



Col·lecció INSTRUMENTA  21

REPÚBLICAS Y CIUDADANOS:
MODELOS DE PARTICIPACIÓN CÍVICA
EN EL MUNDO ANTIGUO

Francisco Marco Simón
Francisco Pina Polo
José Remesal Rodríguez (Eds.)

Publicacions i Edicions



REPÚBLICAS Y CIUDADANOS:
MODELOS DE PARTICIPACIÓN CÍVICA
EN EL MUNDO ANTIGUO

Col·lecció
INSTRUMENTA  21

Barcelona 2006

**REPÚBLICAS Y CIUDADANOS:
MODELOS DE PARTICIPACIÓN CÍVICA
EN EL MUNDO ANTIGUO**

**Francisco Marco Simón
Francisco Pina Polo
José Remesal Rodríguez (Eds.)**

Publicacions i Edicions



ÍNDICE GENERAL

Introducción. (Francisco Marco Simón; Francisco Pina Polo; José Remesal Rodríguez)	9
Formas de participación en modelos de <i>politeiai</i> sustitutivos de la democracia real. (Laura Sancho Rocher)	13
Liturgias, evergetismo y mistoforía: los modos de redistribución de la ciudad democrática. (Domingo Plácido)	41
Los tiranicidas y la construcción del mito democrático en Atenas. (Pedro Barceló)	55
The Tyrant Must Die: Preventive Tyrannicide In Roman Political Thought (Francisco Pina Polo)	71
Ciudad y ciudadanía en la Cartago púnica. (Carlos G. Wagner)	103
El problema de la ciudadanía en los estados federales griegos de época helenística. El caso de la Confederación Aquea. (Arminda Lozano)	115
Züge in die Ewigkeit. Prozessionen durch das republikanische Rom (Hans Beck)	131
Ritual participation and collective identity in the roman republic: <i>censvs</i> and <i>lvstrvm</i> (Francisco Marco Simón)	153
La escritura de la historia en la res publica: las Res Gestae Diui Augusti (María Victoria Escribano)	167
A proposito dei 'buoni costumi'. <i>Mos, mores e mos maiorum</i> . (Maurizio Bettini)	191
Ciudadanía romana, nacionalidad e historiografía tardorrepública: Roma e Italia. (Antonio Duplá Ansuategui)	207
Who attended roman assemblies? Some remarks on political participation in the Roman Republic (Martin Jehne)	221

¿Roma = oligarquías locales? Notas desconcertadas sobre poder romano y estructuras políticas en Hispania e Italia durante la Baja República. (Fernando Wulff)	235
Rural communities and civic participation in Hispania during the Principate (Francisco Beltrán Lloris)	257
Índices. (Sergi Calzada Baños)	
- de fuentes.	
- literarias.	273
- epigráficas.	281
- de divinidades y personajes mitológicos.	282
- de personajes antiguos.	282
- topográfico.	285
- de materias.	286
Directorio electrónico de los autores.	291

INTRODUCCIÓN

FRANCISCO MARCO SIMÓN, FRANCISCO PINA POLO Y JOSÉ REMESAL RODRÍGUEZ

La presente publicación recoge las comunicaciones expuestas y defendidas en el III Coloquio Internacional de Historia Antigua Universidad de Zaragoza, que se celebró en el salón de actos de la Biblioteca de Humanidades María Moliner, perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras, durante los días 6 y 7 de junio de 2005. Como en las dos ediciones anteriores de estos coloquios, de periodicidad bienal, esta reunión científica fue consecuencia de la fructífera colaboración establecida entre el Centro para el Estudio de la Interdependencia Provincial en la Antigüedad Clásica (CEIPAC), de la Universidad de Barcelona, y el Área de Historia Antigua del Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza. Su celebración fue posible gracias al patrocinio de la universidad césaraugustana y de la Institución Fernando el Católico, dependiente de la Diputación Provincial de Zaragoza. Como organizadores del coloquio queremos en primer lugar agradecer calurosamente a estas instituciones que hagan posible con su financiación estos encuentros científicos, así como a la Dra. Silvia Alfayé, que prestó una inestimable colaboración en la organización del coloquio en calidad de secretaria científica. Como editores deseamos asimismo dar las gracias a la Universidad de Barcelona por incluir las actas del coloquio íntegramente en la Colección Instrumenta que edita su Servicio de Publicaciones, así como a Pau Marimon, encargado de las cuestiones técnicas relacionadas con la edición.

En la primera edición de estos coloquios, el tema elegido fue “Religión y propaganda política en el mundo romano”, mientras que en la segunda las sesiones giraron en torno al tópico “Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo”. Para el III Coloquio se eligió el siguiente título: “Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo”.

La palabra “ciudadano” es indudablemente el concepto clave que estuvo presente a todo lo largo del desarrollo del coloquio y que sirve de hilo conductor a los artículos que componen la presente publicación. Entre los diversos hitos que han supuesto en la historia de la humanidad avances decisivos en muy diferentes ámbitos, económicos, sociales o culturales, resulta de extraordinaria importancia el momento en el que un grupo de individuos se entendieron a sí mismos como miembros de pleno derecho de una comunidad, y se dotaron en consecuencia de unas normas de convivencia y de unas leyes a las que se sometieron, con privilegios y obligaciones. Significó el paso trascendental de súbditos a ciudadanos, el tránsito de unas sociedades gobernadas por reyes a otras administradas por conciudadanos, que podemos denominar de manera genérica como “repúblicas”.

Al contrario que una monarquía, una república se caracteriza por ser un imperio de leyes, no de hombres, por transmitir la sensación de que el poder deriva de la ciudadanía. En una república debe existir una cierta complicidad entre gobernante y ciudadanía, el gobernante debe ser responsable frente a los ciudadanos, ha de rendir cuentas ante ellos. Una característica de una república es la participación de sus ciudadanos en su gobierno, aunque el grado de intervención y de control de la vida pública difiere considerablemente de unos a otros regímenes republicanos. La monarquía se sustenta ante todo en la obediencia y en la obligación de los súbditos hacia su monarca. La república tiene como base la responsabilidad de los ciudadanos, que han de contribuir al bienestar de la comunidad a través de la participación cívica, lo que les convierte en corresponsables del éxito o fracaso de las empresas colectivas. Esto, no obstante, no se traduce necesariamente en un régimen democrático: de hecho, la democracia es una gran excepción en la Antigüedad. Es esa diferente relación establecida entre gobernantes y ciudadanos, así como las formas de participación cívica en los diversos modelos republicanos, lo que se pretendió explorar en el III Coloquio Internacional de Historia Antigua Universidad de Zaragoza y se ofrece en la presente publicación.

Cuando en la Antigüedad se habla de “república”, se piensa casi automáticamente en Roma. De hecho, la tradición republicanista, tan viva en época moderna y contemporánea (por ejemplo en la obra de J. Harrington, republicanista inglés del siglo XVII), es romana en su origen y en su carácter. No es de extrañar por ello que la mayor parte de las contribuciones al coloquio se hayan centrado en la historia de la Roma republicana. Martin Jehne aborda una cuestión de difícil resolución y, al mismo tiempo, capital en el debate – tan actual en los últimos años – en torno al grado de democracia que cabe atribuir al sistema republicano romano, cual es la cuantificación de los asistentes a las asambleas políticas, así como su procedencia social. Desde diversas perspectivas, Hans Beck y Francisco Marco exploran las diferentes formas de participación del ciudadano romano en ceremonias religiosas de la comunidad, *pompae* y sacrificios, rituales que constituían tanto una forma de fomentar la identidad colectiva como de involucrar políticamente al ciudadano. Por su parte, Maurizio Bettini estudia el *mos maiorum*, un concepto fundamental precisamente en el proceso por el cual el ciudadano romano llegó a entenderse a sí mismo como miembro de una comunidad con una historia gloriosa y diferenciada de todas las demás, un concepto con carácter ejemplificador y con vocación de inmutabilidad, pero esencialmente dinámico y flexible en el tiempo.

Siempre en torno a la fascinante cuestión de cómo se articuló la pertenencia a una colectividad tan variopinta en origen como la que conformaba la *civitas* romana, Antonio Duplá analiza, centrándose en el período tardorrepublicano, la influencia que tuvo en la confrontación

política la relación entre ciudadanía romana y nacionalidad. María Victoria Escribano llama la atención sobre las *Res Gestae* de Augusto como texto clave en la historiografía romana, y destaca la habilidad del *Princeps* para presentarlas como parte de la *res publica restituta* y, en consecuencia, como una forma de participación en la república.

En el contexto de la expansión imperialista del Estado romano, Fernando Wulff aborda el impacto del dominio de Roma sobre sus súbditos, en particular en Hispania, sobre la base de que, más que crear oligarquías locales afines, lo que el Estado romano buscó fue generar responsabilidades colectivas. Ya en el marco de la Hispania altoimperial, Francisco Beltrán muestra la vitalidad de la vida comunitaria, reflejo de la organización republicana romana, en los *pagi* del valle del Ebro mencionados en la *Lex rivi Hiberiensis*.

¿Era en la República romana un deber cívico asesinar a quien fuera acusado de aspirar al *regnum*, tal y como argumenta Cicerón? El tiranicidio preventivo en el pensamiento y en la práctica política en la Roma republicana es el tema sobre el que versa el trabajo de Francisco Pina. También del tiranicidio se ocupa Pedro Barceló, quien analiza las fuentes literarias y los restos arqueológicos relacionados con los tiranicidas Harmodio y Aristogitón, como símbolo del desarrollo democrático de Atenas. La *polis* ateniense es asimismo la protagonista del artículo presentado por Domingo Plácido sobre las liturgias y *misthoforías* como sistemas de redistribución de riqueza en la Atenas democrática. En un plano más teórico, Laura Sancho contrasta el modelo utópico de Magnesia planteado en las *Leyes* de Platón y las diversas *politeiai* descritas por Aristóteles en su *Política*.

Finalmente, en nuestro Coloquio hemos intentado explorar desde diferentes perspectivas otras formas de repúblicas. Así Carlos González-Wagner se ocupa de la organización política y de la participación ciudadana en la Cartago púnica, mientras que Arminda Lozano analiza el modelo federalista en Grecia a partir de la Liga Aquea.

Evidentemente, el cuadro que se deriva de las catorce contribuciones que componen el presente libro es incompleto. Sin embargo, hacen posible ver la diversidad de soluciones políticas y de formas de participación cívica que podemos encontrar en el mundo antiguo bajo el amparo de una forma de gobierno republicana. Por ello, en el momento en que comenzamos ya a organizar el IV Coloquio, que esperamos celebrar en la primavera del año 2007, confiamos en haber contribuido a fomentar el debate científico en las Ciencias de la Antigüedad, nuestro principal objetivo.

FORMAS DE PARTICIPACIÓN EN MODELOS DE *POLITEIAI* SUSTITUTIVOS DE LA DEMOCRACIA REAL

LAURA SANCHO ROCHER
Universidad de Zaragoza

ABSTRACT:

The numeric criterion of participation in government, according to which were often established the constitutional classifications since ca 450 BC, disable them to grasp the range of possible political systems that really exist between oligarchy and democracy.

This study contrasts the utopian model of the city of Plato's *Nomoi*, Magnesia, and the different polities, more or less real, that Aristotle describes in his *Politics*, as models of systems that avoid the complete democracy and the restrictive oligarchy. This approach allow us to think about the extent of citizenship and the ways of political participation of antagonistic groups, called habitually rich and poor, or few and many, in the most spread constitutions in the whole of Greece of the classical period. This work requires also to raise the problem of the existence, characteristics and rate of *mesoi* in the polis.

Finally, I deal with the treatment that both philosophers made of the subject of mixing, and moderation or balance, of principles, institutions and social groups that are powerful in the pure systems of democracy and oligarchy.

*

*

*

La evolución sufrida por la *politeia* ateniense desde la época de Clístenes hasta la plena democracia desembocó en la experiencia política más participativa jamás producida en ámbito griego. No es ilógico que la misma desencadenase la reflexión y la polémica políticas, como tampoco lo es que marcara definitivamente la realidad y la teoría. Lo que diferencia a Atenas y su democracia de otros regímenes contemporáneos no es sólo la extensión de los derechos políticos activos a grupos sociales que jamás habían tenido peso real en las decisiones de una polis (los *thetes*)¹, sino también la importancia, o la calidad, de las funciones públicas para las que se considera capacitado a cualquier ciudadano.

Las propuestas de ciudad ideal, o de *politeia* mejor dentro de lo posible, que aquí vamos a analizar (la Magnesia de Platón y las diferentes politeiai de Aristóteles) nacen en ambientes de análisis crítico de la democracia pero pretenden dar solución, porque los asumen, a los mismos problemas que el régimen de soberanía popular: los efectos derivados del ejercicio del poder excesivo, en primer lugar; la autarquía y felicidad de la ciudad, en segundo.

La democracia plena fue elaborando argumentos en favor de la participación popular como defensa contra las críticas procedentes de diversos ambientes oligárquicos; algunos razonamientos poseen más profundidad y están más elaborados que los enunciados populares que se pronuncian de cara a la multitud. Son justamente los que poseen mayor poder de convicción los que son tomados en serio por los opositores. Enumeraré tres que creo de especial relieve: 1.- El mayor reparto de poder², y los mecanismos que ello exige, evita los abusos o la corrupción (como para Lord Acton, para los antiguos, derivaba del mero ejercicio autócrata del poder). 2.- La deliberación más participativa conduce a la mejor solución por adición de opiniones³. Lo que asume la teoría democrática es la convicción de que la verdad es accesible sólo de manera relativa y, dado que no se puede confiar en el saber total de nadie, lo mejor es la colaboración de todos. 3.- La justicia intrínseca de la ley de mayorías⁴; o el derecho de una mayoría a que no le imponga una minoría su voluntad, la cual suele identificarse con su interés particular y no con el bien común. Este tercer modo de razonar identifica bien común con opción mayoritaria e, implícitamente, reconoce la potencialidad de la mayoría para confundirse con la unanimidad.

Los tres discursos contribuyen a la definitiva depreciación de los sistemas tiránicos, incluyendo bajo esta denominación a las oligarquías extremas. Demócratas y no-demócratas coinciden en considerar tales gobiernos como no-regímenes; tal es el caso de los dos pensadores que nos ocuparán. Platón y Aristóteles, de manera muy distinta, es cierto, pero compartiendo algo esencial, plantean la superación del orden democrático, asumiendo algunas implicaciones de los anteriores argumentos. El poder debe estar limitado⁵ y, si no puede estarlo por el *logos* y la *episteme*, habrá de recurrirse al control de las leyes o de los conciudadanos, si bien ciudadanos no serán todos sino los que poseen cierta virtud (la guerrera, al menos). La deliberación es un sistema adecuado para llegar a soluciones y acuerdos, pero para obtener cierta seguridad sobre lo que se

¹ Es rechazado en general el trabajo manual y, especialmente, el dependiente, cf. E. M. WOOD; N. WOOD, *Class Ideology and ancient political Theory. Socrates, Plato and Aristotle in social Context*, Oxford 1979, 52-55.

² Ese es el contenido de *isonomia* cuando significa igualdad de reparto político: cf. Hdt. 3.80.6.

³ Cf. Ar. *Pol.* 1281a 40ss, para los argumentos democráticos a favor de abrir la deliberación a la multitud.

⁴ Aristóteles, *Pol.* 6.1318a 18-22, afirma que los defensores de la democracia llaman justa a la opinión de la mayoría, sea cual fuere; y los oligarcas a la opinión de la mayor riqueza.

⁵ En *Leyes* 875b, Platón admite que, dada la naturaleza de los mortales, un hombre con poder absoluto cometería excesos guiado por sus intereses individuales. En 853cd deja claro que la nueva propuesta de Magnesia no es como la de Kallipolis sino que ahora se incluyen leyes porque se trata de crear una ciudad para hombres hijos de hombres, no para héroes hijos de dioses. El Ateniense aconseja no legislar poderes grandes, ni puros (693b).

decide será necesario poner en manos de los más preparados, en conjunto, la parte esencial de las decisiones políticas. En suma: deliberación común pero no entre todos sino entre algunos. Y, finalmente, ante el riesgo de opiniones unánimes de unas mayorías no cualificadas, se recurre al equilibrio entre las partes sociales, contrapesando libertad y riqueza.

