



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Máster

Oligarquía: la reacción al poder del demos

Autor

J. Martín Frégola Mur

Director

Pr. Dr. Laura Sancho Rocher

Facultad de Filosofía y Letras

2012

Este trabajo examina, mediante el análisis de textos clásicos, el papel de la oligarquía y, en general, de las posiciones críticas hacia la democracia en la política ateniense del siglo V a.C. Así pues, en el primer bloque se expone, a grandes rasgos, un breve desarrollo de la Historia de la Oligarquía en el que se destacan los principales hitos de la misma y se hace especial hincapié en la evolución de la sociedad ateniense, fundamentalmente, en lo referido a su pensamiento político. En el segundo bloque, eje central del trabajo, se presentan una serie de fuentes clásicas que han sido seleccionadas respondiendo a su naturaleza crítica con la democracia, ya sea por defender posiciones oligárquicas, como es el caso de la obra de Pseudo-Jenofonte, o por presentar ciertos aspectos teóricos y morales a mejorar por parte del sistema democrático, como lo son el de Platón o Aristóteles. Finalmente, en el tercer bloque se aborda una serie de cuestiones relativas al funcionamiento del régimen oligárquico como opción alternativa a la forma de gobierno democrática. El desarrollo de estos tres bloques hace que nos acerquemos al conocimiento de dicho sistema al mismo tiempo que identificamos las deficiencias de la democracia ateniense teniendo en cuenta las voces críticas que, tras reflexionar en profundidad, reaccionaron contra ella en los siglos V y IV a.C.

This thesis analyses, through the study of classical texts, the role of the oligarchy and of those groups reacting against democracy, in the political life of fifth-century Athens. The first part of this thesis outlines the history of Athenian oligarchy, highlighting its main milestones and placing special emphasis on the changes of the Athenian society regarding mainly its political thinking. The second part presents a selection of classical documents which show a critical position towards democracy, either because they defend oligarchy, as is the case of the work of pseudo-Xenophon, or because they expose various theoretical or ethical questions that should be improved in the democratic system, as is the case of the works of Plato or Aristotle. The last part of this thesis deals with some questions related to the working of an oligarchic regime as an alternative to democracy. All this helps us understand the working of an oligarchic system and, at the same time, identify the shortcomings of the Athenian democracy taking into account the critical voices that, after careful consideration, reacted against it during the 5th and 6th centuries BC.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	5
2. BREVE HISTORIA DE LA OLIGARQUÍA	8
2.1 Desarrollo cronológico	8
2.2 El año 411 a.C.	20
2.3 El año 403 a.C.	26
3. LA OLIGARQUÍA EN LAS FUENTES CLÁSICAS	31
3.1 La soledad de Megabizo en el Debate Constitucional de Heródoto.....	31
3.2 La reacción oligárquica: la Constitución de los atenienses de Pseudo Jenofonte	35
3.3 La nueva educación en <i>Protágoras</i>	40
3.4 <i>Gorgias. Acerca del sistema</i>	43
3.5 La <i>Carta VII</i> . Confesiones platónicas	49
3.6 La Política de Aristóteles. Teoría y Práctica	51
4. DESARROLLO DEL RÉGIMEN OLIGÁRQUICO	56
4.1 Propiedad y ciudadanía	56
4.2 Instituciones oligárquicas.....	57
4.3 <i>Patrios Politeia</i>	61
5. CONCLUSIONES	64
BIBLIOGRAFÍA	68

1. INTRODUCCIÓN

Resulta complicado permanecer indiferente ante ciertas cuestiones que la ciudadanía se plantea hoy en día. El contexto político-económico en el que vivimos está experimentando un proceso que es visto desde muchas perspectivas distintas. Se habla de ruptura, de cambio, de transición o de evolución y no faltan las voces discordantes que, en unos casos abogan por el fin del sistema y, en otros, por su refundación. Solo el paso del tiempo y un análisis global efectuado desde la distancia acertará a juzgar cuál es la naturaleza de dicho proceso y hacia dónde va encaminado. Sin embargo, como decíamos, lo cierto es que todo él invita a la reflexión pausada y a la no difícil tarea de intentar ser consciente de la realidad en la medida de lo posible siendo imparcial, no cobijándose bajo ninguna perversa sombra partidista. Invita, por tanto, a que el ser humano trabaje codo con codo con la razón y a que, haciendo uso de lo que le diferencia de los animales, esto es, el *lógos*, tome conciencia de que existe una problemática que afecta a la comunidad en la que vive, a que, en definitiva, participe en esa *res publica* con la condición de “animal político” (*to zoon politikon*) que le caracteriza.

De ese espíritu reflexivo nace este trabajo. Y precisamente la reflexión va a ser su finalidad. En él no plantearemos ninguna hipótesis que, ni por nuestro nivel ni por no ser nuestro objetivo, vayamos a comprobar. Como veremos en las páginas que siguen, la Historia Antigua y, en este caso, la Atenas democrática, son ámbitos en los que se debe caminar con los pies de plomo y evitar en todo momento las afirmaciones categóricas o las negaciones absolutas. Se trata, como decimos, de trabajar sobre varios problemas historiográficos cuya solución quedará abierta a la espera de su futura materialización. Pero, como decía el poeta, se hace camino al andar, y el tramo del mismo recorrido hasta aquí es este trabajo que sujetan entre sus manos.

Durante su composición, nuestra intención ha sido en todo momento la de, sin perder el rumbo ni desubicarnos, hacer un trabajo cuyo lugar de habitación sea la Historia Antigua, pero cuyos aspectos a tratar posean una vigencia en la actualidad que esté fuera de dudas. Estudiamos Historia Antigua no con el fin de acumular datos eruditos, sino porque nos interesa el presente. Y para ello nada mejor que volver atrás, al momento y al lugar donde nació la primera idea de democracia y donde en primer lugar se establecieron debates en torno a ella dando lugar a multitud de opiniones enfrentadas

que, como hoy, teorizaban sobre su naturaleza, su aplicación en el presente y su evolución en el futuro.

Pudiera parecer que sea este un trabajo comparativo. Nada más lejos de la realidad. Como ya hemos repetido, no se trata de comparar ni mucho menos de igualar, simplemente de reflexionar, de madurar una serie de ideas, un abanico de vicisitudes que, como sociedad, nos acompañan, como mínimo, desde que se creara ese primer sistema democrático. Por otro lado también podría parecer que el análisis de la democracia ateniense vaya a ser el tema principal del trabajo. No es del todo cierto. En las páginas que siguen se habla, fundamentalmente, de una reacción, tal y como reza el título del trabajo, una reacción a un sistema, concretamente, la reacción al poder del *demos* por parte de uno de los grupos, ni mucho menos homogéneo, como tendremos ocasión de ver, opuesto a la democracia, esto es, la oligarquía.

Ello nos proporcionará un doble beneficio. Por un lado, conoceremos cuál es la propuesta oligarca como alternativa al poder democrático, con todos los factores implicados en su sustento y, por otro, profundizaremos en el estudio de la democracia, pues en muchas ocasiones, para entender un concepto como éste en toda su magnitud, conocer los antónimos se convierte en una ayuda indispensable.

Diciendo esto empezamos a desvelar cuál es el punto de partida de nuestro trabajo. Lo encontramos en el libro IV de la *Política* de Aristóteles y dice así:

“Sin embargo, parecen existir principalmente dos, y lo mismo que los vientos se llaman vientos del Norte y vientos del Sur y los otros se consideran como modificaciones de éstos, así se establecen dos formas de gobierno: la democracia y la oligarquía (Arist. Pol. III, 1290 a)

Como vemos, Aristóteles parece tener muy claro que ambos dos regímenes son los únicos que se pueden poner en práctica y que, además, éstos son contrarios entre sí. Tanto es así que la parte central de su *Política* estará dedicada fundamentalmente a describirlos teóricamente y a exponer sus carencias y virtudes dado que, para el momento en que el estagirita escribe su obra, la Hélade ya ha experimentado con ambos. Hablaremos de esas experiencias en el primer bloque del trabajo en el que expondremos, de forma básica, el desarrollo histórico de la oligarquía, con las

dificultades que ello conlleva, centrándonos finalmente en esas reacciones al poder del pueblo que tienen lugar en los años 411 y 404 a. C.

Sin embargo, aunque nuestro origen y nuestra fuente principal sea Aristóteles, no ha sido ésta la única que hemos analizado. En el mundo griego fueron muchos los autores que consideraron necesario adentrarse en el debate entre democracia y oligarquía dejando amplia constancia de ello en sus obras. Para nuestro trabajo hemos realizado una selección de las que nos han parecido más adecuadas al respecto. Así, de forma concreta, abordaremos ciertos pasajes de Heródoto, varios textos platónicos y la obra de Pseudo-Jenofonte, además de hacer muchas otras referencias a determinados fragmentos de aquellos autores que hayan sido de utilidad durante el desarrollo del trabajo.

