes, mesmo con independencia dos ritmos e das melodías. E, como a música está entre as cousas pracenteiras e a excelencia está en gozar, amar e odiar rectamente, por diante de calquera outra cousa hai que aprender e facerse habitual o xulgar rectamente e o gozar nas disposicións superiores do carácter e nas accións fermosas.

E nos ritmos e máis nas melodías é onde hai as maiores imitacións das verdadeiras naturezas da carraxe, da mansedume, e tamén do valor, da temperanza, de tódolos contrarios e das demais disposicións do carácter –cousa evidente polos feitos, xa

²⁴⁰ Enténdase en *esa* causa a de buscar o pracer que compense dunha dor ou dunha fatiga pasadas.

²⁴¹ Olimpo, frixio, século VIII a.C., creador da música de fruta e da *harmonia* ou tonalidade frixia. Hai outro Olimpo, tamén mítico, moi anterior e que lle aprendeu a tocar a fruta ó sátiro Marsias, a quen Apolo esfolou vivo cando lle gañou no concurso de quen tocaba mellor.

²⁴² Tēnase en conta que o estado de *enthousiasmós* é de 'posesión por unha divindade'.

que cambiamos a alma segundo os ritmos e as melodías que escoitamos—; e o hábito de sentir dor ou gozo ante as imitacións está preto da actitude que temos ante a realidade —por exemplo, se un sinte pracer ó contemplar a imaxe de alguén, e non por outra razón que pola forma mesma, é obrigado que tamén lle sexa pracenteira a contemplación de aquel do que contempla a imaxe—.

E sucede que nas outras percepcións non hai imitación algunha das disposicións do carácter, por exemplo, nas percepcións polo tacto e polo gusto, pero haina lixeira nas percepcións pola vista —pois hai formas con tal capacidade, pero en pequena medida, e non todos participan de tal percepción; ademais esas formas non son imitacións das disposicións do carácter, senón que as formas e cores son máis ben signos que se producen desas disposicións e nas paixóns maniféstanse soamente no corpo. Nembargante, na medida en que tamén a contemplación de formas e cores ten importancia, a xente nova ten que contemplar, non a obra de Pausón, senón a de Polignoto ou a de calquera outro pintor ou escultor atento á expresión do carácter (*ethikós*).

En cambio, nas melodías mesmas hai imitacións das disposicións do carácter; esto é claro, pois, pra empezar, a natureza das harmonías ou modos musicais é diferente como pra que os oíntes estean en disposicións diferentes e non teñan a mesma actitude ante cada un deles, senón unha actitude máis doída e **1340b** grave ante algúns, por exemplo ante o modo chamado mixolidio; ante outros, máis ben unha actitude de amolecemento intelectual, por exemplo, ante os modos relaxados; ante outro, unha actitude mesurada e de calma, cousa que soamente o modo dorio parece producir, mentres o modo frixio fai entusiastar os oíntes.

Desas cuestións falan axeitadamente os que teñen profunda nesa educación, pois toman dos feitos mesmos as testemuñas do que expoñen; e outro tanto ocorre tamén cos ritmos: uns teñen un carácter máis ben pousado, outros movido, e destes uns

teñen os movementos máis ben vulgares, pero outros téñenos máis propios do home libre.

De todo o anterior resulta manifesto, polo tanto, que a música ten capacidade pra procurar unha certa cualidade no carácter da alma. e, se ten tal capacidade, é evidente que hai que levar a xente nova a se educar nela. O ensino da música axéitase á súa natureza, pois a xente nova pola súa idade non atura de boa gana nada que careza de pracer, pero a música é por natureza das cousas que comportan pracer. E temos, seica, un certo parentesco coas harmonías e máis cos ritmos, e por eso moitos dos sabios din, uns, que a alma é unha harmonía, e outros, que ten harmonía.

VI

Agora haberá que dicir se a xente nova ten que aprender cantando e tocando ela mesma ou non, tal como anteriormente²⁴³ se prantexou. É evidente que pra acadarmos unha cualificación en algo ten moita importancia que teñamos unha participación persoal na súa práctica, pois é cousa difícil ou imposible chegar a ser xuíces competentes da práctica na que non tivemos participación. Ademais, é necesario que os nenos teñan unha ocupación e hai que crer que foi boa invención o axóuxere de Arquitas, que lles dan ós cativos pra que xoguen con el e así non rompan nada do que hai na casa, pois o neno non é capaz de se estar quieto. O axóuxere ese é axeitado prós nenos pequenos, e a educación é un axóuxere prós rapaces xa crecidos. Pois ben, do dito resulta claro que hai que os educar na música de tal modo que teñan participación na súa práctica.