1. CIUDADANÍA

La concepción aristotélica de la ciudadanía en sus dos acepciones, participación efectiva en los órganos deliberativo⁶ y judicial (*Pol.* 1275a 22-34), o posibilidad de participar en ellos (1275b 17-19), reflejan, por un lado, la práctica de la democracia, por otro, la de muchas *politeiai* de clasificación ambigua y que, como veremos, el Estagirita trata de colocar entre la aristocracia (que no es el sistema mejor de los libros 7-8) y la(s) democracia(s) antigua(s). Tanto Aristóteles, como su maestro Platón, muestran claramente su disgusto ante el concurso de todos, y al mismo nivel, en las decisiones soberanas.

El objetivo de este apartado es reflexionar sobre las posiciones de ambos pensadores de cara a la participación democrática indagando el sentido de los modelos de ciudadanía que proponen.

La propuesta del Platón anciano en *Leyes* es un esbozo para una colonia es decir que, a diferencia de lo que más adelante analizaremos en Aristóteles, el fundador de la Academia no intenta describir la práctica histórica⁷, sino una realidad intelectual, es decir el reflejo más próximo de la ciudad justa e ideal (739ac; sólo real τῷ λόγῳ, 702d, 712b)⁸. La ventaja de esta estrategia es que le permite partir de cero, o al menos eso creen el legislador (el Ateniense, que encarna lógicamente a Platón) y sus interlocutores Megilo y Clinias.

Fundar una colonia⁹, basada además en las exigencias ‘reales’ de la Justicia, plasmada ya en la ciudad mejor de la *República*, le permite borrar un cierto número de problemas que en la práctica suelen darse. Por ejemplo, se ha señalado muchas veces que en Kallipolis, las tres clases que integran la ciudad poseen el estatus de ciudadanos (cf. *Rp.* 462b), que la amistad o la hermandad¹⁰ las une en el objetivo del bien común, aunque es por esa Justicia y ese bien común que los productores quedan absolutamente excluidos de las actividades políticas (ejercicio de las armas y deliberación)¹¹. Pues bien, Magnesia soluciona esta contradicción dando de entrada a todos sus miembros un mínimo de nivel económico (*Lg.* 737e) que posibilita esas actividades.

⁶ A lo largo del texto empleamos el sustantivo deliberación o el verbo deliberar con el significado griego de participación en órganos como Bulé y Asamblea, lo que en general supone la elaboración de leyes y decretos e, incluso, cierta actividad judicial.

⁷ Cf. P. A. BRUNT, *The Model City of Plato's Law* (1991), *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993, 246, quien afirma que el modelo de Magnesia no tiene ninguna base en la experiencia.

⁸ Cf. K. SCHÖPSDAU, *Der Staatsentwurf der Nomoi zwischen Ideal und Wirklichkeit*, *RhMPh* 134, 2, 1991, 145 y 147, sobre la posibilidad de una realización que supondría un πρώτως πρὸς τὸ βέλτιστον, correspondiente a la distinción *logos- ergon*.

⁹ M. PIERART, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des Lois*, Bruxelles 1974, 4-5, afirma que es el mejor modo de ver realizada su teoría.

¹⁰ Expresado a través del mito que diferencia la composición metálica de las almas: 414d-415b.

¹¹ Cf. TH. SAMARAS, *Plato on Democracy*, Berlin, Brussels, Vienna, Oxford 2002, 25ss., sobre la necesaria heteronomía no sólo de los productores, sino también de los *epikouroi*, por tanto de dos de las tres clases de ciudadanos en esta sociedad, lo que la hace profunda y radicalmente antidemocrática. A. LAKS, *Platon*, cap. I en *Histoire de la philosophie politique*, A. RENAUT (ed.), Tº I, *La liberté des Anciennes*, París 1999, 86, valora positivamente la integración de los productores en la ciudad.

La ciudad habrá de tener 5.040 hogares y un número de lotes de tierra equivalente. No está claro si el número de ciudadanos puede aumentar al doble, como máximo, si se interpreta que en cada *kleros* puedan tener asentamiento dos unidades familiares¹², la de los padres y la del hijo y futuro heredero de la hacienda familiar, pero lo que es indudable es que el número y el valor de los lotes de tierra no puede variar (739e-740a).

La unidad básica del censo de ciudadanos es el valor del *kleros* de tierra inalienable (741c) que todo colono recibe al integrarse en la colonia (744b). Es decir que los más pobres de todos los ciudadanos tienen al menos esa propiedad¹³. Pero los ciudadanos se clasifican en cuatro ordenes timocráticos según riqueza, pudiendo los más afortunados acumular hasta cuatro veces la unidad básica, si bien en forma de esclavos o de objetos muebles, que, además, no serán oro ni plata (741e; 744b). Si sobrepasan este nivel están obligados a entregar el exceso a la comunidad o son perseguibles si no lo hacen (744d; 754e-755a). Aunque Platón no lo dice, cabe pensar que el mayor número de ciudadanos estaría censado en la cuarta clase, mientras que los más ricos serían una minoría.

La razón, desde mi punto de vista, es que a las empresas coloniales se unen mayoritariamente siempre los individuos que menos tienen que perder al abandonar sus metrópolis, es decir los *thetes*, mientras que los ricos lo hacen en todo caso por razones políticas o comerciales. Si consideramos, además, que Magnesia no va a tener puerto (situada a ochenta estadios del mar, 740b) y va a tener escasa actividad comercial, y que a los ricos no se les va a permitir acumular cualquier cantidad de riqueza (741e; 742e-743c), no se ve qué interés pueda tener para ellos desplazarse a tal colonia.

No obstante, si nos colocamos en la lógica platónica y aceptamos que existen individuos de todas las extracciones dispuestos a contribuir a la aventura filosófica de fundar una ciudad posible pero reflejo de la ideal, en todo caso habremos de admitir que, en general, abundan más los pobres que los ricos y, por tanto, asumiremos también que son pocos los hombres de fortuna que se apuntan a la fundación y que lo hacen por razones filosófico/religiosas, más que por motivos políticos o económicos, dadas las normas estrictas en materia económica que rigen en Magnesia¹⁴.

Consideremos ahora qué tipo de actividades se espera de estos ciudadanos recién creados con la nueva fundación cretense. Si nos atenemos a las matizadamente distintas interpretaciones de los autores modernos, hemos de concluir que el Académico no lo deja del todo claro. Por un

¹² G. R. MORROW, *Plato's Cretan City*, Princeton 1960, 112-114, considera que puede haber un número de ciudadanos ligeramente superior al de lotes ya que ciudadanos serían los hijos en edad militar y que no han emigrado. También CH. BOBONICH, *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*, Oxford 2004 (1ª ed., 2002), 378, sostiene que no sólo son ciudadanos los que detentan un lote sino también los hijos en edad militar. Cf. J. M. BERTRAND, *Les citoyens des cités platoniciennes*, *Cahiers Glotz* 11, 2000, 44-46, para un resumen completo del problema.

¹³ Y, como dice TH. SAMARAS, *Plato on...*, 220, ninguna clase de ciudadanos sostiene a otra.

¹⁴ Está penalizada la compraventa de lotes (741c). No se pueden ejercer oficios artesanales ni hacer mucho dinero (741e). Sólo existe moneda de curso interno. Para pagar a los ejércitos y para que algunos puedan salir de la ciudad se recurre a la moneda de otras ciudades (742a). Se establecen límites estrictos a la importación (847bc). Sólo un tercio de la producción agraria puede ser vendida a los artesanos y extranjeros (848a). No se puede vender a los ciudadanos ningún producto alimenticio. La verdad es que con esta normativa no se entiende muy bien cómo se va a atraer a colonos ni cómo se van a mantener las distancias económicas entre ellos. Más bien parece que el resultado de estas leyes será una sociedad poco emprendedora y, por tanto, tendente a la pobreza.

lado, explícita que no deben distraerse en otra actividad que no sea la política¹⁵ (846de), por otro espera de ellos que velen por la noche y trabajen para que su hacienda marche correctamente (808b). Magnesia es una sociedad esclavista (cf. 777bd; 848c), pero no sabemos de quién son propiedad los esclavos ni en qué proporción. Algunos intérpretes¹⁶ han creído que las diferencias de riqueza en origen podrían estipularse en posesión de esclavos, procedentes del capital previo, que harían más rentable el lote del colono rico. En todo caso, cómo lograrían tener esclavos los colonos pobres tras instalarse en sus haciendas y en qué proporción, es algo que desconocemos. Por ello, también abundan las opiniones según las cuales muchos de los ciudadanos de Magnesia eran propietarios de condición media que trabajaban directamente sus lotes de tierra y vivían con cierta austeridad¹⁷. Habitualmente existe en el mundo griego un tipo de campesino medio que posee algún esclavo pero no se libra por ello de contribuir también con su trabajo en la hacienda familiar. Este tipo de ciudadanos no dispondrían de mucho tiempo (*schole*) para la política. Ante la falta de concreción, la mejor conclusión es que Platón dejó el tema abierto.

Si hay incertidumbre en los detalles relativos al cuerpo cívico, lo que por el contrario no plantea problemas es la exclusión del seno del mismo de aquéllos que se ocupan de actividades lucrativas mercantiles o artesanales¹⁸. Magnesia admite para desempeñar esas funciones a metecos pero, a diferencia de Atenas, por tiempo limitado (veinte años, 850ab).

Se ha discutido mucho acerca de si Platón tuvo a su patria como modelo o contramodelo, o hasta qué punto combinó el paradigma ateniense y democrático con el espartano y oligárquico, apelando para ello más que a otros rasgos a ciertas instituciones y a los mecanismos electivos pensados para dotarlas de integrantes¹⁹. No obstante no se subraya suficientemente la gran diferencia de base que distancia a Magnesia de Atenas. En Atenas no quedaba excluido de la ciudadanía ningún nativo por cuestión de nivel de rentas ni de origen de las mismas. Magnesia, que es un diseño de colonia y, por tanto, nacido de la exclusiva voluntad de su ideólogo, excluye en origen a colonos de ciertas profesiones. En cierto modo, Kallipolis depende más del modelo ático: en ella todos son ciudadanos estatutariamente; si bien son ciudadanos pasivos por definición. En Magnesia el cuerpo de ciudadanos lo componen lo que Aristóteles llamaba *mesoi* y demo rural, propietarios agrarios, por lo que la ciudad carece de uno de los rasgos básicos de la

¹⁵ Cf. 832d: el sistema de Magnesia tiene la mayor cantidad de tiempo libre; y 835de: los jóvenes de ambos sexos están libres de esfuerzos físicos serviles. Se ocupan de los sacrificios, las fiestas y los coros. P. VEYNE, Critique d'une systématisation. Les *Lois* de Platon et la réalité, *Annales* 37, 1982, 883-908, define a los ciudadanos como militantes de la política, cuyo estilo ideal de vida es la *schole*, si bien veladamente están también interesados en la productividad de sus haciendas.

¹⁶ Cf. P. A. BRUNT, *The Model...*, 263-265.

¹⁷ La falta de disposición de tiempo por parte de los ciudadanos más pobres sería la razón de que a ellos se les exigiera una menor participación política. Mientras CH. BOBONICH, *Plato's Utopia...*, 389-390, sostiene que son totalmente ociosos, A. FUKS, *Plato and the social Question: the Problem of Poverty and Riches in the Laws*, *AS* 19, 1979, 56-57; y TH. SAMARAS, *Plato on...*, 221-228, creen que se admitía a ciudadanos agricultores. A. FOUCHARD, *Le statut des agriculteurs dans la cité grecque*, *REG* 106, 1993, 76-77, sostiene que para Platón hay ciudadanos que trabajan la tierra y que no se corresponden con el ciudadano ideal.

¹⁸ P. VIDAL-NAQUET, *Estudio de una ambigüedad: Los artesanos en la ciudad platónica*, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona 1983 (París 1981), 280, resume la ambigüedad del pensamiento platónico que combina la tradición del ciudadano agrario con una valoración positiva hacia algunas artes, excluyendo la *banausia* o la *kapeleia*.

¹⁹ Cf. al respecto las dos magnas obras de Morrow y Piérart, ya citadas, sobre la ciudad de *Leyes*. En *República* 547b es palmario que Platón es consciente de que la aristocracia de la ciudad ideal, como la timocracia de Esparta, establece una divisoria infranqueable entre guerreros y agricultores. Para E. M. WOOD; N. WOOD, *Class Ideology...*, 187-192, aunque el modelo de Magnesia sea Atenas, lo es para vaciar de contenido las instituciones solonianas y clisténicas.

democracia, el de la integración de los *thetes* y, en general, de los pobres y de los que desarrollan profesiones no directamente relacionadas con el cultivo de la tierra²⁰.

Inequívoco resulta a ese respecto un pasaje del libro 5, libro central en el que el Ateniense se dispone a describir la conformación de la sociedad. En 735bc afirma que si resultara posible que un gobernante absoluto fuera, además, legislador, podría depurar la polis mediante recursos drásticos como el exilio o la muerte²¹. Por el contrario el legislador ha de recurrir a métodos suaves y, por ello, a la expulsión de los más pobres. La fundación nueva será, no obstante, una *politeia*²² (712a) que para Platón significa ausencia de poderes puros y su consecuencia: que en la ciudad exista una parte esclavizada y otra despótica (712a-713a, cf. 693bc). Pero eso no implica que el filósofo renuncie al gobierno de la inteligencia, lo que en definitiva le hace afirmar que en las ciudades tiene que haber gobernantes y gobernados (689e)²³, unos que ocuparán las magistraturas y otros que sólo habrán recibido una educación menor (συμκρῆ παιδείᾳ 734e-735a). En suma, es sobre todo al final del diálogo, en el libro 12, justo antes de introducir el Consejo Nocturno, cuando apela a la escasez de hombres superiores en relación con la inteligencia y el conocimiento (951bc) y encomienda al mencionado *sylogos* la enseñanza ‘superior’ dirigida a los que han de regir la ciudad (968c).

Existe una aparente contradicción entre el interés mostrado por Platón en asumir la división de los derechos políticos de los ciudadanos según su estatus económico y el rechazo tan visceral que manifiesta a la vez hacia la riqueza²⁴. Sin embargo, los miembros de la aristocracia tradicionalmente rechazan como criterio clasificatorio exclusivo el de la riqueza. La idea es puesta bien a las claras por Aristóteles cuando diferencia aristocracia de oligarquía pero admite que la ‘virtud’, criterio de la justicia distributiva en la aristocracia, suele acompañar al estatus económico, criterio de la justicia oligárquica. El fundador de la Academia es de la misma opinión: ya hemos visto más arriba lo que propone hacer con los pobres, lo que significa que él también valora la riqueza como necesaria para la virtud, aunque no suficiente. A pesar de lo inacabado del esbozo de Magnesia, se puede plantear como hipótesis (*infra*) que la diferencia de riqueza no sólo afecte a la composición del Consejo y la selección de algunas magistraturas menores, sino también a las mayores a través, especialmente, de la posibilidad de algunos jóvenes de acceder al Consejo Nocturno y, por ende, de adquirir los méritos y la formación que les capacita para ser *epimeletes* de la educación, *nomophylakes* y *euthynoi*. Platón evitaría reconocer el predominio de la aristocracia hereditaria, y paralelamente crearía promover una aristocracia natural.

²⁰ P. A. BRUNT, *The Model...*, 259, afirma que las clases censitarias se parecen a las solonianas, pero no incluyen *thetes*, ni comerciantes o artesanos. En la propuesta de Hipódamo (*Ar. Pol.* 2.1267b 30-1268a 25), en la que también se dividen las tareas sociales son, sin embargo, ciudadanos tanto los guerreros, como los campesinos y los artesanos. H. J. GEHRKE, *Bemerkungen zu Hippodamos von Milet*, W. SCHULLER ET AL., (eds.), *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie*, München 1989, 62-63, no cree que el sistema sea una democracia pero tampoco una oligarquía. E. SCHÜTRUMPF, *Politische Reformmodelle im vierten Jahrhundert*. Grundsätzliche Annahmen politischer Theorie und Versuche konkreter Lösungen, en W. EDER (ed.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1995, 273-275, opina que la prohibición de llevar armas a los campesinos es una corriente de época.

²¹ Cf. 9.709e-710c sobre la forma más rápida de instaurar un régimen político que se produciría si el azar reuniera a un joven tirano con un legislador; y 10.875bc donde no esconde seguir creyendo en la superioridad de un individuo con destino divino sobre las leyes, si bien desconfía del poder absoluto cuando se trata de la naturaleza mortal.

²² Cf. 712e-713a: Creta y Esparta son también consideradas *politeiai*.