Por ello dedicaremos el segundo gran bloque del trabajo al análisis de fuentes ya que, uno de los objetivos que nos marcamos desde un primer momento fue el de acudir a los textos clásicos, releendo algunos y descubriendo la mayoría, para explorar en la medida de lo posible todo lo que tienen que decir, directa o indirectamente, acerca de la dicotomía entre democracia y oligarquía. Durante esta fase de trabajo con los textos clásicos, tenemos que decir que nos hemos encontrado con varios problemas. Además del nivel de abstracción, de la lejanía semántica de determinados conceptos, véase *clase*, *partido*, *libertad de expresión*, *igualdad* entre muchos otros, y, por qué no decirlo, de la complejidad que supone comprender en su totalidad ciertos pasajes de las obras clásicas; hemos tenido que recurrir a las traducciones al castellano de los textos debido a nuestras deficiencias en el manejo de la lengua griega y a la insuficiente disposición de tiempo. A pesar de ello, en la bibliografía se citarán las ediciones críticas en las que aparecen los textos originales a modo informativo en el caso de que el lector desee acudir a ellas.

El estudio de las fuentes realizado en la segunda parte del trabajo obtiene sus frutos en el tercer bloque del mismo. En éste, probablemente el de mayor importancia dentro del trabajo, nos disponemos a centrar nuestra atención en determinadas cuestiones específicas de los regímenes democrático y oligárquico, aquellas que realmente los diferencian llevándolos a posiciones opuestas. Se trata de esas nociones a las que hacíamos referencia al principio de éstas líneas que, junto a otras, configuran la naturaleza de cualquier sistema político. Éstas son el tratamiento legal que cada régimen otorga a sus ciudadanos en función de su nivel económico y de su estatus social, las

instituciones propias de cada sistema y la idea de propiedad, tan importante en el caso de las polis griegas. Sumado a ello, como elemento particular de la oligarquía, trazaremos unas breves líneas sobre la *patrios politeia*, no yendo más allá de su simple planteamiento moral como parte del programa político oligárquico.

Finalmente expondremos nuestras conclusiones sobre la experiencia oligárquica a modo de reflexión personal. Nuestra intención con este trabajo ha sido la de, sinceramente, ni más ni menos, aprender, cuestionarnos sobre el mundo que nos rodea con cierto aire desafiante, como desafía Sócrates a Polo en el *Gorgias* cuando dice “*Pues estaré muy agradecido al niño y también a ti, en caso de que me rebatas y me saques de mi tontería.*” Y sigue igual que como nosotros, conscientes de nuestro mundo y postrándonos ante ella con humildad, podríamos dirigirnos a la Historia de Grecia y en general hacia la Historia Antigua: “*No te canses de hacer el bien a un amigo, rebáteme*” (Pl. *Grg.* 470 c)

2. BREVE HISTORIA DE LA OLIGARQUÍA

2.1 Desarrollo cronológico

Previamente al análisis de las noticias acerca de la oligarquía que nos ofrecen las fuentes clásicas, creemos necesario realizar un breve desarrollo histórico sobre aquellos hechos que darán lugar a la creación de la clase oligarca. En ocasiones esta “Historia de la Oligarquía” se verá entremezclada con la propia Historia de la Democracia pues ambas parecen ser indisolubles dando la razón a aquellos observadores que desde un primer momento cayeron en la cuenta de que éstas habían regido el desarrollo político de las polis griegas y, especialmente, de Atenas.

Se trata de una introducción somera pero a nuestro modo de entender, necesaria, pues, en primer lugar, el conocer la evolución de la sociedad ateniense desde su punto de partida, esto es, la creación de la polis, hasta finales del siglo V, nos hará entender de forma mucho más clara precisamente el clima social de esa segunda mitad de la quinta centuria, momento en el que se ubica la aparición efectiva de esa dicotomía ideológica entre las opciones oligárquica y demócrata. Y en segundo lugar, nos permitirá también situar los acontecimientos en los que con mayor fiereza se manifiesta esa dualidad, concretamente en los conflictos civiles o *stasis* de finales de los años 411 y 404, eje

central del trabajo que nos llevará a estudiar las distintas reacciones de determinados autores clásicos a dichas experiencias políticas.

Como decimos, nos disponemos a realizar un recorrido fugaz sobre esa evolución de la sociedad ateniense que, como toda sociedad, experimenta cambios al calor de los acontecimientos históricos en una relación de causa y efecto a veces difícil de determinar. Lo cierto es que nuestro horizonte temporal debemos establecerlo en época arcaica, en la fase de superación de la sociedad homérica que coincide con la formación de la polis. Evidentemente, el nacimiento de la polis griega, con todo lo que ello conlleva, es muestra del grado de madurez de determinadas comunidades que deciden organizarse en sociedad. En este sentido vemos cómo las familias aristocráticas son las que apuestan por esa unión solidaria conocida como *sinecismo* cuyo objetivo es el fomento del desarrollo económico y el establecimiento de una amplia red social, con una idea de pertenencia común a ella, que permita defender la tierra de enemigos externos.

Precisamente la tierra, fuente de riqueza y de conflicto durante toda la historia de Grecia, es la que va a marcar la división social entre unos grupos y otros, entre propietarios y no propietarios, a veces entre ciudadanos y no ciudadanos, algo que tendremos ocasión de analizar más adelante. Así pues, a principios del s. VI a.C., asistimos a la configuración de una ciudadanía ateniense a cuya cabeza se sitúan las familias aristocráticas, propietarias de cada vez más extensiones de tierra, que disfrutan de plenos derechos mientras que tanto campesinos, como metecos y esclavos, se ven privados de ellos. Esto, además de fomentar las disputas entre la aristocracia por controlar sus parcelas de poder originará, como no podía ser de otra forma, los primeros conflictos civiles, las primeras reacciones al sistema establecido.

La participación en la defensa del territorio común por parte de los campesinos es otra de las constantes de confrontación que se dan a lo largo de la historia griega. El escenario bélico será el nexo de unión y el lugar de encuentro de los diversos grupos de propietarios que conforman la comunidad. El hecho de que tanto aristócratas como campesinos que pueden costearse el armamento defiendan la polis y su espacio de influencia (*chora*) hace que éstos últimos cuestionen su situación civil reclamando cada vez más derechos que les igualaran a la clase aristocrática. En palabras de María José Hidalgo, la *isonomía* nace en el campo de batalla (Hidalgo, 1998). No hay que descartar

pues que la formación de ideas antidemocrática implique o afecte también a miembros de este colectivo de campesinos pequeños propietarios.

En esta primera etapa se van perfilando mejor también diversas instituciones que, aunque sufriendo determinadas alteraciones, estarán presentes a lo largo del tiempo en la vida política ateniense. Una de ellas es el arcontado, magistratura suprema que nace en el seno de la aristocracia. Otra, el Consejo que, seguramente formado en este momento inicial por nobles de edad avanzada, tipo *gerousía*, desarrollará la función predeliberativa siendo uno de los pilares de, en menor o mayor medida, la mayoría de los sistemas políticos puestos en práctica en Atenas.

Fuera ya del ámbito de las instituciones estatales, cabe destacar la aparición en éste momento de un tipo de organización particular que tendrá un papel destacado dentro de los movimientos oligárquicos. Estamos hablando de las *heterías*. De carácter aristocrático en sus inicios, las *heterías* eran una especie de hermandades de aristócratas que realizaban reuniones más o menos regulares en las que se debatía sobre asuntos culturales, sociales y políticos en casas de particulares. Como muchas de las instituciones aristocráticas, las *heterías* comenzaron a estar integradas, además de por aristócratas pudientes, por cada vez más miembros de las clases medias (Hidalgo, 1998), convirtiéndose definitivamente en el siglo V en los círculos característicos de la oligarquía, desde donde sus integrantes implementarían su opción política como veremos más adelante.

Todo ello sumado hace que se haya pensado, ya para época arcaica, en el concepto de *oligarquía agraria*. Evidentemente, poco o nada tiene en común esta oligarquía primitiva con la que aquí nos ocupa, es decir, con la oligarquía como sistema ideológico plenamente definido dentro del entramado político ateniense de mediados y finales del siglo V. Sin embargo hacemos referencia a ella porque creemos supone un primer paso, un origen de esa clase media formada por pequeños propietarios que participan del ejército hoplítico, heredando los valores heroicos propios de la aristocracia, llegando a fusionarse con ella, que progresivamente van a reclamar su espacio en la actividad gubernamental de la polis.

A la configuración de esa clase media y a su constante aumento se añaden las dificultades por las que atraviesa la aristocracia durante época arcaica. Como decíamos antes, las luchas por el poder hacen que la tensión aumente y el frágil cordel que

sustenta el equilibrio entre ellas pueda romperse en cualquier instante. Para que esto no ocurra, comienzan a aparecer en Atenas las figuras de los grandes legisladores como Dracón (620 a.C.) o Solón (594/93 a.C.) que intentarán encontrar ese acuerdo entre aristócratas y a la vez buscar el entendimiento con las clases medias con el fin de restablecer dicho equilibrio.