Non é difícil delimitar o conveniente ou non conveniente segundo idades, nin refutar ós que afirman que é vulgar o exerci-

²⁴³ Cf. VIII, v, 1339a.

cio da música: en primeiro lugar, como pra xulgar cómpre ter experiencia práctica, é necesario que teñan esa práctica cando novos e que a deixen ó se facer maiores, pero sendo xa capaces pra xulgar a música bela e desfrutala rectamente gracias a aprendizaxe feita nos anos mozos.

A censura que fan algúns, na opinión de que a música produce homes vulgares, non é difícil refutala considerando ata qué punto teñen que participar da súa práctica os que se educan **1341a** prá excelencia propia do cidadán, e qué melodías e qué ritmos practicarán, e ademais en qué instrumentos terán que facer a aprendizaxe, pois tamén esto ten a súa importancia. Neses puntos está a refutación da censura, pois nada impide que certas formas da música produzan o resultado antedito. É manifesto, xa que logo, que a aprendizaxe dela non debe ser atranco prás actividades de máis adiante, e non debe facer nin vulgar nin inútil o corpo prás actividades bélicas e políticas, ben sexan as prácticas do momento, ben sexan estudos máis adiante.

A aprendizaxe podería acadar tal resultado, se os rapaces non se esforzan nas obras pra competicións profesionais, nin nas de virtuosismo espectacular, que agora se introduceiron nas competicións e delas pasaron á educación, senón en obras axeitadas e na medida en que poidan eles desfrutar dos ritmos e melodías fermosos, e non só da música vulgar, tal como tamén a desfrutan algúns dos demais seres vivos²⁴⁴, incluíndo unha chea de escravos e de xente miúda.

Do anterior faise evidente tamén qué tipo de instrumentos cómpre utilizar, pois na educación non se debe introducir nin frautas nin outro instrumento profesional (*tekhnikón*), por exemplo, a cítola ou calquera outro polo estilo, senón aqueles que farán bos oíntes ou da educación musical ou da outra. Ademais a

²⁴⁴ Tanto ten traducir *seres vivos* coma traducir *animais*: van sobreentendidos aquí certos animais con habelencias e gustos musicais, que tamén pode haber no escravo, un *ser vivo* / *animal* que pode ser chamado *andrápodon* 'que ten pes de home' na mesma liña en que un boi é *tetrápodon* 'de catro pes'.

fruta non educa o carácter, senón que excita (*orgiastikós*), de tal xeito que cumprirá usala naquelas ocasións nas que o espectáculo ten un efecto de purgación (*kátharsis*) máis que de aprendizaxe. Digamos ademais que ten como inconveniente prá educación tamén o feito de que tocar a fruta impide facer uso simultáneo da palabra²⁴⁵.

Por eso prohibiron acertadamente os de tempos pasados o seu uso polos mozos e polos libres, aínda que antes a usasen. Pois ó teren máis vagar gracias á prosperidade e teren metas máis elevadas na excelencia, ademais de se encheren de orgullo polos seus logros antes e despois das Guerras Médicas, aplicáronse a todo tipo de estudos, sen facer distincións e sen pór marcos ó seu saber. Por eso introduciron a arte da fruta entre os estudos. En efecto, en Lacedemonia un corego²⁴⁶ tocaba el mesmo a fruta pró coro; en Atenas o uso tivo tal extensión que a maioría dos homes libres practicaron a fruta; é evidente pola placa que Trasipto, cando foi corego, dedicou en honra de Ecfántides²⁴⁷. Pero máis adiante foi desestimada pola experiencia mesma²⁴⁸, cando tiñan mellor criterio do que contribúe á excelencia e do que non. E outro tanto ocorreu con moitos dos instrumentos antigos, por exemplo, péctides, bárbitos e os que buscan o pracer do auditorio dos executantes, heptágonos, trígonos y sambicas²⁴⁹ **1341b**, e todos cantos necesitan habilidade manual (*kheirourgiké*). Está posto en razón o mito que das frutas contan os antigos, cando din que Atenea as inventou pero as rexeitou, pois non

²⁴⁵ A perogrullada non é tanta, se reparamos en que Aristóteles atende ó valor educativo do canto.