²³ Con razón aduce Aristóteles (*Pol.* 1265b 18-19) que Platón no dice en *Leyes* en qué se diferencian los gobernantes de los gobernados, aunque lo que de ambos autores podemos concluir es que los hay en Magnesia y, por tanto, no todos los ciudadanos participan plenamente en la administración de la ciudad.

²⁴ Porque, curiosamente, el hombre verdaderamente libre no busca la riqueza por sí misma, aunque necesita de ella para ser realmente libre, en decir un agente racional, cf. ED. LÉVY, *Platon et la liberté*, *Ktèma* 28, 2003, 33-46.

Por lo que respecta a Aristóteles, analizaremos aquí no tanto su ciudad ideal cuanto sus juicios acerca de lo que, siendo real o posible, él contempla como correcto y recomendable. Es sabido que el Estagirita considera que la vida política plena, es decir activa, es un elemento imprescindible en la realización del *telos* humano²⁵, pero no estima correcto que todos los seres humanos tengan acceso a la misma²⁶. Por eso, cuando en el libro 3 de la *Política* da su primera definición de ciudadano como aquél que es soberano a través de las deliberaciones asamblearias y judiciales, cosa que ocurre en las democracias (1275a 23-23; 1275b 5-6), añade que una cosa es ser ciudadano y otra serlo en justicia (1275b 37-39)²⁷.

La ciudad mejor no haría ciudadano al *banausos*²⁸ (1278a 8; 20-22; 1328b 39-1329a 2) ni al *thes* en general (1278a 20-21), mientras que el ciudadano en un régimen ideal elige gobernar y ser gobernado por turno o alternativamente (1283b 42-1284a3; cf. 7.1332b 12-ss; 24-27). Dada la concepción del ser humano que tiene Aristóteles, sólo se debería producir este sistema de alternancia cuando en una polis hubiera un número relativamente elevado de hombres iguales en virtud (1286b 12-13). Aun no tratándose de la virtud absoluta, esa situación, según él, habría llegado a darse históricamente²⁹ (1297b 22-25). Cuando hay una cierta cantidad de individuos homogéneos, deja de tener justificación el gobierno de uno solo, circunstancia que Aristóteles ve muy hipotética en su tiempo, por lo que se limita a afirmar que, si se diera el caso, un hombre tal gobernaría por encima de la ley (1284a 13)³⁰.

Lo que parece deducirse de la redacción del libro 3 de la *Política* es que Aristóteles oscila entre la suposición de una ciudad en la que todos los ciudadanos posean la virtud del hombre bueno (1288a 38-39) es decir que sean σπουδαῖοι (1296b 6-ss)³¹, y otra en la que ostenten una

²⁵ Lo que significa ante todo colocarse en los antípodas de la idea contractualista como teoría del origen del Estado, pero no que el fin del hombre se acabe en la política, cf. W. KULLMANN, Man as a political Animal in Aristotle (= del alemán en *Hermes* 108, 1980), D. KEYT, F. D. MILLER JR. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford 1991, 107, 115; y R. MULGAN, Aristotle and the Value of political Participation, *Pol.Th.* 18, 1990, 205-206, para quien la participación política no es ni siquiera necesaria para la *eudaimonia*.

²⁶ Es meridianamente claro acerca de las diferencias naturales entre los seres humanos, cf. E. M. WOOD; N. WOOD, Class Ideology..., 218-220; W. KULLMANN, Equality in Aristotle's political Thought, I. KAJANTO (ed.), *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought*, Helsinki 1984, 43; N. D. SMITH, Aristotle's Theory of natural Slavery, D. KEYT, F. D. MILLER JR. (eds.), *A Companion...* (= *Phoenix* 37, 1983), 142-145, y M. SCHOEFIELD, Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery, G. PATZIG, ed, *Aristoteles' Politik*, Göttingen 1990, 4-27.

²⁷ En una democracia son ciudadanos muchos que no lo serían en una oligarquía por razones económicas. En este último régimen serían ciudadanos pasivos, o ciudadanos estatutarios. Pero sólo la posesión de la virtud política hace al ciudadano en justicia. Cf. Cl. MOSSÉ, Citoyens actifs et citoyens passifs dans les cités grecques: une approche théorique du problème, *REA* 81, 1979, 241-249, y ED. LÉVY, Cité et citoyen dans la Politique d'Aristote, *Ktèma* 5, 1980, 223-248.

²⁸ A pesar de que la *banausia* no sea natural sino fruto del azar: cf. J. L. A. WEST, Distorted Souls: The Role of Banausics in Aristotle's Politics, *Polis* 1-2, 1994, 91, para quien su existencia y, por ende, exclusión política significaría una desviación de la práctica originaria. S. BUCKLER, Moral Weakness and Citizenship in Aristotle, *Polis* 10, 1991, 81, subraya la necesidad de capacidad moral e intelectual en el ciudadano. Cf. J. E. GARRETT, The moral Status of the Many in Aristotle, *JHPH* 1993, 171-186: *polloi* o *phauloi* son la mayoría, gente de origen bajo, sin poder y, además, moralmente desordenados.

²⁹ Como explica B. YACK, *The Problems of a political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian political Thought*, Berkeley, Los Angeles, London, 1993, 68, Aristóteles participa de una visión evolutiva de la naturaleza humana en grado superior al habitualmente admitido.

³⁰ J. R. COHEN, Rex aut lex, *Apeiron* 29, 1996, 143-161, cree que Aristóteles prioriza el gobierno de la ley, aplicada por individuos *epieikeis*; en el mismo sentido R. ROBINSON, *Aristotle Politics. Books III and IV*, Oxford 1995 (= 1962), 57, y 60-61. J. T. BOOKMAN, The Wisdom of the Many: An Analysis of the Arguments of Books III and IV of Aristotle's Politics, *HPTH* 13, 1992, 1-12, analiza los argumentos a favor del gobierno de 'cierta' multitud.

³¹ El argumento sobre la *orthostate politeia* del libro 7 le obliga a plantear la fuente de esa condición de hombre virtuoso que, afirma, se produce por naturaleza, hábito y razón (φύσις ἔθος λόγος 1332b 39-40). No todos, pues, pueden alcanzar τὸ εὖ ζῆν καὶ ἡ εὐδαιμονία (1331b 39-41) porque la falta de ocio impide la adquisición de la virtud absoluta.

parte de la virtud (1281b 23-ss), la guerrera, e incluso simplemente no estén demasiado envilecidos (1282a 15-16). Esto le conduce a diferenciar entre un auténtico y pleno gobernar y ser gobernado por turno, y, por el contrario, aconsejar que exclusivamente se permita al *plethos* la participación en la deliberación y la justicia, pero no en las magistraturas³². Los tres regímenes rectos de 1288a 8-15 suponen probablemente esas diferencias en virtud: el *plethos*³³ de una monarquía se somete a la dirección del hombre superior en virtud; el *plethos* en una aristocracia es gobernado por otro *plethos*, menos numeroso obviamente, de hombres superiores en virtud que se repartirán o turnarán en el gobierno; mientras que el *plethos* de una politeia³⁴ está compuesto por hombres con virtud militar que gobiernan y son gobernados según sus méritos. Pero, mientras la mejor *politeia* sería aquella en la que se diera la virtud en términos absolutos (32-37), y “la mejor *politeia* y el mejor tipo de vida para la mayor parte de las ciudades” requiere rebajar la exigencia relativa a la virtud y educación de los integrantes (1295a 25-ss; 30-31) a la *mesotes*, la politeia se contenta con que los ciudadanos posean el valor militar, o tengan rentas hoplíticas.

Está claro que en ningún caso cuenta Aristóteles con *todos*, a pesar de su decidida opción por lo que él denomina ‘politeia’ y que define como el sistema político en el que gobierna la multitud para el bien común (1279a37-38)³⁵. En cualquier situación es necesario excluir del poder político a los que realizan lo que el filósofo de Estagira denomina trabajos necesarios (1278a 9-ss, cf. 1291a 24-28); especialmente aquéllos relacionados con la artesanía (*banausoi*) pero, en general, a todos los asalariados. Por ello Aristóteles toma buen cuidado en hacer referencia siempre al tipo de demo que acompaña a cada régimen. Ya hemos visto que su ‘denominada politeia’ se corresponde con el aumento del grupo de los ciudadanos de clase hoplítica (1297b 1-6) y que el régimen ideal sólo se podría producir si hubiera un cierto número de hombres partícipes de la virtud en su forma completa³⁶. Ahora es necesario recordar que, cuando se aproxima más a la realidad y describe distintos tipos de democracias (4.1291b 15-1292a 9; b 21-1293a 10; 6.1318b 6-1319b 32) según la dedicación productiva de los integrantes de la ciudad, no es totalmente reacio a

Quando en una ciudad todos los ciudadanos son *spoudaioi*, la ciudad es una *σπουδαία πόλις* (1332a 33), integrada por individuos ociosos. Cf. P. AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona 1963, 56-58; y R. SCHOTTLÄNDER, *Der aristotelische Spoudaios*, *ZPhF* 34, 1980, 385-394, quienes subrayan el origen empírico del juicio ético recto que caracteriza al *spoudaios* o *phronimos*.

³² Ha de entenderse que nos movemos entre el ideal y lo posible y deseable, pero Aristóteles también describe distintos tipos de ciudadano según los regímenes. A muchos sistemas los considera desviados, otros son juzgados con benevolencia, como es el caso de la llamada democracia antigua, de la *politeia*, de las oligarquías moderadas, y de la democracia con un demos de campesinos (cf. *infra*).

³³ R. ROBINSON, *Aristotle Politics...*, 64-65, afirma que Aristóteles en este pasaje está rechazando que haya una sola constitución recta y que sea la misma para todos los pueblos y momentos. E. PARMENTIER-MORIN, *Recherches sur le vocabulaire politique d'Aristote: δῆμος et πλῆθος dans la Constitution d'Athènes et dans le livre III de la Politique*, *Ktèma* 29, 2004, 95-108, señala que *plethos* no siempre tiene valor de ‘los pobres’, sino que alude al número o cantidad de algo. Sólo por la razón de que los pobres son mayoría acaba asociándose a las masas. En el libro 3 de la *Política* es empleado cuarenta veces frente a *demos* que sólo aparece en siete ocasiones (p. 103); en la *Athenaion Politeia*, se halla siempre en la primera parte (p. 96), ya que *demos* posee valor institucional, la Asamblea (p. 97).

³⁴ En cursiva con significado genérico, en regular cuando se trata del específico.

³⁵ R. ROBINSON, *Aristotle Politics...*, 90, señala que a tenor de 1279a 37, la politeia, como forma específica, tendría que ser el gobierno en el que participa el mismo número de personas que en la democracia, pero no es así.

³⁶ Los términos rico/pobre son, con todo, ambiguos en Aristóteles. Los *thetes* y *banausoi* están entre los segundos, aunque quizás también los propietarios rurales que trabajan personalmente sus tierras. Para J. OBER, *Aristotle's political Sociology: Class, Status, and Order in the Politics*, en C. LORD; D. K. O'CONNOR (eds.), *Essays in the Foundations of Aristotelian political Science*, Berkeley, Los Angeles, California 1991, 119, los *mesoi* tendrían que ser ciudadanos con *scholè*, por tanto, ricos. A. WINTERLING, *Arme und Reiche. Die Struktur der griechische Polisgesellschaften in Aristoteles Politik*, *Saeculum* 44, 1993, 186-187, señala dos tipos de análisis en Aristóteles. Uno apunta a la riqueza y es de clase: pobres, ricos, medios. El otro tiene en cuenta la consideración social, la educación, los modos de vida, y también la riqueza: nobles - demo (cf. 192).

las formas democráticas menos evolucionadas, en las que un demo agrícola o ganadero,³⁷ en posesión de la virtud militar, queda de hecho marginado de las decisiones políticas; pero rechaza de plano la última democracia que integra a todos y, en consecuencia, dice, no gobierna por leyes sino a través de decretos de la Asamblea, debido a la capacidad de manipulación que entre el vulgo tienen los demagogos.

En los libros 7 y 8, al tratar de la ciudad mejor, limita las actividades propias de los ciudadanos a la guerrera y la deliberativa (1329a 2-ss) aunque en diferentes fases de la vida; y excluye explícitamente la *banausia*, el *bios agoraios*, es decir la artesanía y la actividad del pequeño mercader, y también el trabajo agrícola³⁸, debido a la necesidad de *scholē* que requieren las dos primeras actividades (1328b34-1329a2). Aunque Aristóteles es evasivo en relación con el cómputo ideal de ciudadanos ociosos, afirma que han de ser suficientes para que la polis sea autárquica y no demasiados de modo que sea posible que se conozcan entre sí (1326b 7-ss). No es raro, pues, que juzgue que los 5040 previstos por su maestro para Magnesia son demasiados ciudadanos no productivos (2.1265a 14-17), ya que si se añade su familia, sus sirvientes y los extranjeros, las dimensiones del asentamiento serían excesivas.

La *politeia orthostate* de Aristóteles es una abstracción y depuración de los datos reales, pero no un constructo ideal o utópico como los dos programas platónicos³⁹. Es una abstracción porque, tomando elementos de la realidad, el filósofo esboza un plan que corrige en ella las discordancias e impurezas, inyectándole como añadido el *telos* de la *eudaimonia*, fruto de la virtud, como rasgo típicamente aristotélico. Pero, por lo que respecta al monopolio de la participación política junto a la exclusividad de la propiedad territorial⁴⁰ de una minoría rentista (1329a 17-19), es evidente que las referencias prácticas eran abundantes.

Aristóteles critica de la ciudad de *República* que los productores sean los propietarios de las tierras y no los guardianes (1264a 22-40), de modo que los primeros son los que ἀποφορὰν φέρουσι, como dicen Adimanto y Sócrates, los gobernantes serán ἐπίκουροι μισθωτοὶ / σπιτοὶ Pl. Rp. 419 a-420b)⁴¹ Opina que Platón en lugar de diseñar una ciudad unitaria ha creado dos *poleis* dentro de una, porque con tal situación habrá todo tipo de disensiones. A Hipódamo le reprocha que, haciendo copartícipes de la ciudad a los tres grupos de

³⁷ D. KEYT, *Aristotle Politics. Books V and VI*, Oxford 1999, 207, deduce de la enumeración del libro VI que la democracia agraria, la primera, correspondería a la politeia en la que los ciudadanos tienen la virtud militar, y no meramente el armamento (p. 68, en relación con 5.1301b9).

³⁸ Afirma también que los tripulantes de la flota no han de ser parte de la ciudad (1326b 40-1327a 9) por lo que o serán los excluidos de la ciudadanía o mercenarios extranjeros. Los trabajadores agrícolas tendrán que ser esclavos o periecos bárbaros (1329a 27; cf. 1330 a 26-29), lo que apela a un estatus de tipo hilótico muy practicado en colonias con la población indígena, y en la metrópoli con los griegos locales (hilotas de Lacedemón y Mesenia; penestas de Tesalia). Cf. CL. MOSSE, Les dépendants paysans dans le monde grec à l'époque archaïque et classique, en M. FINLEY (ed.), *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques*, Paris 1979, 86-93.

³⁹ R. KRAUT, *Aristotle Politics. Books VII and VIII*, Oxford 1997, 51-53.

⁴⁰ Dada la crítica que Aristóteles hace del comunismo de *República* (1262a 40-b 3; 1263a 27-29) y de la rígida igualdad de las propiedades en *Leyes* (1265a 38-41; la censura hecha a Faleas: 1266b 6-8, y 38ss, vale también para Magnesia), no llama la atención su reiteración sobre la conveniencia de que en la mejor *politeia* las propiedades de los ciudadanos sean en parte comunes y en parte privadas a través de hacer común el uso de los bienes de los amigos (1262b 26-39) y dividir el territorio en dos partes, una de ellas para usos comunes como son los cultos y las *syssitiai* (1330a 11-16). T. J. SAUNDERS, *Aristotle Politics. Books I and II*, Oxford 1995, 117-119, sostiene que Aristóteles prefiere que la propiedad sea privada y particular, aunque el uso sea común para los amigos, porque el filósofo pensaría que la autoestima y la decisión racional estaban asociadas a la propiedad.