Poco nos dicen las fuentes de Dracón. Aristóteles (*Arist. Ath. Pol.* 4. 1) le hace responsable de la fijación del nivel económico necesario para desempeñar magistraturas y de la apertura de la actividad política a todos aquellos que pudieran costearse el armamento¹. De ser esto cierto, como propuso Pseudo-Jenofonte, estaríamos ante un primer triunfo de la oligarquía hoplítica frente a la clase aristócrata. Sin embargo, muchos han sido los autores que sitúan al legislador en el límite de la leyenda pero, si bien carece de excesiva importancia atribuirle las medidas a título individual, lo cierto es que el proceso de consolidación de la clase media, al margen del desarrollo ideológico de la monarquía, ya está en marcha convirtiéndose en una realidad en el siglo VI. Prueba de ello es la política de Solón, momento en que se introduce una timocracia en la que las clases hallan reconocimiento político por su nivel económico, al margen de su origen aristocrático. La reforma timocrática de Solón tiene lugar probablemente durante su arcontado en el año 594/3. En ella, los *pentacosimedimnoi* eran la clase más elevada, con mayor potencial económico y poseedora de plenos poderes políticos, la cual podemos identificar con la crema de la aristocracia tradicional. A continuación se situaban tres grupos tradicionales. Por un lado, los *hippeis*, caballeros procedentes de la aristocracia tradicional los que se les concede, junto a los más ricos, el acceso al arcontado y, con ello, al Areópago. Por otro, los *zeuguitas*, campesinos acomodados, base del ejército hoplítico, quienes, sin tener derecho ni al arcontado ni acceso al Areópago, podían participar en el Consejo de los Cuatrocientos. Por último, los *thetes* jornaleros no propietarios que, aunque siendo incluidos en el cuerpo cívico de la ciudad, estaban privados de todos los derechos excepto de los de participación en la asamblea, la *ekklesia*.

La importancia de cara al desarrollo político posterior de la Atenas clásica, las reformas de Solón es incuestionable. Además de la ya comentada reforma timocrática, Solón reformó el Areópago, pasando éste a estar formado exclusivamente por exarcontes,

¹ Todas las informaciones que nos proporciona la *Athenaion Politeia* debemos tomarlas como parte de la propaganda de fines del s. V a.C.

continuando con su papel de vigilante de las leyes pero viéndose reducido su poder por un nuevo órgano institucional que, al paso del tiempo, se convertiría en el protagonista indiscutible del panorama político ateniense: el Consejo o *Boulé* de los Cuatrocientos. Compuesta por ciudadanos de las tres primeras clases, la *Boulé* adquiere ciertas funciones predeliberativas que habían pertenecido exclusivamente al Areópago y, sobre todo, su creación y su funcionamiento sientan las bases legales dentro del sistema político. La función destinada al Areópago es la de tutelar el cumplimiento de este orden; el viejo Consejo se situará siempre por encima de cualquier magistratura o de cualquier poder individual o colectivo, normalizando las reglas del juego político de la ciudad y encaminándose al utópico y siempre perseguido objetivo de la *eunomía*, esto es, el gobierno de las mejores leyes para todos.

Desafortunadamente, Solón, siendo un pionero en el intento de búsqueda del punto medio (*meson*) se topa con los mismos problemas de antaño. La extinción de las deudas contraídas por los pequeños campesinos así como la prohibición de la pérdida de la libertad, la esclavitud a causa de una deuda, fue vista por la aristocracia como un golpe directo tanto a sus ingresos económicos como a su status social que hasta entonces parecía incuestionable. Por otro lado, a pesar de las mejoras en su condición civil, los dos grupos inferiores creían que las reformas eran insuficientes, que no iban encaminadas a mejorar su situación económica y que todavía restaba un largo trecho hasta alcanzar la igualdad de derechos civiles con la clase alta. Nadie mejor que Aristóteles para ilustrar la situación de descontento generalizado tras las que, probablemente, serían las reformas constitucionales más importantes de la historia de Atenas:

Pero Solón actuó contra ambos y aunque tuvo la posibilidad de apoyarse en el que hubiera querido para ser tirano, eligió hacerse odioso a los dos, salvando la patria y promulgando unas leyes mejores. (Arist. Ath. Pol. 11, 2)

No introducimos el pasaje únicamente por mostrar el aprecio que el Estagirita muestra hacia el legislador sino porque, indirectamente, contiene un apunte acerca de una tercera forma de gobierno que Atenas experimentará precisamente tras la época de Solón. Lo que dice Aristóteles es que ante la confrontación existe una salida extrema que implica el establecimiento de un poder único, de un individuo que toma las riendas en medio de la confusión.

A mediados del siglo VI, la tiranía fue en Atenas la alternativa a la *stásis*. Se manifestó por vez primera en la figura de Pisístrato quien, tras la salida de Solón de la ciudad y ante el caos reinante, aprovechó para tomar el poder mediante un golpe de estado. Como decimos, ante el conflicto entre aquellos que deseaban reconducir la política ateniense hacia posiciones aristocráticas u oligárquicas, los llamados *pedieos*, y aquellos que proponían continuar la política soloniana de apertura del cuerpo cívico, denominados *paralios*, surge la opción de la tiranía que, si seguimos al pie de la letra lo que dice la *Athenaion Politeia*, desde entonces se relacionará con la toma del poder por la fuerza. Sin embargo, aunque en un primer momento debiera su triunfo a la acción de la fuerza, se vio obligado a abandonar la ciudad debido al establecimiento de una alianza entre los dos grupos enfrentados. Es este un primer síntoma del temor a la tiranía que muestran los atenienses ya que Pisístrato no consigue un apoyo popular. No obstante, en una segunda etapa, a partir de 559, Pisístrato volvió a Atenas tras la ruptura de la alianza entre los *pedieos* de Licurgo y los *paralios* de Megacles pero esta vez no necesitó el uso de la violencia pues se apoyó en el grupo de *paralios* que lideraba éste último, un grupo muy heterogéneo formado por aristócratas, pequeños comerciantes, artesanos y sobre todo, campesinos clientelares.

Pisístrato volvería a ser exiliado durante un período de diez años tras su enfrentamiento con Megacles, quien establece de nuevo una alianza con la oligarquía de Licurgo. Así pues, vemos cómo, movidos por sus propios intereses, en esta segunda mitad del siglo VI, el juego político entre los distintos grupos está plenamente en marcha. Todos ellos parecen saber quiénes son y qué objetivos persiguen. Eso es, por lo menos, la idea que nos transmite la *Athenaion Politeia*, cuya tardía composición, ideologiza el pasado dotándolo de un carácter político próximo al de finales del siglo V.

En 546, tras vencer a sus enemigos en Palene, Pisístrato instauró de nuevo la tiranía que gobernaría Atenas de forma ininterrumpida hasta finales del siglo VI, en primer lugar bajo la dirección del propio Pisístrato y, desde 527, con el gobierno de sus hijos. Realmente, a diferencia de la política moderada que guió siempre la acción de Pisístrato en el poder, fue durante la estancia en el poder Hipias cuando se desarrolló la forma de gobierno tiránica en su plenitud, esa que supondría una experiencia traumática para los atenienses que desde entonces intentarían evitar a toda costa. Pero lo que a nosotros nos interesa aquí es resaltar que en la época pisistrática, debido a la necesidad de los tiranos de granjearse el apoyo de las clases populares, desarrollaron políticas de préstamos a la

agricultura y fomentaron los trabajos públicos, lo que benefició a los campesinos pobres y a los *thetes*. A la caída de la tiranía se reabre la tensión social que había quedado soterrada. El conflicto tradicional por el poder que enfrentaba siempre a los mejores tendrá que contar ya con otro implicado, el *demos*, entendido como las clases populares de campesinos acomodados y los *thetes*. En este contexto se sitúan las reformas de Clístenes y como resultado la emergencia del protagonismo político del *demos*.

Ese siglo V, tras la expulsión de los pisistrátidas, se abre con el establecimiento del poder del *demos*. De una complejidad extrema, *demos* es utilizado, consciente o inconscientemente de forma más o menos ambigua durante toda la historia de Grecia. Por *demos*, los autores antiguos entienden fundamentalmente dos cosas: la comunidad política en conjunto, o las clases populares en exclusiva. En el contexto de la polémica política unos y otros juegan con la ambigüedad del término. Tendremos tiempo de analizar la concepción del *demos* por parte de los distintos autores en otras partes del trabajo. Simplemente hacemos referencia a él aquí porque son muchos los estudiosos que coinciden en determinar su aparición y, sobre todo, su triunfo, entre finales del siglo VI y principios del siglo V, de la mano de las reformas de Clístenes.

Como puede verse, el intento de trazar una “historia de la oligarquía” es inseparable del de hablar de la historia de la democracia, la cual a diferencia de la primera no entrecomillamos porque a la postre ha sido, durante no toda, pero sí buena parte de la historiografía moderna, la “historia oficial de Atenas”. Pero esa “historia oficial” tiene muchos actores y muchos factores entre los cuales la oligarquía ocupa un lugar preponderante como abanderada de la oposición a la democracia que para muchos, como decimos, nace con la vuelta del destierro de Clístenes y con el apoyo mutuo que obtiene del *demos*.