²⁴⁶ Recórdese que o corego era o cidadán con medios económicos pra pagar a organización, ensaios, etc. dun coro.

²⁴⁷ Un poeta cómico que foi alcumado de Fumoso pola escuridade dos seus versos.

²⁴⁸ Parece que a fruta pasou de moda en Atenas porque era instrumento no que destacaban os de Tebas, cidade moi hostil de sempre a Atenas e especialmente na Guerra do Peloponeso. Ademais, os tebanos tiñan de sempre fama de paifocos.

²⁴⁹ Son todos eles instrumentos de corda con tamaños, forma da caixa, número de cordas, son, ambientes e xéneros de execución, etc. moi variados.

vai errado o dicir que a deusa fixo tal cousa anoxada pola fealdade da súa cara²⁵⁰; nembargante é máis verosímil que as rexeitara porque a educación na fruta non é nada pró intelecto, e a Atenea adxudicámoslle a ciencia e a arte²⁵¹.

Desestimamos, pois, a educación profesional tanto nos instrumentos como na execución –por educación profesional entendemos a que ten como obxectivo as competicións, pois nela o executante non practica pola súa propia excelencia, senón polo pracer dos oíntes, pracer vulgar; en consecuencia xulgamos esa execución non propia de homes libres, senón máis ben de xente servil; e realmente ocorre que é baixo o seu traballo porque é ruín o obxectivo que se poñen como fin, pois é habitual que o espectador, coa súa vulgaridade, altere a música, de tal xeito que tamén fai vulgares ós profesionais que practican atentos a el, e tanto a eles mesmos como os seus corpos polos seus movementos.

VII

Haberá que facer revisión dos modos ou harmonías e dos ritmos, tamén en relación coa educación: se hai que empregar tódalas harmonías e tódolos ritmos ou hai que facer distincións; ademais, se prós que se ocupan a fondo na educación faremos a mesma división ou haberá que incluír un terceiro termo²⁵² –pois vemos que a música é de melodías e ritmos, e cómpre non esquecermos qué influencia ten cada un destes dous elementos na educación–; e tamén hai que revisar se haberá que preferir a música de melodía fermosa antes que a de ritmo fermoso. Como estimamos que nestes puntos teñen falado moito e ben al-

²⁵⁰ Obviamente, cando sopraba na fruta.

²⁵¹ A fruta que rexeitara Atenea foi pró sátiro Marsias. Xa vimos que este perdeu en competición con Apolo.

²⁵² Poida que o texto grego estea corrupto e non poidamos saber en qué consiste ese *terceiro termo* que puidera ser o estudo da música en canto capaz de crear estados afectivos, cf. VIII, v, 1340a.

gúns dos músicos actuais e cantos filósofos resultan ter experiencia na educación musical, deixaremos que neles busquen os interesados a precisión en cada punto concreto, e fagamos agora a división coma fan as leis, é dicir, indicando soamente as liñas xerais verbo deses puntos.

Aceptamos a división das melodías que fan algúns do campo da filosofía que falan de melodías pró carácter (*ethiká*), prá acción (*praktiká*) e pró entusiasmo (*enthousiastiká*), e adxudican a cada clase de melodías a harmonía que naturalmente lle é propia; e nós dicimos que hai que botar man da música non por unha utilidade única, senón por moitas –en efecto, pra educación e pra purgación (qué queremos dicir con purgación ou catarse (*kátharsis*), agora vai en termos xerais, pero máis adiante, na *Poética*²⁵³ dirémolo máis claramente), en terceiro lugar pra entretemento, pra relaxación e pró descanso da tensión no traballo–. **1342a** Do que antecede resulta claro que hai que empregar tódalas harmonías, pero non todas do mesmo xeito, senón empregar na educación as máis apropiadas prá formación do carácter, pero na audición do que outros executan hai que empregar as propias tanto da acción como do entusiasmo –porque a paixón que nalgunhas almas se manifesta con forza dáse en todas, pero con maior ou menor intensidade, por exemplo, piedade e temor, e tamén entusiasmo: en efecto, algúns son susceptibles de posesión por esta axitación e, despois que acudiron ás melodías que poñen a alma en frenesí, vémoslos calmarse coas melodías sagradas, como se desen cunha curación e purgación. Outro tanto teñen que experimentar por forza os homes piadosos, os temerosos e os emocionais en xeral, e os demais experimentarán na medida en que esas emocións afecten a cada un, e pra todos ten que se producir unha purgación e un alivio pracenteiro. Dun modo similar, tamén as melodías catárticas ou de purgación procuran ós homes ledicia sen dano–.