⁴¹ E. SCHÜTRUMPF, *Politische Reformmodelle...*, 275, interpreta esta diferenciación como un equilibrio social, distinto al político que busca Aristóteles entre pobres y ricos.

artesanos, agricultores y guerreros, los campesinos no dispongan de armas, y los artesanos no tengan tampoco tierras, por lo que ambos grupos se convertirían en esclavos de los hoplitas que en la práctica serán los únicos que asumirán los cargos (1267b 30; 1268a 17-25). El juicio resulta atinado y su solución podría haber sido la de no hacer excluyentes entre sí las tareas necesarias para la supervivencia de la sociedad; sin embargo, Aristóteles prefiere, como se ha visto antes, apartar a todos los productores de la propiedad inmueble y de la actividad política. Por ende, para el Estagirita el ciudadano ha de ser propietario y contribuir a la defensa y a la administración de su ciudad, no interviniendo directamente en ningún trabajo lucrativo. Sin embargo, a pesar de ser consciente de los peligros originados en la servidumbre de tipo hilótico (1269a 29-ss), aconseja que en la ciudad ideal se recurra a este sistema de explotación agraria que, por cierto, es el tradicional en muchas ciudades griegas.

Puesto que es improbable una ciudad con un nivel de virtud como la que Aristóteles considera la más correcta, la virtud alcanzable por un número mayor de individuos es la de la moderación y la vida media (1295b 3-6) que se da en los propietarios medios, los cuales se ven libres de los vicios y pasiones de que suelen adolecer los más ricos y los más pobres. Evitarían, pues, la corrupción del sistema. Los individuos de riqueza moderada ni ambicionan demasiado poder ni lo rehuyen (ibid. 12-13), son los más proclives a la *philia* entre ciudadanos (ibid. 25-27), no son ambiciosos de lo ajeno, dado que no carecen de cierto acomodo (ibid. 29-33); y si constituyen un grupo numeroso, y más nutrido que los otros dos, hacen que la ciudad sea estable (36-37; 1296a 7; b 38-40) y el régimen duradero.

La nitidez con la que el Estagirita se manifiesta hacia la clase de los *thetes* y *banausoi* contrasta con la ambigüedad que envuelve al tema de los *mesoi*. No es en absoluto claro acerca de la cuantía del *τίμημα* que les correspondería, ni de su fuente u origen. En términos generales, sostiene que el legislador debe procurar que participen en el régimen los ‘portadores de escudo’ (1297b 1-2) es decir, los hoplitas; pero añade que no debe fijar un censo concreto ya que en cada caso ha de buscarse que los que participen de la politeia sean más que los excluidos (3-6). Por otro lado, aconseja para evitar los conflictos, mejor aún que mezclar bien a pobres y ricos, aumentar la clase media (1308b 29-31). Esto indica que tal tipo de constitución sería posible si los más ricos y los *mesoi* sumaran algo más del cincuenta por ciento de la población y, además, los ciudadanos de fortuna moderada fueran más numerosos que los muy ricos, o éstos no existieran. Un régimen así podría estar más cerca de la democracia que de la oligarquía, por incluir a más de excluye (1302a 13-15). Pero mientras reconoce que la *mese politeia* no se ha dado nunca o pocas veces (1296a 36-38), el concepto de propietarios moderados es frecuente en la *Política*, en relación incluso con ciertas oligarquías (1295b 3-6; cf. 1298a 35-40⁴²).

No obstante, la ausencia de censo es lo que caracteriza a la democracia evolucionada y la imposición de un censo moderado a la mejor politeia (cf. 1306b 6-16), y eso nos hace pensar que en la mejor ciudad entre las posibles, Aristóteles admitiría como ciudadanos a muchos que trabajan con sus manos. Pero ya que, según sus términos, han de ser los no envilecidos, deducimos que habla de propietarios autárquicos, que se dedican a la noble tarea agrícola. En suma, si el ideal es el del ciudadano virtuoso y con total *scholē*, las razones que impone la realidad social y política

⁴² A partir de 1294a 35 ss describe tres tipos de mezcla que caracterizan a las politeias. El segundo tipo es no exigir una propiedad muy elevada a los ciudadanos, lo que es propio de la oligarquía, ni dejar de exigir algún tipo de propiedad (1294b 1-6). Por ende, como venimos indicando, cierto tipo de politeia integraría hasta, y sólo, a propietarios de tipo medio. No obstante, sigue la indefinición en los comentarios del filósofo.

recomiendan, según el Estagirita, reconocer como ciudadanos a los miembros del *demos* productor que no realizan trabajos serviles y que, por tanto, desarrollan ciertos aspectos de la virtud, por lo que las diferentes politeías correctas son las que les dan ciertos derechos *según sus méritos*.

2. LA CONSTITUCIÓN

Examinada la composición de la ciudadanía de Magnesia y la de la ‘denominada politeía’ aristotélica, es preciso valorar también el tipo de participación más general y accesible a todos los que en dichos regímenes son considerados ciudadanos, y reflexionar acerca de las posibles diferencias dentro del cuerpo de ciudadanos.

Magnesia es un fruto de la razón cuya base fundacional es la constitución y leyes dadas por un legislador que posee auténtica ciencia política (cf. 688ab). Una vez hechas las leyes de la ciudad es poco lo que queda abierto a modificaciones o complementos⁴³, porque los gobernantes de la ciudad de *Leyes* habrán de ser siervos de las leyes (715a, ὑπηρέτας τοῖς νόμοις) y las leyes, soberanas de los gobernantes (δεσπότης τῶν ἀρχόντων)⁴⁴.

Como se ha señalado ya, esta polis estaba dividida en cuatro clases según rentas, un tipo de división que es frecuente en la práctica histórica, y que se refleja habitualmente en forma de restricciones, que afectan a las clases inferiores, del derecho de acceso a las magistraturas con más poder. Sin embargo en Magnesia, aparentemente, influye en poco más que en la composición del Consejo, órgano con funciones difusas. El complicado modo de elección de los consejeros evidencia la voluntad de fomentar la participación de los más ricos y desanimar la de los más pobres, además de producir el resultado de que la proporción de los primeros sea mayor a pesar de la apariencia de igualdad.

El Consejo está compuesto por noventa miembros de cada clase, para que la cifra total de trescientos sesenta sea divisible por doce (como el de meses y el de tribus), obteniéndose así pritanías de treinta individuos (756c). Son elegidos por votación, y en días consecutivos, por separado los candidatos de cada clase. Sólo los de las dos primeras clases están obligados a participar en todas las jornadas electivas. Para los de la tercera, la obligatoriedad alcanza hasta a

⁴³ Pero es verdad que Platón no pretende haberlo dicho todo y, por ello, establece mecanismos para mejorar continuamente las leyes dentro de lo marcado por él, cf. CH. BOBONICH, *Plato's Utopia...*, 396-398.

⁴⁴ El Académico rechaza ahora el aspecto tiránico (τυραννικὸν ἐπίταγμα) de los enunciados legales (722e) y prefiere la persuasión que implica un trato propio de hombres libres por parte del legislador hacia los ciudadanos. Espera que los preámbulos de las leyes hagan innecesarios los enunciados apodícticos, imprescindibles sólo para los que delinquen (870e-871a). Es objeto de debate el grado en que el Platón del último diálogo modifica su concepción tanto del significado de la ley como de la relación entre legislador y ciudadanos a través de la famosa metáfora del médico libre (cf. 721d ss.). J. JOUANNA, Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon, *Ktèma* 3, 1978, 77-91, atribuye el cambio de formas a la influencia de la medicina hipocrática. Para E. FLAIG, Weisheit und Befehl. Platons *Politeia* und das Ende der Politik, *Saeculum* 45, 1994, 65, las leyes de Magnesia son tan divinas como el gobierno de los sabios (Cf. Lg. 875c). A. LAKS, Legislation and Demiourgy: on the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws*, *CIA* 9, 1990, 209-229, y L'Utopie Législative de Platon, *RPhFE* 181, 1991, 417-428, subraya principalmente el aspecto del consenso y de la persuasión como radicalmente distintos respecto a diálogos anteriores. Para CH. BOBONICH, Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*, *CIQ* 41, 1991, la persuasión de la que Platón habla no es meramente racional, ya que para ser ciudadano se requiere exclusivamente la opinión verdadera, por tanto lo importante en la metáfora médica es el estatus del médico y del paciente. En el mismo sentido, H. YUNIS, *Taming Democracy. Models of political Rhetoric in classical Athens*, Cornell 1996, 216-223. D. COHEN, Law, Autonomy, and social Community in Plato's *Laws*, *CIPh.* 88, 1993, 313, señala que la aceptación de las leyes por parte de los ciudadanos requiere una educación severa.

los de su clase; y los de la cuarta votan obligatoriamente sólo a los integrantes de las dos primeras (cd). Tras una primera vuelta en que salen nominados un número impreciso de candidatos, en la segunda votación se elige a ciento ochenta por cada clase y, finalmente, se sortea a los noventa finales (e). Esta adición del sorteo al final de un largo proceso electivo es considerada por Platón un punto intermedio entre la práctica monárquica y la democrática⁴⁵. El resultado previsible del procedimiento es que los ciudadanos de la cuarta clase representados en el Consejo sean sólo los que obtienen el apoyo de los más ricos, y que los ricos que son una minoría en la ciudad (*supra*) estén relativamente más representados⁴⁶.

La función del Consejo de Magnesia, como en toda ciudad griega, es la de convocar a la Asamblea y disolverla (758b), pero causa algo de desconcierto el comentario del Ateniense cuando dice que el conjunto del Consejo (πλήθος) no es capaz de estar atento y responder con prontitud a los problemas políticos⁴⁷, de modo que las pritanías, una por mes, se convierten en φύλακες de la ciudad. Esto ha llevado a Piérart⁴⁸ a interpretar que probablemente el Consejo no se reuniera como tal. Si como parece probable era así, habría que concluir que no podía ser una entidad predeliberativa, preparadora de la deliberación final en la Asamblea, como ocurre en Atenas. Y ello concuerda con lo que podemos reconstruir acerca de la Asamblea, pues parece tener limitadas sus facultades a las elecciones⁴⁹ y a algún tema judicial⁵⁰ (764a; 768a; 855d-856ab) careciendo, por tanto, de capacidad legislativa⁵¹ y ejecutiva⁵², que son los aspectos básicos de la deliberación en términos políticos griegos, y más concretamente, democráticos atenienses.

De las magistraturas menores, que se ejercen en la juventud de los ciudadanos (entre veinticinco y treinta años), como la de los *agronomoi* (760bc), en número de doscientos cuatro y por dos años, *agoranomoi*, en número de tres, y *astynomoi*, un total de cinco (763ce) los últimos son siempre de la primera clase y los guardianes del mercado pertenecen a la primera y segunda. Sólo tienen obligación de asistir a la Asamblea electoral y votar los ciudadanos de las dos primeras clases (764a)⁵³. Cada uno de estos colegios de magistrados tiene poderes judiciales relativos a la guardia de las áreas rurales, urbanas y de mercado, respectivamente, y,

⁴⁵ No significa que Platón defienda en *Leyes* la justicia del sorteo, que sería reconocer la igualdad de los ciudadanos y sumarse a la igualdad aritmética de la democracia, sino que se resigna a infringir el criterio de la auténtica justicia en aras de la paz social (757de) esperando que dios y el azar hagan inclinarse el platillo de lo justo, y que salgan los candidatos mejores en su naturaleza. El sistema combinado de selección y sorteo lo recomienda para otros cargos: para el magistrado que organiza los coros y para los jueces de certámenes gimnásticos quienes, curiosamente, son de las clases tercera y cuarta (765ab).

⁴⁶ Y además serán seguramente reelegidos. Cf. G. R. MORROW, *Plato's Cretan...*, 168.

⁴⁷ G. R. MORROW, *Plato's Cretan...*, 172, afirma que, a diferencia del Consejo de Atenas, el de Magnesia no preside las auditorías, ni prepara los *probouleumata*. Incluso se pregunta (p. 175) si el Consejo no tendría también potestad para actuar sin la Asamblea.

⁴⁸ M. PIÉRTART, *Platon et...*, 102.

⁴⁹ Así lo vio ya E. BAKER, *Plato and his Predecessors. Greek political Theory*. London 1918, 332-333. Cf. M. PIÉRTART, *Platon et...*, 107.

⁵⁰ P. A. BRUNT, *The Model...*, 257, comenta que Platón parece anular el derecho de la Asamblea a juzgar en materia de ofensas contra el Estado al poner la jurisdicción sobre los delitos capitales en manos de tribunales de magistrados.

⁵¹ Aunque apruebe las leyes (772cd) tras un proceso de revisión que sólo pueden iniciar los magistrados ante los *nomophylakes*. El pasaje, que pertenece al contexto (772ad) de las leyes religiosas, con toda probabilidad puede aplicarse al resto de casos. Cf. en contra de esta opinión, CH. BOBONICH, *Plato's Utopia...*, 396. Para L. BRISSON, Les magistratures non judiciaires dans les *Lois*, *Cahiers Glotz* 11, 2000, 100, los poderes legislativo y judicial de la Asamblea y Consejo atenienses son en Magnesia patrimonio de los magistrados.

⁵² Como indica TH. SAMARAS, *Plato on...*, 235-236, la Asamblea de Magnesia no tiene competencias en materia de política exterior lo que, por el contrario, es habitual en democracia.

⁵³ Parece que la obligatoriedad exclusiva de la participación de los ciudadanos de las dos primeras clases para la elección de los consejeros, y de los *astynomoi* pudiera considerarse generalizable, a tenor del pasaje citado.

probablemente, sirven de cantera y preparación para la vida pública. La razón por la que no se limita el acceso de todas las clases al puesto de *agronomoi* quizás esté en el elevado número de integrantes.

Las restricciones que afectan a las dos últimas clases y las obligaciones que pesan sobre las dos primeras recuerdan la filosofía del gobierno que Platón defiende en *República* donde a los mejores es necesario obligarlos a hacerse cargo de la administración de la ciudad por el bien de ésta (539e). Por descontado, también nos conducen inevitablemente a la idea aristotélica de la necesidad de hallar modos de evitar que la mayoría de los pobres tenga una participación política demasiado activa. Los ciudadanos de Magnesia, con todo, no son *thetes* ni *banausoi*. Como hemos señalado, son propietarios; probablemente, incluso los más humildes, no son gentes absolutamente desposeídas y, en su mayoría, hasta puede que se les suponga cierto desahogo.

Esta división timocrática deja de afectar, por lo que parece, a la elección de los magistrados más poderosos: guardianes de la ley, supervisores de la educación y *euthynoi* quienes, además, integran en buena parte el Consejo Nocturno.

Los *nomophylakes* son los primeros magistrados que Platón menciona en el libro 6, de los cuales dice que son los más importantes en la ciudad (752e). En número de treinta y siete⁵⁴ son elegidos por todos los que han servido en la infantería y en la caballería (753bd), criterio que no parece añadir nada nuevo, ya que todos los ciudadanos son educados para el ejercicio de las armas (814c). En todo caso, podría significar que votan todos, sin privilegios de clase, y que el único requisito exigido es haber tenido ya experiencia militar real. Dado que las mujeres son consideradas en esta ciudad útiles también para el servicio militar (814c; 829e; 832d; 835de), se ha pensado que tuvieran asimismo derecho al voto, sin embargo los electos son siempre varones. Las funciones que se les encomiendan son la vigilancia sobre la inmutabilidad de las leyes y el cumplimiento de la legalidad en los registros de la propiedad de los ciudadanos (754de); así como la revisión y suplementación de las leyes existentes (769d, 770a)⁵⁵. También designan a las mujeres encargadas por periodos anuales de la educación de los niños entre tres y seis años (794a). Son elegidos pasados los cincuenta y por un máximo de veinte años (755ab)⁵⁶.

El τῆς παιδείας ἐπιμελητῆς es el encargado superior de la educación de jóvenes de ambos sexos. También ha de ser mayor de cincuenta años y también de él dice el Ateniense que es el magistrado más importante (ἄκροτάτων ἀρχῶν, 765d), además del mejor de todos los ciudadanos (766a). Es elegido por los magistrados y entre los guardianes de la ley, es decir su selección se produce por cooptación entre los más elevados administradores de la ciudad, y no es el producto de elecciones democráticas ni de sorteo.

⁵⁴ El Ateniense propone que, en el momento de la fundación, Cnossos envíe a diecinueve de sus ciudadanos, mientras que los restantes diecinueve sean ya de entre los colonos (752e). Puesto que su periodo máximo de ejercicio es de veinte años entre los cincuenta y los setenta de edad, no queda claro cómo habrán de ser las posteriores elecciones, aunque parece lógico que se celebren sólo cuando haya vacantes (a pesar de 753bd) y para colmar exclusivamente éstas. Lo que sí explica el legislador es que se realizarán en tres vueltas y que el nombre de la persona a quien se da el voto ha de escribirse. Cf. G. R. MORROW, *Plato's Cretan...*, 203-205.