Tras la disputa que mantienen Clístenes e Iságoras, ambos procedentes de familias aristocráticas, logra imponerse el primero a pesar de la intervención del espartano Cleómenes en el bando de Iságoras. Y lo consigue porque el pueblo, poderoso, se rebela contra Iságoras, que es llamado “amigo de los tiranos” (Arist. *Ath. Pol.* 20, 1). No sabemos si Iságoras era amigo de la tiranía pero lo que sí parece cierto es que era contrario al poder del *demos* y, por tanto, opuesto al Clístenes, de la familia de los Alcmeónidas, que desde entonces se convertirían en los adalides del poder del *demos*:

“Una vez que el pueblo ocupó el poder, Clístenes fue su guía y su jefe. En efecto, los Alcmeónidas fueron casi los mayores causantes de la expulsión de los tiranos y pasaron muchos años oponiéndose” (Arist. Ath. Pol. 20. 4)

Las reformas de Clístenes supusieron la culminación de un proceso anti aristocrático encaminado a la *isegoría* o *isonomía*, esto es, la igualdad de derecho de participación política. Aunque para este momento todavía no podemos hablar propiamente de ella, éstas son las precursoras directas de la democracia. El pueblo quedaba en una situación realmente privilegiada dentro de la organización del poder estatal. La base de ésta pasaba a ser la *Boulé* o Consejo de los Quinientos, un órgano formado por las clases medias que adquiriría plenamente la función predeliberativa al determinar cuáles son las propuestas que se han de debatir en la Asamblea. Años después, en 462, se restarán poderes al Areópago como por ejemplo el de juzgar la alta traición al Estado. Además, a Clístenes se le atribuye la creación del ostracismo, esto es, la decisión de enviar al exilio a todo aquel que se considerara que iba en contra de los intereses comunes. El ostracismo, aunque aplicado en contadas ocasiones, se convertiría en un instrumento disuasorio propio de la democracia y, por tanto, fuertemente criticado por la oligarquía. Pero quizá la reforma clisténica más importante fue la de la reestructuración del sistema tribal que es la base de la selección de la Bulé. Éste, dejaba a un lado la división tradicional en cuatro tribus, beneficiosa para la aristocracia, para realizar una nueva dividida en tres *tritias* a su vez compartimentadas en demos. Resultado de ello fue que el demótico pasó a ser parte de la identidad del ciudadano ocupando el lugar que antes quedaba reservado para la denominación aristocrática. Siguiendo criterios territoriales, el objetivo era la mezcla de la población y la mayor participación cívica en el gobierno. Sin duda esto debió de suponer un cambio drástico en la mentalidad ateniense tanto para la aristocracia, acostumbrada a denominarse por su patronímico o por el nombre de familia y a hacer uso de este para influir en la toma de decisiones, como para las clases medias que quedaban adscritas a un demos como institución civil que les otorgaba el derecho de ciudadanía y una denominación civil que les igualaba a la de los aristócratas. Como vemos, todo ello se encuadra en un proceso de ascenso de las clases medias, compuestas por una serie de grupos que abarcan un amplio arco económico, que las “preparan” para ser las protagonistas políticas del siglo V.

En ocasiones, los acontecimientos históricos y, concretamente, los enfrentamientos bélicos, son un motor de cambio social para aquellos que luchan. El caso de Atenas es

paradigmático en éste sentido pues su participación victoriosa en las Guerras Médicas abanderando la causa griega propiciará la forja de su Imperio y el triunfo definitivo de la democracia. En el conflicto contra el Persa se vieron involucrados todos y cada uno de los grupos de la ciudad, especialmente las clases medias (Maratón, 490 a.C.) y bajas (Salamina, 480 a.C.) que, al terminar la contienda, pasaron a ocupar el puesto central en la política ateniense bajo la implantación del sistema democrático.

El período comprendido entre el final de las guerras médicas en 479 y el inicio de la Guerra del Peloponeso en 431 conocido como Pentecontecia representó el momento de mayor esplendor de Atenas. La creación de la alianza naval vino aparejada del afianzamiento de la democracia (reformas de Efialtes de 462) y no fueron pocos los que atribuyeron directamente a ésta los éxitos obtenidos. Sin embargo, en los primeros compases de éste periodo triunfal, se establecieron las primeras disputas sobre cómo gestionar ese incesante ascenso de Atenas en el ámbito egeo que enfrentaban a aquellos que sostenían que el camino era la política clisténica de antes de la guerra y a los que fijaban sus miras en el sistema de gobierno de su vecina Esparta, de tintes absolutamente oligárquicos. La *stasis* del siglo V va a tener un contenido mucho más ideológico que el que hemos visto hasta ahora.

El ejemplo de Esparta no era nuevo. Ya hemos advertido al inicio de nuestro trabajo que es éste un trabajo que se centra en la historia de Atenas pero, al igual que para entender la oligarquía es necesario recurrir a la democracia, para comprender ciertos aspectos de la mentalidad ateniense es conveniente conocer qué opinión existe en el Ática sobre la gran potencia del Peloponeso ya que, en muchas ocasiones, la propia identidad se crea definiendo al “otro” y para los atenienses esos “otros” eran, sin duda, los lacedemonios por un lado y Persia por otro, las opciones oligárquica y tiránica respectivamente, en contraposición con la democrática Atenas. Sin embargo, si bien la oposición al régimen tiránico persa fue prácticamente unánime, no ocurrió lo mismo con el sistema de gobierno espartano. A lo largo del tiempo muchos fueron los que alabaron la rectitud de la constitución lacedemonia, un sistema basado en los valores tradicionales, en la disciplina militar y, sobre todo, en el gobierno de unos pocos realmente capacitados para dirigir la política de la ciudad. Aquellos defensores de este sistema eran llamados filolacónicos, un calificativo que, con el tiempo, se atribuiría directamente de forma despectiva a los “enemigos de la democracia”, es decir, a los partidarios de la oligarquía.

Temístocles y Efiltes por un lado y Arístides y Cimón por otro protagonizaron ese enfrentamiento entre las dos tendencias en los momentos finales de la guerra y en primeros años de la Pentecontecia respectivamente. Temístocles, gran artífice de la victoria de Salamina, reconstruyó los muros de la ciudad en lo que fue considerado por el resto de potencias griegas poco afines a la democracia como una declaración de intenciones. Efiltes, casi dos décadas después, encabezó una serie de reformas encaminadas a ampliar la democracia en perjuicio de las instituciones tradicionalmente aristocráticas, fundamentalmente del Areópago que, por alguna razón desconocida había salido beneficiado de la derrota del persa (Arist. *Ath.* 25, 1-2). Por otro lado, Cimón, apoyándose en su gran capacidad económica y, sobre todo, en su fama militar de héroe nacional como vencedor en Eurimedonte en 465 y en Salamina de Chipre en 452, se hizo en primera instancia con el apoyo popular e intentó guiar la política ateniense a posiciones más cercanas a Esparta. Tanto es así que algunos autores lo consideran el primer ateniense conscientemente opuesto a la democracia (Rhodes, 2000). El punto de inflexión quedó establecido cuando, tras un arduo debate, Cimón consiguió el apoyo de la Asamblea para acudir a Esparta con un ejército de cuatro mil hoplitas en ayuda de los espartanos que intentaban sofocar una rebelión hilita. La decisión podía interpretarse como una prueba sobre el estado de las relaciones entre las dos ciudades, pues todavía eran aliadas, si bien el resultado fue catastrófico para Cimón. A su llegada, los espartanos se negaron a abrirle las puertas de la ciudad recelosos de sus verdaderas intenciones lo cual dio pie en Atenas a un enfurecimiento tal que supuso el triunfo de la política anti espartana y la derrota de los filolacónicos. Estos, desde entonces, pasarían a un segundo plano a la espera de que el sistema diera muestras de debilidad. Aplicando el instrumento por antonomasia de la lucha política entre líderes, se aplicó el ostracismo contra el propio Cimón, a pesar de que su aportación como general había supuesto grandes beneficios en el proceso de formación del Imperio.

Así pues, con todos los factores a favor, especialmente la ventaja de ser la mayor potencia militar en el Egeo, la democracia se desarrolló en plenitud tras las reformas de Efiltes y, sobre todo, durante la era de Pericles, el Alcmeónida que guió a Atenas en el periodo de mayor desarrollo de la democracia antes de la guerra. De todas formas, continuaba existiendo una oposición a Pericles encabezada por Tucídides Melesias, cuyo suegro había sido Cimón, de la cual tenemos noticias de que estuviera formada por aristócratas antidemocráticos. El debate entre ambos alcanzó sus cota máxima en 443

centrándose en la acusación del de Melesias hacia Pericles respecto a su política de despilfarro del erario público y en la respuesta de éste contra el gasto particular de Tucídides que llevaba a cabo actos de evergetismo² con el fin de establecer relaciones clientelares. En el fondo el debate giraba sobre otro de los puntos de desacuerdo entre ambos grupos, esto es, la concepción del gasto público y del gasto privado por parte de demócratas y aristócratas. El apoyo popular de Pericles era demasiado fuerte como para intentar hacerle sombra y Tucídides hijo de Melesias fue ostrarizado silenciando de esta forma a la oposición a la gestión del *arché* por parte de Pericles. Mientras, en el exterior, la tensión con Esparta iría en aumento debido a las intervenciones de ambas potencias en aquellos escenarios de la Hélade sobre los que ejercían influencia dando lugar a varios conflictos bélicos que ya pronosticaban que el enfrentamiento directo iba a ser inevitable.