²⁵³ Cf. *Poética* 1449b; pero a parte na que Aristóteles trataba da catarse perdeuse.

Por eso hai que facer que usen tales harmonías e tales melodías os concursantes profesionais de espectáculos musicais –como hai dúas clases de espectadores, público libre e instruído, e o público vulgar, composto de traballadores manuais, xornaleiros e outros polo estilo, tamén a esa xente hai que lle dar concursos e festivais pró seu descanso. E do mesmo modo que as almas destes están desviadas da súa disposición natural, así tamén nas harmonías e nas melodías hai desviacións²⁵⁴, por exemplo, as agudas e cromáticas, pero a cada un procúralle pracer o que é propio da súa natureza e por tanto hai que conceder ós concursantes que executen o tipo de música que convén a cada público.

Pero na educación, segundo fica dito, cómpre usar as melodías que forman o carácter e as harmonías do mesmo tipo: esa é a doria, tal como dixemos anteriormente, pero hai que admitir tamén calquera outra que nos aproben os que andan en estudos de filosofía e máis na educación musical. Sócrates na *República*²⁵⁵ non acerta cando mantén soamente a harmonía frixia a carón da doria, e eso despois de rexeitar **1342b** dos instrumentos a fruta. Porque a frixia ten entre as harmonías o mesmo efecto que a fruta entre os instrumentos, xa que ambas son excitantes e pasionais (*orgiastiká kai pathetiká*).

A poesía faino evidente, pois toda axitación báquica ou semellante son propias, entre os instrumentos, sobre todo das frutas e, entre as harmonías, teñen a expresión adecuada nas melodías frixias; por exemplo, en opinión común o ditirambo tense por frixio. E deso dan moitos exemplos os entendidos, sobre todo o de que Filóxeno intentou facer un ditirambo, *Os misios*²⁵⁶, en harmonía dórica e non foi quen, pero, movido pola natureza mesma, foi dar logo na harmonía axeitada, a frixia.

²⁵⁴ Cf. IV, iii, 1290a: as *harmonías* son dúas, a doria e a frixia, e as outras son *desviacións*.

²⁵⁵ *República* 399a.

²⁵⁶ Filóxeno, s. V–IV a.C., escribiu ditirambos na corte do tirano Dionisio de Siracusa.

No que portén á harmonía doria todos están de acordo en que é moi mesurada e que ten un carácter máis viril. Ademais, como gabamos o punto medio entre extremos e dicimos que hai que o procurar, e a doria ten esa natureza fronte ás demais harmonías, resulta manifesto que as melodías dorias son as máis adecuadas na educación da xente nova.

Hai dous fins: o posible e o conveniente, pois cada grupo debe pór a maior atención no posible ou no conveniente, e eso está determinado polas idades, por exemplo ós esmorecidos polo paso do tempo nos lles é fácil cantar as harmonías agudas, pero a natureza proponlles ós tales as harmonías relaxadas. Por eso algúns dos músicos critican acertadamente a Sócrates²⁵⁷ porque desestimara na educación as harmonías relaxadas, considerándoas embebedantes, pero non polo efecto propio da borracheira –pois a borracheira máis ben produce unha excitación báquica–, senón por deixar sen forzas. En consecuencia, en función da idade seguinte, a idade adulta, cómpre aplicarse a tales harmonías e a tales melodías.

Ademais, se hai entre as harmonías unha tal que convén a idade infantil porque ten capacidade pra conxuntar orde e educación –tal como resulta ser o caso claro da harmonía lidia–, é evidente que hai que lle pór á educación estes tres marcos: o punto medio, o posible e o conveniente ...²⁵⁸

²⁵⁷ República 398e.

²⁵⁸ O texto chegounos incompleto e xa estaba así cando Guillerme de Moerbeke o traducía ó latín pra Tomàs de Aquino.

ta u p t a c i
na. ♥ De
innitas inf

A marca tipográfica desta colección procede da viñeta utilizada por Gonzalo Rodríguez de la Pasera no deseño do *Missale Auriense*, un dos primeiros libros impresos en Galicia, realizado en Monterrei en 1493.