⁵⁵ G. R. MORROW, *Plato's Cretan...*, 175, los considera el auténtico colegio probuleutico de Magnesia. M. PIÉRART, *Platon et...*, 200, afirma que la posibilidad de legislar perfeccionando el modelo inicial se debe a que Platón se da cuenta de que su obra no llega a ser completa.

⁵⁶ Lo que lleva a M. PIÉRART, *Platon et...*, 149, a afirmar que por la duración del cargo, el colegio de guardianes de la ley se aproxima a los colegios oligárquicos vitalicios.

Los auditores o εὐθύνοιο aparecen ya en el último libro del diálogo (12 945b). De ellos se dice que han de ser mejores que el resto de los ciudadanos debido a la función para la cual están destinados (d). Como sería de esperar, han de tener los cincuenta ya cumplidos. En su selección participan todos los ciudadanos proponiendo cada uno al que considere mejor. Tras ello, son elegidos la mitad de los preseleccionados y, de nuevo, se vota para dejar la lista reducida a tres. Pueden permanecer en sus cargos hasta los sesenta y cinco años, es decir un máximo de quince; y, como al principio son doce y van aumentando a razón de tres por año, el número máximo posible en ejercicio desde el vigésimo sexto año es de setenta y cinco⁵⁷. El control, pues, de los magistrados no recae en la Asamblea o los tribunales, sino en los más virtuosos ciudadanos, capacitados para imponer, incluso, penas de muerte (946e).

Los *theoroi* quizás no sean magistrados, aunque cumplen una función fundamental de cara a la mejora de la legislación. Son hombres superiores (951b) y de buena reputación (c), autorizados por los *nomophylakes* (a) —no elegidos por una Asamblea— para ir a países extranjeros y examinar otras leyes con el objeto de informar y aconsejar a los miembros del Consejo Nocturno (ab; d). La edad mínima requerida vuelve a ser de cincuenta y el límite, setenta. El periodo máximo de estancia fuera de la ciudad es de diez años (cd). La existencia de los observadores y su misión remite al tema de la perfectibilidad del esbozo de Magnesia (c; cf. 769d-770a), cuestión que Platón aborda con muchas precauciones: no es extraño que los traiga a colación cuando plantea claramente la existencia de un, hasta ahora no mencionado, consejo que realiza reuniones diarias y nocturnas, del que dice que vigila las leyes (τὸν σύλλογον τὸν τῶν περὶ νόμους ἐποπτευόντων, 951d) aunque no parece tener un lugar muy preciso en el mecanismo administrativo de la ciudad.

En el Consejo Nocturno muchos han visto renacer la fidelidad de Platón a la idea de la dirección de los filósofos propuesta para la Kallipolis de *República*⁵⁸, porque la fundamentación de esta nueva propuesta es que los miembros conocen el fin último de la ciudad (962bc) al que deben tender las leyes concretas (962d-963a); conocen también la unidad y diversidad de la virtud (965cd) y son los únicos capaces de comprender racionalmente el contenido de las leyes (966b; cf. 951b) que el resto de los ciudadanos ha aprendido simplemente a respetar. Sus competencias o serían inmensas, si tomamos literalmente la frase del Ateniense que anima a entregarle la ciudad entera (969b), o no existen si, como parece, queda para un futuro impreciso la concreción de los ámbitos de su competencia (968c)⁵⁹. Pero, al margen de enunciados más o menos enigmáticos, cabe afirmar que una reunión de personas experimentadas, prestigiosas y educadas, que reciba a

⁵⁷ El número máximo sería de ochenta y cuatro el vigesimoquinto año. Cf E. BAKER, *Platon and...*, 344, y G. R. MORROW, *Plato's Cretan...*, 221, que citan a setenta y cinco, y L. BRISSON, *Le Collège de Veille (nukterinòs súllogos)*, F. LISI (ed.), *Plato's Laws and its historical Significance. Selected Papers of the First International Congress of Ancient Thought, Salamanca 1998*, Sankt Augustin 2001, 167; y *Les magistrats...*, 96, que calcula setenta y cinco como la cifra máxima correspondiente a los años posteriores al vigésimo sexto. Es poco probable que llegara a alcanzarse la cifra máxima debido a la edad en la que son elegidos.

⁵⁸ Especialmente G. KLOSKO, *The Nocturnal Council in Plato's Laws*, *Pol. Studies* 36, 1988, 74-88, que cree que rompe con lo planteado en el resto del diálogo (p. 84-85). También P. A. BRUNT, *The Model...*, 250. Por el contrario, los que creen que Platón previó este órgano colegiado desde el principio se remiten a 632c donde son citados guardianes que se guían por la sabiduría. Recientemente, B. LEWIS, *The Nocturnal Council and Platonic political Philosophy*, *HPTH* 19, 1998, 1-19, se ha manifestado contrario a una opinión tan radical como la de Klosko, a pesar de reconocer la gran influencia que puede tener este *sýllogos*. Hay que decir, con todo, que Platón no parece renunciar a que el Consejo salvaguarde la ciudad respetando las leyes (968a).

⁵⁹ Puede incluso interpretarse que los propios miembros del Consejo Nocturno tendrán potestad para legislar sobre sus poderes (Οὐκέτι νόμους... περὶ τῶν τοιούτων δυνατόν ἐστὶν νομοθετεῖν, πρὶν ἂν κοσμηθῆι -τότε δὲ κυρίου ὦν αὐτοὺς δεῖ γίνεσθαι νομοθετεῖν-).

los *theoroi*, recrimine y corrija a los ateos, eduque a jóvenes para la dirección política y pueda supervisar la modificación legal, en la práctica ha de poseer gran influencia, especialmente en una ciudad en que los magistrados son electivos, de cierta edad y con larga permanencia en sus cargos.

El *Nykterinos Syllogos* lo integran todos los individuos que mayores capacidades han demostrado, ya que han ejercido o ejercen las magistraturas superiores⁶⁰, o han sido premiados por su virtud⁶¹ en diversos certámenes, además de un número idéntico de jóvenes entre treinta y cuarenta años, escogidos por aquéllos, a razón de un joven por cada hombre maduro. La participación de estos jóvenes tiene probablemente la finalidad de facilitarles una educación superior y por encima de la obligatoria para todos los ciudadanos⁶², que les capacitaría para el ejercicio ulterior de los cargos más relevantes. La dedicación de los miembros del Consejo Nocturno es muy intensa, ya que se reúnen todas las noches, lo que significa un grado de entrega al estudio y un afán teórico que no están al alcance de cualquiera.

Es así, sin duda, como se forma la elite gobernante que Platón no deja de mencionar siempre que es necesario diferenciar a la minoría del vulgo⁶³, incluso en ésta, su propuesta '*second best*' para Magnesia. Por eso no es de extrañar que todos los puestos de mayor influencia política y educativa los ocupen hombres mayores de cincuenta años elegidos por nominación escrita mediante procesos complicados de selección y cooptación que pretenden evitar que un cualquiera pueda filtrarse en las altas esferas del gobierno de la ciudad. Es cierto que Platón está más preocupado por la virtud moral y la posesión del conocimiento racional de sus dirigentes que por la riqueza de los mismos⁶⁴ y que, incluso, manifiesta repugnancia hacia la riqueza, pero no debemos obviar que para las funciones básicas del ciudadano éste ha de ser un propietario acomodado como mínimo y que a más dedicación política se supone mayor nivel de *scholē*, de medios económicos (por ejemplo, los viajes de los *theoroi* no se dice cómo se financian) y de preparación. Aristóteles en el libro 2 de la *Política* (1266a 13-14) analiza y valora el modelo de Magnesia y considera rasgo oligárquico en él, entre otros, que las magistraturas más elevadas las ocupen los individuos más ricos. También en *República* deja Platón abierta la puerta teóricamente a la posibilidad, escasamente probable, de que algún hijo de productores nazca con una naturaleza superior a la sus progenitores y pueda ser reclasificado y educado como filósofo (415bc)⁶⁵. En la polis '*second best*', el sorteo es un procedimiento destinado a contentar a la muchedumbre (757de;

⁶⁰ Hay dos versiones en este mismo final del libro 12, 951d; 952bd y 961a, con pequeñas divergencias, bien analizadas y aceptablemente interpretadas por M. PIÉART, *Platon et...*, 212 y ss., y por L. BRISSON, *Le collège...*, 165-170. Los magistrados que quedan integrados en el *sullogos* son los diez *nomophylakes* de más edad, el supervisor de la educación en activo, y los que le han precedido, los *euthynoi*, los *theoroi*, además de un número equivalente de jóvenes que cada miembro elige por su cuenta.

⁶¹ En 951d cita a τῶν ἱερέων τὰ ἀριστεία εἰληφόντων, y en 961a a τοὺς δὲ τὰριστεία εἰληφόντας ἀπαντας, lo que hace incluir a los sacerdotes, en general, y a los *euthynoi* (cf. nota anterior) que son hombres destacados por su *arete*.

⁶² La mayor parte de los intérpretes modernos ve en este Consejo un órgano científico y educativo. G. R. MORROW, *Plato's Cretan...*, 506-506; M. PIÉART, *Platon et...*, 232, dice que se sitúa a nivel noético; L. BRISSON, *Le collège...*, 176-177 enumera las disciplinas que formarían parte de su programa de estudio, que no tiene por objeto ya las Formas, sino, a tenor de la filosofía del *Filebo*, el *Critias* y el *Timeo*, geometría, aritmética, astronomía, dialéctica, etc.

⁶³ En 632c, diferencia entre los guardianes, guiados por la *phronesis*, a los que es necesario que el legislador instituya y el resto, que se conduce por la opinión verdadera; en 689bd distingue la muchedumbre ignorante y a los que deben gobernar (cf. 690b); en 734e-735a separa a los que sobresalen por su virtud y de los que reciben una educación elemental; etc.

⁶⁴ Incluso ve un problema mayor en la riqueza que en la pobreza de cara a la virtud, cf. A. FUKS, *Plato and...*, 45-46. TH. SAMARAS, *Plato on...*, 244, denomina meritocracia al sistema de Magnesia.

⁶⁵ Como señala H. THESLEFF, *Plato and Inequality*, I. KAJANTO (ed.), *Equality and...*, 22-23, Platón estaba convencido de que la inteligencia, como otros talentos, era hereditaria casi totalmente. El mito de los metales, al que pertenece el pasaje citado, enfatiza la necesidad de aceptar la desigualdad entre clases en bien de la comunidad.

cf. Ar. *Pol.* 1266a 9-ss), mientras la elección, procedimiento aristocrático u oligárquico para los antiguos griegos, es lo que predomina. Por ello parece lógico sospechar que los cargos de mayor responsabilidad están destinados a ser ocupados por miembros de la elite de la primera o de las dos primeras clases. Por eso, también, la duración o permanencia en los mismos, es mucho más dilatada que en la democracia ateniense. Creo que eso mismo debió de pensar el Estagirita cuando negaba que la ciudad de *Leyes* fuera el producto de mezclar elementos de la monarquía y de la democracia (*Pol.* 1266a1-4) y, sin embargo, sostenía que resultaba ser una mezcla de oligarquía y democracia (5-7), es decir una ‘denominada politeia’ (1265b26-28), como analizaremos más adelante.

Tampoco es copia de la democracia ateniense el sistema legal de Magnesia, sino una corrección de aquélla. Los aspectos orientados a rectificar la práctica ateniense son: la multiplicación de instancias judiciales hasta tres (767a), el derecho a tomar la palabra que se otorga a los jueces para conducir una investigación detallada (766de), el que el voto se haga público (761e; 767d: 855d), y la larga duración prevista en muchos casos para los juicios, debido a la necesidad de aceptar pruebas y testigos (855d-856a). La primera y segunda instancia de los juicios privados serán encomendadas a tribunales vecinales y tribales (768bc; ἐν τοῖς γείτοισι... ἐν τοῖς φυλετικοῖς δικαστηρίοις); la tercera y última, la constituirá un tribunal de magistrados cooptados entre todo el cuerpo de ellos (767cd). En los juicios públicos, todo el demo ciudadano (δῆμος... πλῆθος) debe participar en la aceptación a trámite y en la sentencia (ἀρχὴν τῆς τοιαύτης δίκης καὶ τελευτῆν), pero la verificación de las pruebas y testigos (βάσανον) la deben realizar los tres magistrados más elevados que hayan acordado entre acusador y acusado (767d-768a)⁶⁶. Para los delitos de mayor gravedad (subversión del régimen: 856c, traición: 856e, homicidio: 871d), que conllevan hasta la pena capital, el tribunal estará formado por los guardianes de la ley más el tribunal de jueces elegidos para los casos privados, lo que significa que el pueblo en su conjunto, al contrario que en democracia, posee escasas prerrogativas judiciales.

En Atenas, los juicios eran introducidos ante los jueces por un arconte y, una vez el caso había llegado al pueblo y éste se había pronunciado, la sentencia era inapelable ya que se consideraba que no existía autoridad soberana por encima del demo. Probablemente, los arcontes hacían una revisión de la denuncia y de la base legal de la misma, pero su intervención se detenía una vez habían aceptado el caso y lo trasladaban al tribunal. El sistema platónico es más garantista y, en sintonía con las ideas filosóficas del Académico, busca fomentar la responsabilidad individual y asegurar la aproximación a la verdad de los hechos, a través de la investigación de las pruebas. Eso requiere tiempo y, visto desde la perspectiva actual, profesionalidad. No obstante, el Ateniense no crea un cuerpo de expertos en leyes, independientes del poder político, sino que, siguiendo la tónica propia de ciudades más oligárquicas, pone la decisión, o la orientación de la misma, en manos de magistrados elevados quienes, como hemos visto, eran hombres de edad y miembros de la elite social⁶⁷. Aunque, es de justicia reconocerlo, el objetivo era propiciar

⁶⁶ G. R. MORROW, *Plato's Cretan...*, 280-289, subraya, como rasgos de la justicia de Magnesia que suponen una crítica de la práctica ateniense, la capacidad de los magistrados de exigir a los oradores que se atengan al caso, limitando así la tendencia ateniense a apelar al *pathos*; el interrogatorio de testigos; y el voto público, lo que también podía afectar a la independencia de los jueces. M. PIÉRART, *Platon et...*, 450, afirma que Platón suprime los poderes que en Atenas tienen Asamblea y Consejo en materia de juicios políticos. Por otro lado, sustituye el sistema de los discursos por el método socrático de las preguntas (p. 461).

⁶⁷ Puede tener interés recordar aquí la polémica entre federalistas y antifederalistas en torno al bicameralismo de la constitución americana. Jefferson cuestionaba el poder de la Corte Suprema para bloquear las decisiones del Congreso elegido por sufragio universal con estas palabras: “...nuestros jueces son tan honrados como el resto de los hombres, y no más. Tienen, como cualesquiera otros, las mismas pasiones partidarias, por el poder y el privilegio de su cuerpo”.

sentencias judiciales mejor fundamentadas y más justas. Para ello, aunque no se priva al conjunto de los ciudadanos de toda la participación en la justicia, sí se evita que puedan tener la última palabra.

Si la propuesta platónica frena las posibles derivaciones democráticas mediante la rigidez educativa, la tendencia gerontocrática, la permanencia en los cargos y la existencia de un órgano colegiado incluyente de los magistrados más elevados y que concentra el máximo de información, la opción aristotélica de gobierno para la polis no constituye una propuesta coherente y unitaria, sino que ha de entresacarse de comentarios desperdigados que aparecen al hilo de la consideración de ésta o aquella forma de régimen, sea concreta, sea abstracta.