Aunque hayamos decidido no incluir la obra de Tucídides en el bloque en el que analizaremos las fuentes clásicas que hablan sobre la oligarquía, su presencia e influencia en el trabajo es constante. Este desarrollo histórico se nutre de su narración especialmente a partir de este punto en el que comenzamos a hablar de ese conflicto entre dos posiciones enfrentadas, entre dos formas de entender el poder y las relaciones exteriores, en definitiva, entre dos ideologías, la oligarquía y la democracia, en pugna por imponerse una a la otra. Esas ideologías enfrentadas van a acabar por involucrar a toda Grecia ya que cada una de las polis debe decidir qué posición tomar, de qué lado colocarse. Esto podemos leer en Tucídides sobre la *stasis* en Corcira (424 a.C.) en la que intervienen tanto atenienses como lacedemonios:

“Con ese grado de crueldad se desarrolló esta guerra civil y si pareció mayor es porque fue la primera de ellas en suceder, ya que más tarde todo el mundo griego, por así decirlo, estuvo inmerso en la revolución por las discrepancias que en todas partes se daban entre los jefes de los demócratas, partidarios de hacer venir a los atenienses, y de los de los oligarcas, a los espartanos. (Th. III, 82)

Dentro de la propia Atenas también había discordancias respecto a qué actitud tomar en los distintos casos que ponían en peligro su imperio naval. Tal es el caso de la crisis que afectó a la Liga Delio- Ática en el año 428 con el intento de defección de Mitilene. Esta, la ciudad más grande de la isla de Lesbos, no estaba gobernada precisamente por una

² Sobre el evergetismo, PLÁCIDO, 2006

democracia de corte ateniense. Deseoso de abandonar la alianza con los atenienses debido a su asfixiante *arché*, el gobierno mitileneo planeaba alinearse en el bando espartano, por otro lado, mucho más afín a su ideología. Los atenienses, tras votar en la Asamblea, toman la determinación de sofocar la rebelión y enviar una escuadra mandada por Paques. Mientras, los oligarcas mitileneos esperan la ayuda de los lacedemonios para resistir el sitio ateniense, pero esa ayuda se demora y se ven obligados a armar al pueblo como última medida de resistencia. El pueblo aprovecha la ocasión para reclamar un mejor reparto de los alimentos por lo que el gobierno, entre la espada y la pared, decide entregar la ciudad a los atenienses. Tras el suceso, el debate en la Asamblea se centra en qué hacer con los mitileneos. Cleón, popular y violento demagogo, aboga por un castigo ejemplar mientras que Diódoto, más moderado en sus propuestas, defiende la conveniencia en base al apoyo de los demos a Atenas, idea que sin duda ahonda en la división social y política existente en la ciudad. La asamblea toma la decisión en primera instancia de castigar a los de Mitilene pero al día siguiente se arrepiente, reabriéndose el debate sobre qué hacer, un debate que Tucídides narra con maestría convirtiéndose en uno de los pasajes memorables de su *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Realmente nos encontramos con las dos políticas contrapuestas que se dan en Atenas tras la desaparición de la figura de Pericles, dos políticas que, sin situarse en contra del sistema democrático, sí son críticas con él, abogando por un cambio. Así se manifiesta Cleón nada más tomar la palabra:

Ya muchas veces en otras ocasiones me he dado cuenta de que la democracia es un régimen incapaz de ejercer el imperio sobre otros [...] sin embargo, lo peor de todo es que no quede firme ninguna de vuestras decisiones ni reconozcamos que una ciudad con leyes malas pero estables es más poderosa que con buenas pero sin autoridad; y que la ignorancia con prudencia es más útil que la perspicacia con desenfreno; y que, en términos generales, los hombres vulgares gobiernan mejor las ciudades que los más inteligentes (Th. III, 37).

Las palabras, como la figura de Cleón, son ambiguas. Resulta difícil determinar cuál es la línea que le separa de la crítica a la marcha de la democracia con la cercanía a la postura oligárquica que evidentemente también considera que no se está gestionando correctamente el imperio. La referencia a los “hombres vulgares” como mejores gobernadores que los “más inteligentes” también es muy ambigua, sin embargo es una profesión de fe populista. Lo cierto es que Cleón será durante la década de los años

veinte el principal defensor de la democracia postpericlea, convirtiéndose en un influente demagogo. Cualquier oposición a este se consideraba conspiradora contra la democracia (Rhodes, 2000). Todo ello se enmarca en un proceso de cambio, de apertura de un nuevo escenario conceptual que problematiza todos los valores tradicionales antes indiscutidos, en el que la persecución del beneficio personal o colectivo se produce en un contexto en el que las disquisiciones de orden moral dejaban paso a la persecución de lo conveniente a la misma velocidad que lo conveniente dejaba de ser el bien común y pasaba a ser el individual.

De esta forma, la política ateniense respecto a la guerra estuvo dominada por altibajos durante la década de los años veinte movida por demagogos que sabían guiar la voluntad de la Asamblea, como es el caso del citado Cleón. Esa década finalizó con la paz que Nicias (421 a.C.), político perteneciente a la generación de Pericles que había hecho fortuna mediante el comercio y la industria, firmó la paz con Esparta ante el desgaste de ambas potencias tras diez años de guerra. Sin embargo, Atenas, siempre autorizada por la votación de la Asamblea, prosiguió con su programa imperial volviendo a caer en los errores del pasado. El asunto de Melos, expuesto por Tucídides de forma brillante, supone la cumbre de la arrogancia imperialista ateniense que, por otra parte, sirve de antesala, a modo de moraleja, de su inminente caída.

El principio del fin para el imperio Ateniense lo supuso la derrota de la expedición enviada a Sicilia en lo que se consideró el último de una serie de despropósitos de la Asamblea democrática, que no había sabido dirigir la marcha de la guerra como se esperaba de ella. Ahora, tras la expedición a Sicilia, las voces discordantes con el régimen eran numerosas y la oposición anti democrática iba en aumento. Tanto es así que en el año 411 triunfaría el golpe de Estado oligárquico que ponía fin a décadas de gobierno democrático.

2.2 El año 411 a.C.

Existe una figura absolutamente clave para entender los sucesos que acabarían desembocando en el triunfo de la oligarquía en el año 411. Representante máximo de esa generación de nuevos políticos a la que hacíamos referencia anteriormente, Alcibíades, miembro de la familia de los Alcmeónidas, es el personaje que convulsiona la vida política ateniense en los años finales de la guerra contra Esparta.

Mentor tanto del asedio a Melos como de la campaña de Sicilia, sobre la cual mantiene un acalorado enfrentamiento con Nicias, su posición ideológica resulta del todo confusa. Alcibíades sabe del poder de la retórica. No en vano ha sido educado para ello por sus maestros sofistas, y va a hacer uso de ella para su propio beneficio, como queda demostrado con su interés por que Atenas vaya a hacer la guerra a Siracusa. Sin embargo, cuando la flota estaba a punto de partir, los Hermes, unas pilastras bifrontes dedicadas a la divinidad que solían colocarse en la puerta de las casas, son mutilados en gran número de forma clandestina. Las miradas se centran en los miembros de las *heterías*, que empiezan a ser consideradas oligárquicas, entre los que se encuentra Alcibíades, acusados no directamente de las mutilaciones sino de hacer escarnio de los Misterios de Eleusis. Toda Atenas temió que la acción iba a desembocar en un golpe de Estado oligárquico:

Dieron mucha importancia a este asunto, pues parecía que era un presagio para la expedición y al mismo tiempo daba la impresión de estar en conexión con una conjura con vistas a una revolución y al derrocamiento de la democracia. (Th. VI, 27, 1)

Lo cierto es que la histeria se apoderó de la ciudad. En una hábil maniobra política, los líderes rivales de Alcibíades permitieron a este zarpar hacia Sicilia, a condición de que regresara a Atenas en el momento en el que se le requiriera, pues conocían el apoyo que le proporcionaba la flota de la cual, llegado el momento de iniciar un proceso judicial, era preferible mantenerlo apartado. Alcibíades partir, implicado o no en el asunto de los Hermes, aprovechó para huir y buscar refugio en la enemiga Esparta mientras en Atenas la investigación continuaba dominada por un miedo irracional a la posible conjura oligárquica o tiránica. No es casualidad que Tucídides narre que en ese momento todos los ciudadanos atenienses tenían en mente el fantasma de la tiranía pisistrátida y que la relacionasen con lo que estaba ocurriendo en la ciudad. Se inició así un carrusel de detenciones hacia cualquiera que pudiera ser sospechoso de estar involucrado en la conspiración. Esto dio lugar al trato injusto que recibieron muchos ciudadanos acusados del delito que, si bien muchos no eran contrarios a la democracia, tras ser exiliados, se convirtieron en enemigos acérrimos de ésta, creando un caldo de cultivo que explotaría varios años después. Por otro lado, como había ocurrido en aquella lejana ocasión, el pueblo temía que los conjurados encontraran el apoyo de los lacedemonios y que éstos acabasen interviniendo militarmente en la ciudad. La democracia había perdido el rumbo. La razón había desaparecido en favor del miedo y de los intereses partidistas.