Aristóteles denomina politeia (*la llamada politeia*) a un sistema que está más extendido (*Pol.* 4.1289b 14-15; 1294a 15), según él, que los regímenes puros, los cuales no serían sino categorías concebidas por la necesidad de dar con una clasificación clara y simple. No obstante, también el Estagirita se sirve de esa tradicional taxonomía tripartita de las constituciones, que responde al criterio de lo que J. Bordes⁶⁸ llama la *arche* de cada constitución. Platón en la *República* (543c-ss) se había salido de dicha tradición y trabajaba sobre un esquema abstracto, y explicativo de la degeneración de las formas políticas desde la aristocracia ideal pasando por la timocracia, oligarquía, democracia y desembocando en la tiranía; y en él atiende al criterio de la justicia y virtud más que al número de individuos que tienen el poder. En *Político* (302e-303a), adopta el modelo tripartito, al que aplica un desdoblamiento, ya implícito en las versiones más antiguas del paradigma (Cf. Hdt 3.82.1). Ahora, a monarquía, aristocracia y democracia, en orden descendente de bondad, se oponen tiranía, oligarquía y democracia, en una jerarquía ascendente. El criterio para el desdoblamiento es el del consentimiento de los gobernados, y el respeto o soslayo de la ley. Aristóteles denomina a los seis sistemas de la misma forma que el Académico en el último diálogo mencionado, salvo por lo que respecta a la politeia, nombre adoptado para el gobierno positivo de la mayoría (3.1279a 33-39) que le permite desdoblar la democracia y defender la posibilidad de un régimen en el que interviene un *plethos* y puede estar basado en cierta virtud. Para el fundador del Liceo es la atención al bien común —o asimismo la búsqueda de lo mejor, quizás de la *eudaimonia*— lo que diferencia a monarquía de tiranía, aristocracia de oligarquía, y democracia de politeia. Puede parecer que existe una contradicción con los pasajes en los que dice que politeia es el gobierno de los de rango hoplítico (cf. 1265b 26-28; 1288a 12-13; 1297b 1-2) pero, también en el citado arriba afirma que un número elevado no puede poseer la virtud superior, aunque sí *al menos* la virtud guerrera (1279a 39-b 2) lo que nos hace pensar que una politeia es siempre un sistema que reconoce los derechos ciudadanos de un número limitado aunque sea abundante.

Así pues, la politeia⁶⁹ en la comentada clasificación es el gobierno de la multitud capaz de cierta virtud, pero de una multitud cualificada económicamente⁷⁰. Cuándo, cómo y por qué se da

⁶⁸ J. BORDES, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982; y *La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de la politeia*, *Ktèma* 5, 1980, 249-256. En toda *politeia* hay dos partes, la *arche* y los *nomoi*.

⁶⁹ P. PELLEGRIN, *Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote*. G. PATZIG (ed.), *Aristoteles Politik...*, 132, indica que la preferencia que Aristóteles manifiesta por la aristocracia sobre la monarquía en 1286b 5-8, conduce directamente a la predilección por el gobierno del *plethos*, la politeia. M. NARCY, *Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (Politique III, 4 et 11)*, P. AUBENQUE; A. TORDESILLAS (eds.), *Études sur la Politique d'Aristote*, Paris 1993, p.278, afirma que la postura aristotélica en el capítulo 11 del libro III de la *Política*, le coloca entre Platón y Protágoras. P. AUBENQUE, *Aristote et la démocratie*, *Ibid.*, 256-263, sostiene que la reivindicación aristotélica de la democracia es muy seria.

esta situación es lo que intentamos indagar ahora. En el capítulo 13 del libro 4, recoge el filósofo de Estagira ciertas estratagemas (προφάσεως, 1297a 14-ss) con los que se engaña (σοφίζονται) al pueblo en las politeias⁷¹: las asambleas están abiertas a todos pero se impone multa por no asistencia sólo a los ricos (cf. 1294a 35-b 1); los magistrados ricos no pueden dimitir de sus cargos, pero sí los pobres; los ricos son multados si no ejercen como jueces, los pobres, no, etc. La finalidad parece ser combinar efectivamente los dos tipos de igualdad⁷² que caracterizan a la democracia y a la oligarquía (cf. 1301b -ss) y evitar el predominio efectivo de los pobres por razones numéricas. Más adelante (1297b 39; cf. 1294a 35-b 1), comenta que para conseguir una mezcla adecuada de procedimientos, lo cual es característico de la politeia, se debe pagar a los pobres por asistir a las asambleas y multar a los ricos que no asisten. Sin embargo, el resultado de este proceder no es exactamente idéntico al creado por el anterior, el cual tenía por objetivo que los pobres no fueran a las asambleas, mientras éste lo procura. Un problema adicional es el significado de ‘pobres’ en estos y otros pasajes parecidos: ¿significa *thetes*? ¿o se trata de ciudadanos de rango hoplítico y, en todo caso, los más humildes de ellos?

Según una visión historicista propia de Aristóteles, la aristocracia gobernante en época primitiva tuvo que ceder parte del poder a los ciudadanos de clase hoplítica al fortalecerse la infantería⁷³; en aquél entonces lo que en tiempos del filósofo se denomina politeia, era llamado democracia (1297b 22-25; cf. 1286b 12-13; 1313a 6). Democracia ancestral (δημοκρατίαν τὴν πάτριον) es, asimismo, designada la constitución de Solón⁷⁴ que, por lo demás, es mezcla (μίξαντα τὴν πολιτείαν) de oligarquía (los poderes del Areópago), aristocracia (por emplear el sistema de elecciones) y democracia (a causa del ejercicio del control sobre los magistrados depositado en el pueblo, 1273b 35-ss; 1274a 15-ss). En este ejemplo histórico, según el Estagirita, el demo en su totalidad sólo tenía la potestad de elegir y pedir cuentas a los magistrados, pero las magistraturas estaban abiertas a las tres primeras clases, es decir hasta la de los zeugitas, renta que coincidiría con la de los hoplitas⁷⁵. Muy parecido es el comentario que aparece en libro VI sobre la llamada democracia más antigua (ἀρχαιοστάτη)⁷⁶, porque en ella la

⁷⁰ En la *E.N.* (1260a 31-b 22) la politeia es denominada timocracia, o constitución basada en la propiedad, Cf. M. OSTWALD, *Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Stuttgart 2000, 39, quien afirma que la timocracia tiene cierto toque oligárquico.

⁷¹ Cf. M. P. NICHOLS, *Citizens and Statesmen. A Study of Aristotle's Politics*, Maryland 1992, 88, quien afirma que para Aristóteles en los libros 4-6 se trata de conseguir diferentes aproximaciones a la politeia.

⁷² Cf. F. D. HARVEY, Two Kinds of Equality, *CL&M* 26, 1965, 101-146, que propone un origen pitagórico para esta idea; y D. KEYT, *Aristotle Politics...*, 74-75.

⁷³ Lo que coincide con la idea de que no todos los demos están preparados para admitir regímenes populares, cf. C. N. JOHNSON, *Aristotle's Theory of the State*, London 1990, 71.

⁷⁴ M. CHAMBERS, Aristotle's Forms of Democracy, *TAPA* 92, 1961, 25-30, compara las versiones de *Política* y *Athenaion Politeia* sobre la constitución de Solón. En *Política* la constitución soloniana sería tratada como equivalente a la forma de democracia más antigua. R. WEIL, *Aristote et l'histoire*, Paris 1960, 126, señala como destacable diferencia que en *A.P.* sea el Areópago quien controla a los arcontes y no el pueblo. E. SCHÜTRUMP, *Politische Reformmodelle...*, 276-ss., cree que el modelo soloniano del que se sirve Aristóteles está presente ya en Isócrates y que es un sistema de equilibrios (*checks-and-balances*) que reparte la participación política de tal modo que al pueblo le corresponde la elección y el control judicial de los magistrados. El autor denomina constitución mixta al sistema de Solón y a la primera democracia de 6, 4. En el mismo sentido D. KEYT, *Aristotle Politics...*, 208, quien indica que la diferencia entre la democracia primera del libro 4 y la el 6 es que en el primero separa pobres-ricos y, en el otro, *gnorimoi-demos*.

⁷⁵ Lo que es coherente con lo que dice en el libro V en el que trata de las transformaciones y revoluciones. La πατρία δημοκρατία evoluciona hasta la más reciente cuando los magistrados los elige el pueblo pero no se exigen condiciones de censo. Entonces ocurriría que los candidatos caerían en actitudes demagógicas para ganarse el apoyo popular y así se llegaría a poner la soberanía del pueblo por encima de la ley (1305a 28-32).

⁷⁶ CH. EUCKEN, Der aristotelische Demokratiebegriff und sein historisches Umfeld, G. PATZIG (ed.), *Aristoteles' Politik...*, 280, afirma que este primer tipo de democracia es un modelo ideal y que no se corresponde con la definición última de democracia como poder de los pobres. También A. LINTOTT, *Aristotle and Democracy*, *CIQ* 42, 1992, 119-120,

muchedumbre tiene derecho a asistir a la Asamblea, pero no suele hacerlo, ya que prefiere dedicarse a sus actividades agrícolas y ganaderas (1318b 6-17). Este último pasaje, que aborda una ordenación de tipos de democracia según la naturaleza del demo, empieza la enumeración con la antigua 'democracia' en la que el pueblo era campesino. Quizás se trate de un modelo más que de una realidad, pero se basa en ella y, lógicamente, puede corresponder a estadios de evolución anteriores al desarrollo de la democracia plena. Lo significativo, y que queremos subrayar ahora, es que para el filósofo sea positiva la falta de interés de este pueblo por participar en la Asamblea.

A tenor de los datos que por ahora hemos comentado, parece ser que una politeia o da derechos a todos los ciudadanos y luego crea mecanismos para que éstos se vean limitados en la práctica o, simplemente, recorta ciertos derechos, en concreto el ejercicio personal del poder, mientras permite el acceso a asamblea y ciertos tribunales a todos; aunque puede ocurrir también que los más pobres no tengan tampoco acceso a la deliberación (cf. 1298a 35-40).

Así, comentando las posibles μεταβολαί⁷⁷ (5 1306b 6-16), afirma que en ciertas politeias y oligarquías se producen transformaciones cuando las funciones deliberativa y judicial (βουλευουσι καὶ δικάζουσι), y otras magistraturas, que estaban fundadas en la propiedad (ἀπὸ τιμῆματος), pasan a ser accesibles a todos tras una época de bonanza que eleva el nivel de rentas general (cf. 1308a 35-ss). Es decir que el presupuesto originario es la existencia de un criterio de exclusión, que se aplicaba también a la participación en asamblea y tribunales, de la mayoría que, por un azar, luego se ve incluida en ellos. El porqué en este contexto asocia Aristóteles oligarquía y politeia, a pesar de haber afirmado antes (1302a 13-15) la relación de cercanía de democracia y *mese politeia*⁷⁸, es que hay oligarquías bien mezcladas (τὴν εὐκρατον μάλιστα τῶν ὀλιγαρχιῶν) y muy parecidas a la politeia debido a que el nivel de rentas que es exigido para participar de las magistraturas menores es bajo (1320b 21-24; cf. 1298a 35-40)⁷⁹.

En términos absolutos, aristocracia es un régimen constituido por los mejores en virtud; es la única forma de constitución en la que el hombre bueno es igual al buen ciudadano (1293b 1-6). Pero hay algunos regímenes, no exactamente oligárquicos ni aristocráticos, aunque sean denominados aristocracias, en los que se mezclan, además de los criterios de justicia propios de la democracia y de la oligarquía, que son la libertad⁸⁰ y la riqueza, el que caracteriza a la aristocracia, es decir, la virtud. Cuando se da esta mezcla, a los magistrados se los elige por méritos y los sistemas a que puede dar lugar son tres. O es una combinación de oligarquía, aristocracia y democracia⁸¹; o de democracia y aristocracia; o simbiosis de oligarquía y aristocracia. Aunque

sostiene que para Aristóteles la verdadera democracia es la tiranía de los pobres que no respeta la ley. B. STRAUSS, On Aristotle's Critique of Athenian Democracy, C. LORD; D. O'CONNOR (eds.), *Essays on the Foundation of Aristotelian political Science*, California 1984, 212-233, piensa que el modelo de esta democracia es Atenas, aunque la descripción del filósofo no casaría con la realidad.

⁷⁷ No hay leyes fijas para la sucesión histórica de las constituciones, cf. G. D. CONTOGIORGIS, *La théorie des révolutions chez Aristote*, paris 1978, 20-21 y 141ss. M. DAVIS, Aristotle's Reflections on Revolution, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 11, 1986, 54; R. POLANSKI, *Aristotle on political Change*, D. KEYT; D. MILLER JR. (eds.), *A Companion...*, 331.

⁷⁸ También están más próximas a la democracia las politeias propiamente dichas que las denominadas aristocracias debido a su mayor inclusividad (1307a 15-18).

⁷⁹ Como explica D. KEYT, *Aristotle Politics...*, 65 y 121, la aristocracia y la politeia se diferencian porque en la primera el número de los que participan en el poder es menor que el de los que no lo hace, mientras en la politeia es al revés, por lo que es más estable. Además el standard de virtud es más elevado en la aristocracia.

⁸⁰ Libertad o número, porque en democracia se admite como ciudadano pleno a todos los libres que son la mayoría (*Pol.* 1290b 1-22). Cf. L. SANCHO ROCHER, Democracia, multitud y mayoría en Aristóteles, *Athenaeum* 90, 2002, 421.

⁸¹ Es el caso del sistema de Solón analizado antes; y el de Cartago, como dice aquí Aristóteles. Cf. también 1307a 7-9.

esto último no esté claro en la redacción del filósofo, lo que sí dice es que una tercera mixtura coincidiría con la *politeia* más próxima a la oligarquía (1293b 7-ss). Ahora bien, si *politeia* es una mezcla, suele ser una mezcla de oligarquía y democracia⁸², pero algunas tienen más de lo segundo, y esas suelen ser denominadas politeias, sin más, mientras que las que se inclinan a la oligarquía, son llamadas aristocracias (1293b 34-35), por la razón de que, a pesar de la separación lógica que hace Aristóteles entre los criterios de riqueza y virtud, afirma que en la práctica éstos suelen darse unidos en las mismas personas (παιδείαν καὶ εὐγένειαν τοῖς εὐπορωτέροις, *ibid.* 37-38)

Politeia es para Aristoteles una constitución con perfiles indefinidos, que no es democracia ni oligarquía, sino un punto medio entre ambos (μέση δὲ τούτων), e incluye a los de nivel hoplítico (ἐκ τῶν ὀπλιτευότων: 2.1263a 26-28); o una mezcla de elementos institucionales o legales (4.1293b 34-35). Así ocurre en el pasaje del libro 2 citado en el que la idea de punto medio viene a colación del comentario a la ciudad platónica de *Leyes*, un análisis que destaca en esta colonia cretense, sobre todo, la mezcla de procedimientos de los dos sistemas constitucionales básicos. *Politeia* no responde a un modelo fijo en la mente de nuestro filósofo⁸³, pero debemos apuntar además que la noción de punto medio y de mezcla sólo coinciden en el aspecto de que mezclar elementos o prácticas de diversos sistemas da por resultado un *metaxu*, un régimen que no corresponde a ninguna de las categorías puras. En el capítulo 9 del libro IV enumera hasta tres tipos de mezcla: combinar leyes que obligan a los ricos a participar con las que posibilitan la implicación de los pobres, por ejemplo, en la justicia (1294a 35-b 1); establecer un censo medio de propiedad para reconocer derechos políticos (1294b 2-6); y finalmente, tomar el procedimiento de la elección que es oligárquico y combinarlo con el de la ausencia de censo, que es democrático, para elegir a los magistrados (*ibid.* 8-13), esto es propio no sólo de la *politeia* sino de la aristocracia (la no *orthostate*). Sólo en el segundo caso se produce la exclusión de una cierta proporción de individuos, la cual dependerá del censo establecido; en los otros dos, sin hacer exclusiones, el objetivo sería que los ricos tuvieran más peso político, aunque serían necesarias cautelas adicionales para contrarrestar el poder derivado del número. En cualquier caso, el resultado depende del tipo de mezcla, pero también del tipo de demo.

Una dificultad se añade al considerar la denominada *mese politeia*, la mejor posible para la mayor parte (1295a 25-31; 1295b 34-37). Es éste un régimen caracterizado por la virtud (1295a 35-40), ya que los ciudadanos de clase media ostentan la virtud del término medio. En ese sentido podría ser considerada una aristocracia, ya que los *mesoi* son virtuosos no exclusivamente como guerreros, sino en un sentido bastante más amplio, el de la moderación de sus pasiones (cf. 1295b 3-6; 12-13, 29-33, etc)⁸⁴.

⁸² Así también en 5.1307a 5-9 en donde diferencia aristocracia y *politeia*; la primera, mezcla de oligarquía, democracia y aristocracia, la segunda, sólo de democracia y oligarquía. Y en el libro VI, vuelve sobre las inmensas posibilidades de combinación en 1316b 39-1317a 3. La inclusión de aristocracia como elemento de la mezcla está en la línea del comentario del libro II acerca de la mejor mezcla para algunos que sería la constituida por monarquía, oligarquía y democracia, como en Esparta (1265b 33-37; 1266a 5).