Así lo expresa Alcibíades cuando intenta justificar ante los lacedemonios la traición a su ciudad:

Además el patriotismo no lo siento en una situación en que soy víctima de la injusticia, sino que lo sentía cuando podía disfrutar con seguridad de mis derechos de ciudadano. Y tampoco creo ir ahora contra la que todavía es mi patria, sino que más bien trato de reconquistar la que ya no lo es. El auténtico patriota no es el que no va contra su ciudad después de haberla perdido injustamente, sino aquel que, impulsado por su anhelo, trata de recuperarla por todos los medios. (Th. VI, 92, 4)

Aunque las palabras de Alcibíades sean de un cinismo desmedido y vayan encaminadas a convencer a un auditorio hostil, son válidas en el sentido de mostrar la crisis por la que estaba pasando la democracia. La traición se consuma con el consejo de la ocupación militar de Decelia, sugerida por el propio Alcibíades a Esparta, que suponía un golpe muy duro a la economía ateniense. La gota que colmó el vaso fue la estrepitosa derrota de la flota en Siracusa en la que el propio Nicias fue ejecutado por los siracusanos pese a la oposición del general espartano Gilipo.

Evidentemente, los aliados se percataron del momento de debilidad por el que estaba pasando Atenas y las sublevaciones no tardaron en llegar. La maquinaria de relaciones internacionales se puso en marcha y aquellas ciudades que deseaban salir de la Alianza naval ateniense enviaron embajadas a Esparta a la vez que tanto los lacedemonios como los atenienses, buscaban ahora el apoyo del rey persa.

La situación en Atenas era insostenible y la presión de las *heterías* pro-oligárquicas hizo que ya en invierno de 413 se llevaran a cabo las reformas necesarias para mejorar las instituciones y, en general, para mitigar el caos interno y la situación de peligro en el exterior. Para ello, se nombró a una comisión de diez *probouloi* encargados de buscar soluciones a todos los frentes abiertos. Sin embargo, más allá de la formación de ésta comisión que debe ser entendida únicamente como un intento por parte del *demos* de volver a la rectitud, la acción de las *heterías* se desarrollaría de forma paralela con el objetivo de implantar definitivamente un sistema oligárquico.

Otra vez es Alcibíades quien mueve los hilos del complot. Expulsado de Esparta, había llegado a la corte del Sátrapa Tisafernes al cual intentó convencer de la necesidad de no intervenir del lado de ninguno de los dos bandos, como dice Tucídides, “no solo porque

consideraba que era el mejor servicio que podría prestarles, sino porque preparaba su vuelta a la patria” (Th. VIII, 47, 1). Por otro lado, estableció contactos con los más poderosos en la tropa ateniense de Samos, los cuales vieron con buenos ojos un cambio hacia la oligarquía a pesar de que uno de sus generales, Frínico, desconfiase de Alcibíades como líder de ésta. Alcibíades les prometía el apoyo de Tisafernes y del Gran Rey si aceptaban el cambio. Los conjurados de Samos enviaron a Pisandro a Atenas para que presentase ante la Asamblea sus intenciones. Los atenienses no mostraron su agrado a la reforma del régimen democrático y mucho menos a la vuelta del desterrado Alcibíades pero Pisandro, utilizando el recurso de presentar la conjura como única vía de supervivencia, dijo así:

Pues bien, eso no es posible que suceda si no nos gobernamos con más moderación y no confiamos el poder a unos pocos ciudadanos con el fin de que el Rey se fíe de nosotros, y si en las presentes circunstancias no deliberamos más sobre nuestra salvación que sobre la constitución (pues más adelante también nos será posible modificarla en caso de que algún punto no sea de nuestro agrado), y, en fin, que hoy por hoy es el único hombre capaz de alcanzar ese objetivo. (Th. VIII, 53, 2)

En el fragmento son destacables, por encima del significado del mensaje, dos puntos. El primero es la presentación de un gobierno oligárquico tratando de eludir las palabras duras, como puede ser la propia “oligarquía” (*sofrosine*), mostrando una predisposición a la razón y buscando el punto medio, del cual hablaremos más adelante. El segundo, la declaración de intenciones al decir, sin decirlo, que se debe confiar el poder a unos pocos, si se desea el apoyo del Rey. Vemos pues que también aquí evita nombrar a los oligarcas y los sustituye por el eufemismo “unos pocos”.

Pisandro logra su objetivo y es enviado a entrevistarse con Alcibíades y Tisafernes. Al llegar, se da cuenta de que el Rey no tiene la menor intención de ayudar a Atenas ni siquiera aunque se produzca ese cambio de régimen y que Alcibíades ha intentado engañarles. No obstante, de vuelta a Samos, las tropas decidieron seguir adelante con el apoyo de la oligarquía de la ciudad y volvieron a enviar a Pisandro a Atenas para implantar definitivamente el gobierno oligárquico.

Las *heterías* habían preparado el terreno para la nueva constitución y habían elaborado un programa de reformas que Tucídides resume así:

Por otra parte, habían elaborado y sacado a la luz un programa según el cual nadie recibiría una paga a excepción de los que sirvieran en una campaña militar, y no participarían en la gestión de los asuntos públicos más de cinco mil ciudadanos, y estos serían los que estuvieran en condiciones de resultar más útiles con su dinero y su persona. Esto era una forma de salvar las apariencias ante la mayoría porque, en realidad, el poder en la ciudad iban a tenerlo los mismos que se proponían el cambio de orientación política. (Th. VIII, 65-66)

El sistema oligárquico ateniense se forjó en la reunión de Colono donde se establecieron las instituciones oligárquicas que debían de gobernar la ciudad desde ese momento. A ellas les dedicaremos un epígrafe más adelante. La oligarquía se instauró en Atenas siendo sus principales promotores, según Tucídides, Pisandro, Antifonte, Frínico y Terámenes. Atacaba aquellos puntos que habían hecho fuerte a la democracia. La supresión del pago (*misthos*) a las magistraturas suponía la limitación a ejercerlas a un grupo de ciudadanos muy reducido, únicamente a aquellos ociosos cuya hacienda privada fuera lo suficientemente próspera como para poder dedicarse a la actividad política a tiempo completo. La limitación a cinco mil del número de ciudadanos, asunto que según Tucídides constituye una propaganda nunca puesta en práctica, significaba de igual manera que los derechos constitucionales quedaban reservados solo a este cuerpo cívico. Finalmente, la creación del Consejo de los Cuatrocientos constituía la expresión máxima institucional del régimen oligárquico, quedando todas las funciones del gobierno supeditas a éste (Arist. *Ath. Pol.* 30-31).

El programa oligárquico, que preveía una “constitución para el futuro” (Arist. *Ath. Pol.* 30), no tuvo la oportunidad de ponerse en práctica durante mucho tiempo. Tan solo cuatro meses después de su establecimiento, parte de las tropas estacionadas en Samos afines a la democracia, no confían en la palabra de la embajada que los oligarcas atenienses envían a la isla con el objetivo de convencer a los soldados de que realmente son los Cinco Mil los que gobiernan la ciudad y no los Cuatrocientos. Alcibíades, que se encuentra ya en Samos con la intención de ser reelegido estratega, comparte también esta opinión y forma, junto a Trasíbulo, Trásilo, León y Diomedonte, generales pro democráticos, una Asamblea paralela que asume el gobierno legítimo de la ciudad. A su vez, dentro de la ciudad, las clases populares, esencialmente hoplitas, atemorizadas por no saber qué postura tienen sus conciudadanos, están incómodos con la oligarquía. Finalmente cuando conocieron la vuelta de Alcibíades a Samos y a la democracia, se

inició un movimiento capitaneado entre otros por Terámenes, uno de los Cuatrocientos. Una primera asamblea en el Pnyx (Th. VIII 97) votó entregar el poder a los Cinco Mil, pero luego, tras reunirse varias asambleas legislativas, se restableció plenamente la democracia.

Si atendemos a la versión de la *Athenaion Politeia*, de la experiencia oligárquica del 411 podemos deducir la existencia de dos bloques divididos. En el primero se situaban aquellos más acérrimos defensores de un sistema plenamente oligárquico, quizás los más convencidos desde presupuestos ideológicos, nombres como Frínico o Antifonte estaban inscritos en sus filas. En el segundo, lo hacían aquellos que abogaban por un sistema moderado ante todo ya fuera éste democrático u oligárquico. Terámenes fue su máximo representante. La visión de la obra de Pseudo Aristóteles busca encarecidamente, como veremos más adelante, la existencia de este grupo de moderados. No quiere decir esto que realmente existieran como conjunto, ni que tuvieran un programa político, aunque es evidente que entre las opciones democrática y oligárquica se situarían muchos que, por las razones que fueran, no deseaban tomar partido por ninguna de ellas, como ocurre en todos los contextos de *stásis*.