⁸³ Por eso muchos señalan la incoherencia entre la clasificación de *politeia* como régimen de la multitud y correcto, y toda la argumentación que le lleva a denominar *politeia* a diversas mezclas o puntos medios. Cf. M. P. NICHOLS, *Citizens and...*, 89 y 144. Además, cuando *politeia* es definida como mezcla de oligarquía y democracia, tal definición remite a una combinación de criterios sociales (riqueza, pobreza) más que numéricos: cf. E. SCHÜTRUMPF, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980, 91-93. Criterios que se plasman en distintas acepciones de la justicia distributiva: cf. M. NUSSBAUM, Nature, Function, and Capability: Aristotle on political Distribution, G. PATZIG (ed.), *Aristoteles' Politik...*, 152-186 y J. FRANK, Democracy and Distribution: Aristotle on just Desert, *PolTh.* 26, 1998, 784-802.

⁸⁴ Cf. E. SHÜTRUMPF, *Die Analyse...*, 139-151, sobre la relación de medio, riqueza media, *eudaimonia* y virtud en la constitución mejor para el mayor número de ciudades. Señala este autor que Aristóteles no trata el tema de la educación

¿Es una politeia en sentido aristotélico este tipo de constitución en el que la clase media predomina numéricamente (1295b 36-37)? Pienso que debe responderse afirmativamente⁸⁵, ya que se supone que estos ciudadanos no rehuyen el poder (ibid. 12-13), lo que significa que participan en el gobierno, evitando el despotismo que se produciría en una ciudad polarizada entre ricos, que no saben obedecer, y pobres, que están degradados y son como esclavos (ibid. 13-23)⁸⁶. Esto remite a una comunidad de ciudadanos en la que los mismos gobiernan y son gobernados alternativamente⁸⁷. Y, a pesar de que Aristóteles no aclara en este punto si en una *mese politeia*, los *thetes* quedan absolutamente excluidos como en la *orthostate politeia* y como en una oligarquía moderada, o como en otras formas de politeia (*supra*), el problema queda en todo caso soslayado, siempre y cuando la clase media sea mayoritaria, y en proporción superior a la suma de los otros dos elementos (ibid 36-37; cf. 1308b 24-31; 1309b 16-19). Entonces bastaría con hacer electivas las magistraturas y dejar abierta la Asamblea a todos⁸⁸ para que el sistema no derivara en una democracia, en el sentido de gobierno de clase de los pobres. Lógicamente, una *mese politeia* también podría incluir en sus leyes, cierta exigencia de censo para acceder a las magistraturas y/o imponer multas a la no participación de sectores de fortuna moderada con objeto de que el interés de una clase, aunque fuera minoritaria, no se impusiera sobre la mayoría real de los *mesoi*.

Aristóteles es consciente de que lo que define la esencia de un régimen no es sólo a quiénes considera ciudadanos, sino cómo se reparten los poderes entre los elementos de la constitución⁸⁹ y qué ciudadanos pueden acceder a cada órgano de la misma. La altísima valoración que concede a la actividad política, y la visión progresiva de la historia, hacen pensar que este teórico no descarta un gradual aumento en el número de *politai* activos en politeias, pero puesto que ciertas funciones necesarias para la vida han de desempeñarlas otros seres humanos, es evidente que margina de forma determinista a una buena parte de la humanidad de la posibilidad de alcanzar cualquier nivel de virtud. Por lo que respecta a los modos de participación, lo que pone de manifiesto el discurso del Estagirita es que la combinación de posibilidades hace que el número virtual de sistemas, en los que una multitud de ciudadanos tiene algún derecho político, es elevado. Por el contrario, sólo en la *orthostate politeia* de los libros 7 y 8, se sobreentiende que todos los ciudadanos, por ser tan iguales en la virtud absoluta, han de ser gobernantes y gobernados alternativamente de manera plena (1332b 24-27). Esta constitución, evidentemente, está destinada a un número reducido de individuos y es poco probable que pueda llegar nunca a existir.

de los ciudadanos. C. N. JOHNSON, *Aristotle's Theory...*, 148-150, explica que no todas las mezclas son moderadas y que en la *mese politeia* el *telos* es una vida media, virtuosa, mientras en la politeia como mezcla, es la virtud militar.

⁸⁵ R. ROBINSON, *Aristotle Politics...*, 100-101, afirma que Aristóteles nunca hace esta identificación. No obstante escribe que la denominación 'media' es más adecuada para lo que propone (elegibilidad de cargos restringida a las fortunas medias) que la de 'mixta'. En 1294b 2-6 está implícito que la constitución media es una mezcla y una politeia. Cf. J. CREED, *Aristotle's Middle Constitution, Polis* 8, 1989, 13-14, que opina que la constitución media es la mejor de las mezclas.

⁸⁶ B. YACK, *The Problems...*, 210ss., analiza este conflicto ricos-pobres, como el conflicto político esencial en el mundo griego, para el que Aristóteles preconiza como salida la mezcla de los dos criterios de justicia.

⁸⁷ Cf. en ese sentido, J. CREED, *Aristotle's Middle...*, 4.

⁸⁸ Posibilidad explícita en 1298b 5-11, en donde se concreta que la deliberación podría versar sobre cuestiones como guerra, paz y *euyhynai*, y podría haber magistraturas electas y magistraturas sorteadas, lo que daría lugar a una politeia aristocrática o simplemente a una politeia.

⁸⁹ Los elementos básicos son: lo que delibera (τὸ βουλευόμενον), las magistraturas (τὰς ἀρχάς) y la administración de justicia (τὸ δικάζον) (1297b 37-1298a 3).

3. MEZCLA, MEDIO Y EQUILIBRIO

Finalmente, resulta obligado explorar la cuestión del modelo que eventualmente inspiró a, o tal vez fuera construido por, nuestros dos pensadores. Forma parte de la terminología política de la historiografía tradicional aludir al arquetipo de la constitución mixta en relación tanto con la Magnesia platónica como con la politeia de Aristóteles, a pesar de que estos autores no denominaron de una forma concreta sus respectivas propuestas. Evidentemente, sí emplearon con generosidad la idea de mezcla, aunque no de manera homogénea o regular; no siempre con el mismo significado o valor.

Es indiscutible la presencia de la noción de constitución mixta en el análisis polibiano⁹⁰ de la constitución de Licurgo (6.10.6-7), así como en la de Roma (6.11.11-14). En ambos casos lo que los legisladores habrían mezclado sería lo mejor de tres sistemas políticos: monarquía, democracia y aristocracia, de tal manera que tres elementos sociales, el rey, el pueblo y la nobleza (sea natural o hereditaria) ven reflejada su participación y poder en órganos diversos como son la diarquía espartana o los cónsules, la *apella* o los *comitia*, y la *gerousia* o el senado respectivamente. La duración de estos regímenes, es decir la capacidad de frenar la *anakyklosis* natural, era para este historiador un producto lógico de la mezcla. Maquiavelo se inspiró en el modelo romano de Polibio y dedujo la estabilidad de la ‘serenísima’ república de Venecia de su excelente constitución mixta, mezcla de monarquía, aristocracia y democracia (Dogo, Senado y Gran Consejo). El modelo elaborado en el siglo XVI florentino fue frecuentemente utilizado en el pensamiento europeo tanto con fines descriptivos como normativos⁹¹. A mediados del s. XVII, en la Inglaterra de antes de la guerra civil, los consejeros de Carlos I redactaron un documento oficial (*Answer to the Nineteen Propositions*), que la Corona publicó en 1642, en el que ésta se adelantaba al Parlamento al declarar que Inglaterra era un régimen mixto, compuesto por el rey, los lores y los comunes, mezclando, pues, los tres tipos básicos de *government*, en un equilibrio (*balance*) capaz de hacerlo estable y duradero; y atribuían a los tres cuerpos sociales la facultad de legislar, mientras que, como órganos políticos diferenciados se repartían las funciones de gobierno (rey), iniciativa en proponer los impuestos (comunes) y corte suprema (lores)⁹².

La idea de equilibrio, con la expresión *checks-and-balances*, frenos y contrapesos, típicamente anglosajona, es explotada por los teóricos republicanos de la época constituyente americana, cuando eligen como paradigma a imitar los regímenes espartano, romano y veneciano,

⁹⁰ Cf. K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, Columbia, New York 1954, 96-109, quien ve en el análisis del historiador un modelo de *checks-and-balances* como en sus antecesores. G. J. D. AALDERS, *Die Theorie der Gemischte Verfassung im Altertum*, Amsterdam 1968, 85ss., indaga las fuentes helenísticas, peripatéticas y estoicas, de la *anakyklosis* y de la constitución mixta en Polibio. Opina que el modelo se adapta mal a la realidad romana. Según este autor, es la interpretación polibiana, más que la platónica y la aristotélica la que se aproxima a la idea de equilibrio de instituciones. Además Polibio tenía a este modelo por mejor constitución. CL. NICOLET, Polybe et la constitution de Rome, ID. (ed.), *Demokratia et aristokratia. A propos de Gaius Gracchus: mots grecs et réalités romaines*, Paris 1983, 18-19 y 31, incide más en los términos de 6.3.3, τὴν ποικίλαιν τῆς πολιτείας, y en la idea de equilibrio, que en la de constitución mixta que duda, incluso, sea atribuida por el historiador aqueo a Esparta.

⁹¹ Cf. W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie und verfassungsrealität in Antike und Neuzeit*, Stuttgart 1980, 163-165. D. HELD, *Models of Democracy*, Cambridge 1996, 52-55, y Q. SKINNER, The italian City-Republics, en J. DUNN (ed.), *Democracy. The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*, Oxford 1992, 57-79, insisten en la importancia que la libertad tiene en la defensa del republicanismo italiano.

⁹² J. G. A. POCKOCK, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid 2002 (Princeton 1975), 437-442, con el texto del documento.

repúblicas todas ellas de sesgo antidemocrático⁹³. En buena lógica, por tanto, para algunos estudiosos contemporáneos un régimen de *checks-and-balances* y una constitución mixta son prácticamente la misma cosa. Sin embargo, aunque en los análisis de constituciones valoradas por su duración y éxito, suele ponerse de relieve que el equilibrado reparto de competencias implica a órganos en los que se refleja la participación de distintos grupos sociales, cabe separar los dos conceptos de equilibrio y recíproco control entre instituciones, y de mezcla de elementos de distintas constituciones. Al parecer la noción de mezcla surgió de la exigencia de combinar la participación política de todos los ciudadanos, tal como predicaba el credo democrático, con el dominio real de una aristocracia (de mérito, de dinero o hereditaria) mediante mecanismos que anularan la efectividad del poder de la mayoría. Dicho así, una constitución mixta presupone la yuxtaposición de instituciones que representan a grupos sociales diferentes: básicamente los pocos y los muchos, aunque en su aspecto definitivo, rey, aristocracia y pueblo.

Un sistema que establece equilibrios compensados y recíprocos entre instituciones no necesita ser una constitución mixta⁹⁴. En tal tipo de constitución los controles son más políticos que judiciales y consisten en mecanismos que evitan la concentración real de poder en un órgano del sistema, lo que sería síntoma de corrupción. En ese sentido, la misma democracia ateniense de los ss. V y IV puede ser interpretada como un sistema de *checks-and-balances*, ya que el reparto de los procedimientos de iniciativa y decisión, los controles impuestos a los magistrados, los procesos de ilegalidad, la *nomothesia* etc, remiten a dicha idea. Sin embargo no es una constitución mixta porque no predica la combinación de los intereses o las concepciones de la justicia de los regímenes puros, oligarquía y democracia⁹⁵. Hay que añadir, con todo, que los demócratas no se refirieron nunca al equilibrio institucional para caracterizar al sistema democrático sino, como he señalado al principio de este estudio, a la necesidad de limitar todo ejercicio del poder, a las ventajas de la deliberación común y a la ley de la mayoría numérica. La democracia ideal se definía como el sistema de igualdad entre todos los miembros del demos, entendido como totalidad; sólo las interpretaciones procedentes de la oposición sostienen que demos es la parte peor, y que la democracia gobierna en interés de esa parte y en perjuicio de la mejor.

A menudo se afirma que el nacimiento de esta nueva forma constitucional que sería la constitución mixta, modelo que debería añadirse al cuadro tripartito básico, como solución

⁹³ A. DE FRANCISCO, Teorías y modelos de democracia, en A. ARTETA ET AL. (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid 2003, 257ss.

⁹⁴ El resultado de la polémica desencadenada por la negación de Pensilvania en 1776 a introducir en su constitución el modelo de gobierno *balanced* o mixto, con el argumento de que la inclusión de un gobernador y un senado implicaba restablecer los elementos monárquico y aristocrático que los republicanos había abolido, condujo a que los mismos oponentes abandonaran la tradicional teoría británica y justificaran la existencia de la cámara alta sobre la base de que se trataba, no de una aristocracia, sino de dos representaciones del mismo pueblo, cf G. S. WOOD, *Democracy and the american Revolution*, J. DUNN (ed.), *Democracy. The...*, 94-95.

⁹⁵ La división de tareas entre iniciativa y decisión tiene por objetivo frenar los efectos de la demagogia. Cf. M. H. HANSEN, *Initiative and Decision: the Separation of Powers in the Fourth Century Athens*, *GRBS* 22, 1981, 345-370. Sobre la elaborada realidad constitucional ateniense, cf. L. SANCHO ROCHER, ¿Qué tipo de democracia? La *politeia* ateniense entre 403 y 322 a.C., *Modelos políticos y sociedad en el mundo griego*, *Stud.his. Hª antig.* 23, 2005, 177-229. El paradigma de constitución mixta, que significa yuxtaposición de elementos procedentes de orígenes constitucionales diversos, bien sean leyes o procedimientos, bien instituciones, es muy distinto al de la *krasis* o la *homonoia* democráticas, reflejo de la integración de individuos y grupos diversos en un compuesto indiferenciado: cf. EAD, Σπάσις y κρᾶσις en Tucídides (8. 97. 1-2) *Habis* 25, 1994, 41-67; y Σπάσις, φυγή y ὁμόνοια. La singularidad de la historia ateniense, F. MARCO ET AL. (eds.), *Vivir en tierra extraña. Emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Barcelona 2004, 41-67.

prescriptiva a los problemas de la *stasis*, habría de buscarse en la fase final del siglo V. El ambiente señalado con frecuencia para su gestación es el de la oposición contra la democracia más avanzada, pero no desde las filas oligárquicas sino desde las ‘moderadas’ que la historiografía moderna ha centrado en el entorno de Terámenes⁹⁶. Se plantea también la posibilidad de una fuente pitagórica y/o sofística, aunque no existen demasiadas pruebas para ello. Por lo que respecta a la Atenas de la *stasis* de la época final de la guerra del Peloponeso, Tucídides es presentado como la fuente primaria, apoyada por la posterior *Constitución de los Atenienses* aristotélica, para calificar al ‘gobierno de los Cinco Mil’ como una constitución mixta a la vez de una muestra de la implicación del nuevo grupo político en la defensa de una constitución ancestral ‘moderada’ o no democrática⁹⁷.

El famoso pasaje 97.2 del libro 8 del historiador ateniense, con el que resume y califica la fase que siguió al derrocamiento de la oligarquía de los Cuatrocientos, afirma que los atenienses se gobernaban bien gracias a una mezcla (*krasis*) de los pocos y los muchos. Aristóteles, que tantos ejemplos de politeías reales menciona en los libros 5-6 de la *Política*, no se sirve jamás de esta supuesta constitución mixta que le hubiera sido tan útil para ejemplificar con su establecimiento una solución a la *stasis*, pero cuyo final hubiera tenido que explicar también en el marco de las *metabolai* que le ocupan en esa parte de su obra⁹⁸. Tucídides tampoco explica detalles constitucionales del tipo del establecimiento de un censo para la asamblea, o para el acceso al consejo y las magistraturas en 411. Sin embargo, si nos atenemos exclusivamente a sus palabras, que aluden a grupos sociales y no a formas constitucionales, cabe interpretar que se trata más bien de una referencia al espíritu de *homonoia* democrática que inspiró al grupo de Trasíbulo al reconciliar a los samios en 411 y buscar idéntica salida para la crisis ateniense.