La democracia, restaurada de nuevo en ese año de 411, estaba avocada de nuevo al fracaso. A pesar de las victorias navales de Cícico y de las Arginusas, el Imperio ateniense estaba dando sus últimos coletazos. Jenofonte narra el juicio a los generales de las Arginusas, donde se aprecian unos síntomas claros de división social e ideológica, como el último despropósito de una lista que ya era demasiado larga para el sistema democrático. El intento desesperado por remontar el vuelo invirtiendo todo el tesoro público para reconstruir la flota no fructificó para Atenas que vio como un gran general espartano, Lisandro, la destruía en la batalla de Egospótamos, en el año 405, en la que fue el último enfrentamiento de la Guerra del Peloponeso. Atenas fue obligada a renunciar a la hegemonía y a la Liga, pues Lisandro iba liberando paulatinamente las ciudades del Egeo y estableciendo gobiernos afines a él, las *decarquías*. El impacto en la sociedad ateniense debió ser gravísimo. Definitivamente la democracia no había sido capaz de sustentar la hegemonía en el Egeo. La ambición desmedida y los intereses particulares se habían adueñado del sistema. El gobierno de la soberbia y la falta de medida pagaba ahora muy caros sus desmanes. La tragedia de Atenas llegaba a su fin y las reacciones alternativas al poder del *demos* no se hicieron esperar.

2.3 El año 403 a.C.

Los manuales de Historia de Grecia comunes tienden a dedicar muy pocas páginas a los sucesos ocurridos entre el final de la Guerra del Peloponeso y el inicio del siglo IV. Como si de un período molesto se tratase, siguiendo quizá la tradición grecolatina, simplemente suelen esbozar unas breves líneas a modo de nexos entre ambos períodos. Tal vez, el hecho de que Tucídides concluya su detallado relato, o por lo menos el que nos ha llegado a nosotros, de forma brusca en el año 411, unos meses después de la caída de los Cuatrocientos, influye en el estudio de una etapa convulsa y compleja en la que las fuentes, algunas de ellas pertenecientes a una fase avanzada del siglo IV, se contradicen sobremanera. Sin embargo, lo cierto es que, como mostramos en la bibliografía, no son pocos los estudiosos que han fijado su atención en los acontecimientos del año 403, dedicándole espléndidas monografías así como magníficos artículos que, en nuestro caso, han servido de guía para la composición tanto de este bloque como del trabajo en su conjunto.

Punto álgido del régimen oligárquico ateniense, el año 404/3 constituye también uno de los momentos en los que la *stasis* se presenta con mayor rudeza. Podemos decir que en este caso, como veremos a continuación, la reacción al poder del *demos* sería desmedida.

Desde el momento en el que se interrumpe el relato de Tucídides, debemos acudir a la narración de Jenofonte en los dos primeros libros de sus Helénicas para retomar el desarrollo histórico de los hechos. Éste nos dice que, habiendo derrotado a la flota ateniense, Lisandro puso rumbo hacia Atenas para poner sitio a la ciudad. En los meses del sitio se fragua el segundo golpe de estado contra la democracia, seguramente con el apoyo de Lisandro. La división ideológica de la que hablábamos antes se manifiesta ahora de forma extrema. Ante la inminente llegada de las tropas lacedemonias se configuran dos bandos con sus respectivas opciones. Por el lado demócrata se busca la resistencia a cualquier precio mientras que el bando oligarca, espera la llegada de los espartanos para negociar con ellos el futuro régimen oligárquico de la ciudad. Terámenes, tras haber apoyado la causa de Alcibíades, se presenta como el mediador que va a conseguir firmar la paz con los lacedemonios sin que éstos esclavicen a la ciudad. Durante el sitio, el hambre aflige a los atenienses que desean encontrar una solución rápida. Además, la tensión interna aumenta al llevarse a cabo las primeras

persecuciones contra los demócratas. Aquí vemos la personalidad oportunista de Terámenes, que desea forzar al máximo la duración del sitio para que los atenienses acepten las condiciones de paz con el fin de adquirir una posición influyente dentro del gobierno. Jenofonte nos narra cuál fue la sentencia de los espartanos:

Harían la paz con tal de que derribaran los Largos Muros y los del Pireo, entregasen las naves excepto doce, admitieran a los desterrados y tuvieran los mismos amigos y enemigos [...] Después de esto, Lisandro entró en el Pireo y regresaron los desterrados y derribaron los muros al son de flautas con gran celo pues creían que ese día comenzaba la libertad para la Hélade (X. Hell. II, 2, 16).

Prácticamente por las mismas fechas en las que tiene lugar esta escena que Jenofonte y Lisias exponen con gran patetismo, los atenienses decidieron instaurar una comisión formada por treinta oligarcas con el fin de redactar una nueva legislación para el recién establecido régimen anti democrático. La historiografía ha tendido a considerar que ésta estaba formada por miembros pertenecientes al núcleo duro de la oligarquía, dirigido por Critias y Cármides, y por el ala más moderada liderada por el oportunista Terámenes quien había conseguido encontrar un puesto en el gobierno oligárquico de los Treinta. Como decimos, existe una gran controversia sobre la verdadera naturaleza de éste último grupo, en caso de que realmente existiese. En una posición cercana al centro político, su objetivo era conseguir el acuerdo (*homonoia*) entre los distintos grupos enfrentados. Para ello invocaban constantemente, como hacían todos, la *patrios politeia*, una supuesta constitución elaborada con las “normas tradicionales” de la que tendremos tiempo de hablar más adelante.

Más bien parece que Terámenes y los suyos, dentro del régimen oligárquico, se movían por su instinto de supervivencia pero, lo que sí que podemos intuir es que, ante la creciente polarización ideológica de la sociedad ateniense, existirían ciudadanos no dispuestos a decantarse por un bando que gobernarse exclusivamente para sus propios intereses y sí por un gobierno de medida y de reconciliación.

Una vez en el poder, los Treinta disolvieron el Consejo de los Quinientos para rodearse de personas de su confianza. Para el Pireo, que tenía un gobierno propio, se nombró un colegio de Diez arcontes cuya figura principal era el anteriormente citado Cármides. Además, los Treinta pusieron en marcha una maquinaria de represión organizada sin precedentes e manos de “los Once”, encargados habitualmente de imponer penas

corporales. Su función era la de administrar las cárceles, detener a aquellos que habían sido acusados, fomentar las delaciones y, en definitiva, sembrar el pánico entre determinados ciudadanos para evitar cualquier intento de sublevación.

El desarrollo del gobierno de los Treinta hizo que la oposición a éstos fuera cada vez más clara. Muchos fueron los que emprendieron el exilio y se organizaron desde fuera para regresar por las armas. No hablamos de una oposición física pues los plenos poderes concedidos a cada uno de los Treinta hicieron que las confiscaciones y los ajustes de cuentas se multiplicasen constantemente, siendo azote de todos aquellos que tuvieran un pasado democrático y hubieran demostrado ir en contra de la oligarquía que se vieron obligados a marchar al exilio. Incluso se procedió a confiscar los bienes de muchos aristócratas no por haber apoyado la democracia sino simplemente por envidias y rencillas internas. El de los Treinta fue un régimen violento. Según Aristóteles, *en corto espacio de tiempo mataron a no menos de mil quinientos* (Arist. Ath. Pol. 35.1). Y al frente de esa violencia desmedida se situaba Critias, quien parecía tener claro que para que la oligarquía triunfara, era necesario llevar a cabo la eliminación física no solo de todos aquellos que habían corrompido política y moralmente a la ciudad, los sicofantas, sino también de cualquiera afín al *demos*.

En el aspecto institucional, de la misma forma que había ocurrido en 411, la Boulé fue disuelta y los tribunales populares eliminados, conllevando esto a la supresión del *misthos* o remuneración a aquellos pertenecientes a ellos, en su mayoría procedentes del *demos*. Como muestra de su retorno al camino recto, los Treinta abolieron las medidas de Efiltes y Archetrato sobre el Areópago si bien este Consejo no desempeñó papel alguno en la oligarquía sino que se mantuvo fiel al *demos*. Además, desde el punto de vista militar, el gobierno oligarca solicitó a Esparta el envío de un destacamento de hoplitas que se establecieron en la Acrópolis con el fin de asegurar su seguridad personal. No cabe duda de que, para los atenienses no afines al régimen y, también, para los que siéndolo sentían que el afán vengativo de los Treinta era excesivo, la situación resultaría absolutamente insostenible, una experiencia traumática que nunca caería en el olvido.

A pesar de haberse mostrado a favor de la implantación de la oligarquía, Terámenes se mostró crítico con la actitud de Critias y sus partidarios. Fuera por sus planteamientos ideológicos o en vistas a su propio beneficio, su idea de guiar la ciudad de nuevo hacia

el camino recto distaba mucho de lo que estaba ocurriendo. Esto provocó el ataque directo del ala dura de la oligarquía hacia su persona ya que, en un contexto enrarecido en el que cualquiera podía acusar y ser acusado de conspirar contra el régimen de los Treinta, hasta uno de ellos, y más teniendo en cuenta las suspicacias que había suscitado Terámenes para los oligarcas, podría alentar a las masas a rebelarse contra el gobierno.