Tampoco Platón en *Leyes* parece tener en mente un modelo claro de constitución mixta, aunque al menos baraja la combinación de los principios que considera esenciales en la democracia y en la monarquía, es decir la libertad y la autoridad⁹⁹. Al analizar la llamativa longevidad del sistema espartano, su preocupación central es la medida (τὸ μέτρον: 691c 1; e 1; μετριάσαι τὰς ἀρχάς: 692c 3) de la necesaria autoridad¹⁰⁰. Tratándose del gobierno de seres

⁹⁶ Así G. J. D. AALDERS, *Die Theorie...*, 12-15; y recientemente, TH. SAMARAS, *Plato on...*, 261-263. W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie und...*, 64-97, no cree que en 411, ni en 404, se planteara en Atenas una sustitución de la democracia por una constitución mixta. Para una aproximación histórica de los movimientos políticos y la historiografía antigua y reciente sobre ellos: L. SANCHO ROCHER, Los moderados atenienses y la implantación de la oligarquía. Corrientes políticas en Atenas entre 413 y 404, *Veleia* 21, 2004, 73-98. Para un análisis crítico de la utilización de términos como radical y moderada, asociados a la democracia, cf. P. MILLET, Mogens Hansen and the Labelling of Athenian Democracy, P. FLESTED-JENSEN ET AL., eds, *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History presented to M.H. Hansen in his sixtieth birthday*, Copenhagen 2000, p. 349, que denomina *an imagined third force* a los moderados y *a favoured figure*, a Terámenes.

⁹⁷ TH SAMARAS, *Plato on...*, 256-262, defiende que es el ambiente terameniano en el que se reinterpretó la constitución soloniana en clave de constitución mixta, y que Platón habría tomada como paradigma de Magnesia esa ‘constitución ancestral’.

⁹⁸ G. J. AALDERS, Die Mischverfassung und ihre historische Dokumentation in der *Politika* des Aristoteles, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Tome XI, Fondation Hardt, Genève 1965, 212, sostiene que el silencio de Aristóteles se debe a su corta vida y a lo bien mezclada que estuvo.

⁹⁹ Cf. J. F. PRADEAU, L'ébriété démocratique. La critique platonicienne de la démocratie dans les *Lois*, *JHS* 124, 2004, 116-119. G. R. MORROW, *Plato's cretan...*, 540-541.

¹⁰⁰ La historia de los dorios en el Peloponeso tendría un origen fundacional común, que sólo los espartanos habrían respetado. Se trata de un intercambio de juramentos entre reyes y pueblos respectivos según el cual los primeros se comprometían a no extralimitarse en el ejercicio de la autoridad, y los otros en no tratar de derrocar la monarquía (684a). K. VON FRITZ, *The Theory ...*, 78-81, señala como problema el de la medida e identifica la supuesta constitución mixta de Platón con un sistema de *checks-and-balances*. Cf. para la idealización del régimen espartano, el libro esencial de F.

humanos, la autoridad tiende al exceso y a la destrucción, por lo que varios legisladores fueron atemperando los desmesurados poderes de los dos reyes (691e-692a) con la sensatez de la edad (gerontes), y el control de los éforos sorteados¹⁰¹. En conclusión, la mezcla o equilibrio logró el mantenimiento de la medida (692a 7-8) y, por ende, la durabilidad (b). Por tanto, el consejo que el Ateniense extrae de la experiencia histórica es que no hay que establecer poderes excesivos, ni puros (μεγάλας οὐδ' ἀμείκτους, 693b) si el objetivo es la amistad, la libertad y la prudencia de la ciudad. El camino, pues, a seguir por el legislador es entrelazar 'las dos madres' de todos los regímenes políticos (693de), la monarquía y la democracia¹⁰², para que el resultado sea libertad y amistad con prudencia (ἐλευθερία καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως). El objetivo de la cooperación (aquí, la amistad) se lograría mediante una limitación del poder guiado por la razón. Sin llegar a formular una constitución mixta, Platón parte ya de la base de la separación inevitable entre la minoría gobernante y el resto de los ciudadanos, grupos entre los cuales se establece un equilibrio al combinar la libertad de la mayoría con el poder que, por no ser despótico, está en un punto medio.

Los ejemplos de los persas bajo el gobierno de Ciro y de la Atenas anterior a las guerras médicas sirven también para ilustrar el justo medio entre la esclavitud, que sería el producto de un exceso de poder, y la libertad desmesurada, que nace de la falta de respeto a la autoridad (694a: τὸ μέτριον δουλείας τε καὶ ἐλευθερίας). A lo largo de estas digresiones, Platón no abandona la atención al problema de la moderación y la medida. El régimen de los persas se deterioró al aumentar el elemento despótico (697b), mientras que la πολιτεία παλαιὰ (698b) de que disfrutaron los atenienses hasta las guerras médicas derivó más tarde hacia una libertad sin freno (698ab; 699e). El sometimiento a las leyes, que el Académico califica de *doubleia* (700a, cf. 701b), es el rasgo definitorio de aquella añorada situación de la Atenas anterior al 490. En suma: el legislador debe dar leyes y hacer que se cumplan para que la ciudad sea libre, amiga de sí misma y razonable (701d); y cualquiera de las dos *politeiai* básicas, si son moderadas (μετριοτήτά), por lo que respecta al uso del poder o, alternativamente, de la libertad, conducen a la εὐπραγία o éxito de la misma, de lo contrario la ciudad sale perjudicada (701e).

A la detallada explicación del modo de elección de los miembros del Consejo de Magnesia sigue una peroración (756e-757e) del legislador en la que insiste en que la señalada αἵρεσις constituiría un μέσον entre la monarquía y la democracia, ya que asienta el principio de la verdadera igualdad, la geométrica o proporcional, que exige no tratar como iguales a los que son desiguales. Las leyes de la nueva colonia han de evitar una igualdad política total como medio de contener el desarrollo de la libertad excesiva del pueblo, una libertad que se manifiesta en poder, o como dice Platón, falta total de respeto a las leyes y a los magistrados (cf 701b). Es evidente que la mezcla de autoridad y libertad es precisa porque siempre existen dos elementos sociales que pueden ser armonizados pero no homogeneizados.

OLLIER, *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, Paris 1933, 196ss.

¹⁰¹ En 712d, los éforos son un elemento tiránico, mientras que la alusión al sorteo en 682a parece remitir a la democracia, aunque lo que Platón expone en ambos pasajes es que el régimen lacedemonio ha conseguido evitar el exceso de la autoridad monárquica o de la libertad democrática.

¹⁰² J. R. WALLACH, *The platonic political Art. A Study of critical Reason and Democracy*, Pennsylvania 2001, 368-369, expone que estos dos sistemas son antitéticos para Platón porque la democracia carecería de autoridad. Platón no reconocía en Atenas la existencia del principio de respeto a la ley y ve en la democracia una carencia básica de criterio ético por encima del placer, por eso tendería a la anarquía.

A diferencia de las sociedades reales, la fundación cretense y su sistema político medido y basado en leyes originadas en el conocimiento verdadero y la razón, tiene más posibilidades de cumplir el objetivo de detener la corrupción de la que adolecen los regímenes habituales. El motivo es que esta ciudad apenas tendrá que afrontar el problema político derivado del choque de intereses políticos de los pobres (muchos) y los ricos (pocos), pues su fundador ha establecido que no haya auténticos pobres entre los ciudadanos, y que la riqueza esté muy limitada. Platón ha creado una sociedad de ciudadanos calificables de *mesoi*. Tampoco hay órganos de representación exclusiva de las diferentes clases sociales, como es el caso de la Roma que analiza Polibio, y, en todo caso, los controles dispuestos para corregir la corrupción, son más de tipo judicial que político, por lo que no es pertinente interpretar este sistema de Magnesia ni como constitución mixta clásica, ni como una especie de *checks-and-balances* pleno.

Aristóteles, en la línea de su maestro, utiliza también la noción de punto medio para tratar de definir el régimen de Magnesia. Afirma que su constitución no puede ser considerada ni democracia, ni oligarquía, sino μέση δὲ τούτων, a la que suele denominarse politeia (Pol. 2.1265b 28). Pero no se queda en la idea de medio, ni de medida, sino que en la interpretación de Esparta avanza en el sentido de mezcla constitucional, pues sostiene que su régimen se compone de monarquía, de oligarquía y de democracia, citando como elementos institucionales correspondientes a estos sistemas la basileia, los gerontes, y el eforado, respectivamente. Añade que, según algunos, a las tres constituciones señaladas también habría que añadir la tiranía, a causa del eforado, mientras que la democracia vendría definida por las syssitias y otros usos (1265b 35-1266a 1). En el libro 4 (1294b 13-34), el régimen espartano como ejemplo de politeia bien mezclada presenta rasgos democráticos por igualitarios (educación, syssitias, elección de gerontes por todos y de los eforos entre todos) y oligárquicos (preferencia de la elección ante el sorteo, poder judicial restringido a pocos)¹⁰³. En este último caso se percibe una variación con respecto al anterior porque habla más de mezcla de leyes y mecanismos que de yuxtaposición de órganos o instituciones. Lo que falta, en todo caso, es la idea de equilibrio y control entre instituciones. Con todo, estas reflexiones proceden de una forma de analizar un régimen político matizadamente distinta a la búsqueda del término medio entre dos extremos, como queda manifiesto con la frase que precede al pasaje del libro 2 arriba señalado, en la que atribuye a anónimos ἔνιοι la opinión de que la mejor constitución tendría que ser una mezcla de todas las otras (1265b 33-34: ἔξ ἅπασῶν τῶν πολιτειῶν μεμιγμένην). Matizadamente, ya que la mezcla es también un *meson*.

En esa línea está su concepción de la constitución de Solón (2.1273b35-1274a3; y 15-17), la antigua democracia de Atenas, a pesar de que los regímenes en juego no sean los tres básicos: la mezcla es de oligarquía (Areópago), aristocracia (magistrados electivos) y democracia (control judicial de las magistraturas por el pueblo)¹⁰⁴. Aquí sí se apunta la idea de equilibrio y control del poder, pues el razonamiento del Estagirita es que ese control popular judicial y político es absolutamente necesario. En el libro 3 (1281b 31-38) es más explícito: la cuestión planteada es

¹⁰³ F. OLLIER, *Le mirage...*, 306-326, afirma que Aristóteles es severo con la ciudad, si bien la tiene por una aristocracia, aunque fallida, de la cual toma muchos elementos para su ciudad ideal. R. A. DE LAIX, *Aristotle's Conception of the Spartan Constitution*, *JHPH* 12, 1974, 21-30, compara los comentarios a lo largo de la *Política*, concluyendo que son producto de diferentes épocas en la vida del pensador y que Aristóteles fue transformando la visión idealizada de Platón por una más realista que respondía a las circunstancias reales de la ciudad del s. IV. Cf. R. WEIL, *Aristote et...*, 242-244, sobre la gradualidad en la creación legislativa del sistema 'licurgeo'.

¹⁰⁴ G. J. D. AALDERS, *Die Theorie...*, 61, sostiene que tanto en la politeia como en la aristocracia, en tanto que sistema mixto, todos los ciudadanos participan en todas las instituciones. Sin embargo creo que eso podría ocurrir cuando la mezcla fuera de leyes o mecanismos, pero no cuando la mezcla es yuxtaposición de órganos ya que ni en la gerusía, ni en el arcontado, ni en el Areópago participan todos.

hasta dónde debe llegar la soberanía de (todos) los libres, y la solución es establecer un equilibrio. La mayoría debe elegir y controlar a los magistrados, pero los pobres no han de ser elegibles como magistrados¹⁰⁵.

Como ya he señalado, donde se impone la terminología correspondiente a la mezcla es en los libros más realistas. En ellos, el filósofo sostiene que, de las partes (μέρη) que pueden encontrarse en las ciudades según los criterios de la cantidad y origen de la riqueza, el linaje o la virtud, las funciones realizadas etc. (1289b 27-1290a 3; 1290b 38-1291a 40), lo más general es la división que afecta a ricos y pobres (1290a 14-16; 1291b 7-8) y que, como elementos sociales predominantes, cada uno defiende una noción antitética de justicia que conduce a sistemas políticos extremos, tales como la oligarquía y la democracia. Sin embargo, la mayor parte de las veces la realidad constitucional es algún punto entre ambos extremos lo que se puede interpretar como una mezcla (cf. 1293b 33-38). El Aristóteles analista afirma que esa es la realidad más extendida, por lo que la noción de constitución mixta no es más que un heurístico que arroja luz sobre la práctica de formas de gobierno diversas¹⁰⁶. Pero el Aristóteles teórico emplea esta noción también en el plano normativo para definir la mejor constitución dentro de lo posible, la *mese politeia*¹⁰⁷.

La mezcla, pues, es a la par lo que descubre el científico en los sistemas de gobierno multitudinario no desviados, y lo que recomienda el filósofo para evitar la injusticia que suponen democracia y oligarquía. Los tres modos de hacer la mezcla (1294a 35-1294b 13) que recomienda Aristóteles no responden al análisis que aplica a la Atenas de Solón o a la Esparta ideal; no son mezcla de órganos institucionales representativos de grupos sociales, ni control recíproco de las dos partes de la polis, sino combinación de mecanismos y leyes de uno y otro sistema que amplían la base social de una oligarquía, pero limitan el ejercicio real del poder típico de una democracia¹⁰⁸, al incentivar la participación de los ricos y desmovilizar a los más pobres o, simplemente, al reservar ciertos cargos de poder a los más acaudalados. Es lógico que en la *Ética a Nicómaco* este mismo régimen político sea denominado timocracia, ya que eso es en realidad, una forma de gobierno que distribuye el poder político según rentas.

Estos mecanismos no dejan de ser lo que en otros contextos denomina *artimañas* (supra). En el libro 6, 3, justo antes de enunciar las formas analíticas de democracia, pone sobre el tapete el problema de la verdadera igualdad. Para la democracia plena es la igualdad aritmética de ‘un hombre un voto’. Pero eso conduce al poder de los pobres que son mayoría; por tanto, recomienda introducir otro criterio, de origen oligárquico, el de la riqueza, y repartir el poder, incluso a través de algo así como una asamblea de representantes (1318a 15-17), entre el número mayor y la propiedad más elevada. Estos razonamientos, como he señalado anteriormente, parten de la aceptación de la existencia de dos partes irreconciliables, y con intereses homogéneos en el seno de cada una, pero no reductibles a una única comunidad¹⁰⁹. Son planteamientos que no rescatan la

¹⁰⁵ Solución idéntica a la de la primera democracia de 6.4 (1318b 27-32). Cf. E. SCHÜTRUMPF, *Politische Reformsmodelle...*, 276-278 y 283: sería una respuesta al monopolio del demos en la democracia extrema, inspirada en la interpretación que de Solón se hacía en el s. IV.

¹⁰⁶ Cf. G. J. D. AALDERS, *Die Mischverfassung...*, 230-236.

¹⁰⁷ K. VON FRITZ, *The Theory...*, 81.

¹⁰⁸ W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie und...*, 54-58; 98, sostiene que en Aristóteles no se refleja la idea de *checks-and-balances* entre órganos.

¹⁰⁹ Cf. E. SCHÜTRUMPF, *Politische Reformsmodelle...*, 289. D. KEYT, *Aristotle Politics...*, 205-206 y 208, denomina ‘*balanced constitution*’ a la propuesta de 1318a, y afirma que es una constitución mixta o politeia; es también similar a la democracia más antigua porque también ésta intentaría equilibrar a las dos partes de ricos y pobres o *gnorimoi* y demos.

esencia de la democracia sino que enmascaran en la idea de equilibrio, la negación de los presupuestos democráticos de control del poder y deliberación conjunta.

En suma, y para concluir, ni con Platón ni con Aristóteles asistimos a un modelo de constitución mixta sólido, aunque sí a la idea de mixtura o yuxtaposición de principios, mecanismos o instituciones que son propios o representan a los dos sistemas básicos, sean considerados la realeza y la democracia en Platón, o la oligarquía y la democracia en Aristóteles. Para ambos, la virtud de esta mezcla es la moderación, producto del colocarse en el medio; y el objetivo, frenar la *stasis* y el deterioro de la constitución. Pero, mientras para el fundador de la Academia la mezcla de los principios de autoridad y libertad se produce en una polis de ciudadanos propietarios y estrictamente educados según esos postulados, Aristóteles reconoce que el ideal deseable de una polis compuesta mayoritariamente por ciudadanos de rentas medias y en posesión de la virtud de la medida, es posible pero poco probable, por lo que sus politeias proceden del estudio histórico y son más bien ciudades con regímenes censitarios hoplíticos, exclusión de los más pobres y participación tamizada de los ciudadanos de clases medias. En este tipo de *poleis* una aristocracia hereditaria o 'natural', ejerce de hecho la dirección política.