Terámenes, denostado por Critias³, finalmente fue acusado y sentenciado a muerte. Sin embargo, tanto su actuación política como su desaparición no influyeron en absoluto a la rebelión democrática que ya se estaba preparando entre los exiliados. Para cuando Terámenes fue condenado, Trasibulo, al mando de setenta exiliados, ya había tomado la ciudad de File y se aproximaba a Atenas. Los tebanos, por su parte, desoyendo los avisos de Esparta, se mostraron dispuestos a acoger a aquellos que huían de Atenas. En los primeros momentos, éstos llegaban de forma discontinua pero, conforme el gobierno de los Treinta se iba endureciendo, el reguero de familias exiliadas era constante. Tanto es así que las fuentes nos dicen que pudieron conformar un ejército de setecientos hombres con el que se dispusieron a tomar el Pireo que ahora se encontraba, política y físicamente, separado de la ciudad. Los del Pireo, tradicionalmente demócratas, se prestaron a ofrecer resistencia a las tropas que los oligarcas mandaron contra ellos. De ésta forma, entablaron combate en las alturas de Muniquia. Durante la escaramuza murieron Cármides y Critias tras haber solicitado ayuda a Lisandro y no haberla recibido ya que Pausanias, rey de Esparta, deseaba que el enfrentamiento llegase a su fin para centrar su atención en Tebas, estado en progresión con el que se disputaría la hegemonía en las décadas siguientes. Vemos pues cómo, a pesar de la proclividad oligárquica de los lacedemonios impuesta por fin en su antagónica Atenas, la visión política iba más allá de ella y más allá también del imperio ateniense que quedaba atrás dejando paso a nuevos escenarios internacionales.

Tras desaparecer los grandes líderes oligarcas y perder el control del Pireo, los tres mil ciudadanos de pleno derecho afines al régimen se vieron en la necesidad de deliberar para afrontar la nueva situación. Como es evidente, debido al beneficio que les comportaba, muchos de ellos se oponían a dar su brazo a torcer para caer de nuevo bajo el gobierno demócrata mientras que otros, no sabemos si los pertenecientes a esa facción moderada, se decantaban por buscar un pacto con Trasibulo para evitar un

³ Le aplicaba el epíteto de *coturno*, una sandalia típica en las representaciones teatrales que podía colocarse en ambos pies de forma indistinta

mayor derramamiento de sangre. Sea como fuere, lo cierto es que fue esta segunda opción la que obtuvo el triunfo deponiendo el régimen de los Treinta y nombrando a una comisión de diez arcontes para que actuaran de negociadores. Como había ocurrido anteriormente, muchos creían que la venganza ahora correría a cargo de los demócratas. Pero Pausanias puso condiciones al acuerdo, lo que significó que los oligarcas tuvieran la posibilidad de salir indemnes, trasladándose a Eleusis. Si lo hizo, en cualquier caso no fue como la esperaban los pertenecientes a la oligarquía. El *demos*, a diferencia de lo que acostumbraba a hacer en todas las *poleis*, actuó con mesura, buscando la concordia y la reconciliación, la reunificación en suma del *demos*. Pero a pesar de ello, buscó una forma sutil de deshacerse del elemento oligárquico de la ciudad en la medida de lo posible. Se proclamó una amnistía general para todos ellos excepto para los Treinta que, junto a los Diez, los Once y los que habían gobernado el Pireo (Arist. *Ath. Pol.* 39, 1), obligados todos ellos a rendir cuentas y devolver a las arcas públicas aquello que habían gastado en la guerra, podían ser acusados por sus acciones pasadas y condenados por los tribunales.

Como podemos leer en la *Athenaion Politeia*, Eleusis, próxima a Atenas, fue el lugar seleccionado para establecer una especie de estado oligárquico autónomo formado por todas aquellas familias oligarcas que desearan conservar los derechos civiles de la ciudad. Ello conllevaba seguir contribuyendo al pago de la defensa común, quedando integradas ambas partes en la Liga del Peloponeso, así como la prohibición de ostentar magistraturas en las instituciones democráticas al no encontrarse censados como residentes de Atenas. Todo estos términos eran acatados mediante un juramento a partir del cual se les otorgó veinte días para abandonar la ciudad a donde, prácticamente se les prohibía regresar. Es por ello por lo que decimos que, si bien la eliminación oligárquica no se produjo mediante la violencia física, los demócratas se aseguraron de extirpar de raíz sus ideas del seno de la ciudad, especialmente mediante el uso de símbolos y el desarrollo del discurso ideológico de la democracia. En Atenas, de una forma muy diferente a la vivida en el siglo V, comenzaba a gobernar de nuevo un sistema democrático en el que el término oligarquía quedaría asociado al de tiranía, y por tanto, a lo que se debía evitar a toda costa, para siempre.

Como veremos en el siguiente bloque, la nueva realidad ateniense dio paso a la reflexión teórica de muchos autores desencantados con todo lo que había sucedido en las últimas décadas del siglo, un siglo que, en el momento en el que nos encontramos, se

sigue considerando como el “Siglo de Oro” de la democracia, cuando, si reflexionamos sobre ello, podemos observar que no se trata de un período exclusivo de la democracia sino más bien de la política, de las palabras, de la ideología, más concretamente, de la guerra de ideas, una guerra que, tanto democracia como oligarquía contribuyeron, a partes iguales, a hacer universal e imperecedera.

3. LA OLIGARQUÍA EN LAS FUENTES CLÁSICAS

3.1 La soledad de Megabizo en el Debate Constitucional de Heródoto

Dejando a un lado las referencias poéticas de Píndaro a las distintas formas de gobierno, fue Heródoto quien por primera vez abordó con seriedad el tema acerca de cuál es el mejor régimen posible para una comunidad, inaugurando una larga tradición de autores que dirigirían sus esfuerzos a dar respuesta a esta misma cuestión.

Para ello, fiel a su admirable estilo, Heródoto crea un debate entre tres nobles persas adheridos a cada una de las tres ideologías más comunes en el mundo griego antiguo. Decimos crea porque prácticamente la totalidad de estudiosos de la obra del de Halicarnaso confirman que resultaría imposible que se diera un debate de estas características en la Persia del año 521, donde la monarquía aqueménida resultaba incuestionable. Por lo tanto Heródoto hace referencia sin duda al mundo helénico, de ahí que fijemos nuestra atención en este llamado *Debate constitucional* y sobre todo en la opinión que tiene del régimen oligárquico.

El debate nace de la necesidad de elegir el mejor régimen para Persia tras la sublevación de los siete nobles que han acabado con la vida del feroz Rey Esmerdis y ahora se disponen a establecer el tipo de gobierno. Es éste el único hecho factible en el que ubicar el pasaje con la realidad ya que el vacío de poder existió y, evidentemente, daría lugar sin duda a un período de negociación entre los sublevados que terminaría con el establecimiento en el poder de uno de ellos, Darío, dando continuidad a la tradición monárquica del Imperio persa. Sea como fuere, la *interpretatio graeca* de Heródoto respecto a los hechos tiene como resultado este supuesto debate que analizaremos a continuación.

En el texto aparece por vez primera, a pesar de lo extraño que resulta que sea en el contexto persa (Ostwald, 2000), la clasificación tripartita de las formas de gobierno compuesta por la democracia, la oligarquía y la monarquía. La primera de ellas es

defendida por Ótanes quien, además de ser el abanderado la opción demócrata, o más bien, isonómica, ha sido el principal instigador del golpe al descubrir el engaño del falso Esmerdis. El objetivo principal de Ótanes es convencer a sus compañeros de sublevación no solo de que el gobierno de todos es mejor que cualquier gobierno, sino de que el poder de uno sólo es el peor mal que le puede afligir a una comunidad y por eso concluirá diciendo que en su opinión se debe prescindir de la monarquía y exaltar al pueblo. Desde el principio del debate vemos como realmente, las dos opciones que compiten por el poder son la democrática y la monárquica en lo que es una referencia clara al conflicto entre griegos y persas. Ambas se definen como contrarias y podemos decir que se increpan de los mismos vicios. Ótanes es muy crítico con la monarquía y con el monarca (*basileus*) al que concibe desde un primer momento como tirano (*tyrannos*). Dice que está dominada por la desmesura, por el desenfreno y sobre todo, por la soberbia (*hybris*). El poder de uno es ilimitado y no necesita rendir cuentas a nadie. Además, conoce la naturaleza del ser humano y no duda en pronosticar que aquel que, incluso siendo virtuoso, tiene acceso al poder en solitario, acaba corrompiéndose, haciendo que una monarquía ideal pase a convertirse en una tiranía cruel, donde reinan el miedo y la violencia. El poder de un hombre puede conllevar además el descontento de sus iguales pues como dice, *la envidia es innata en los hombres desde el principio* y provocar el conflicto social.

Como alternativa a ello, la isonomía es la mejor forma de gobierno. A pesar de que en el texto sí que aparece una referencia al *poder del demos*, Heródoto se inclina por definir el término *isonomía*, esto es, la igualdad de las leyes para todos, precedente directo de la idea de democracia y lo hace a pesar de que escriba su *Historia* a mediados del siglo V, cuando la palabra democracia era utilizada regularmente. En cualquier caso la define con sus principales características: magistraturas elegidas por sorteo, rendición de cuentas, soluciones para la comunidad y toma de decisiones del pueblo para el pueblo. A parte, en su denostación de la tiranía, Ótanes acusa a los tiranos de “trastocar las costumbres habituales”, un recurso que será utilizado por las tres exposiciones. El pasado y las leyes antiguas parecen ser instrumentos de uso compartido por todas ellas, un instrumento que les aporta credibilidad y las legitima.

En el lado opuesto se sitúa el discurso de Darío. Para él, ni la mejor democracia ni la mejor oligarquía serán mejores que la mejor monarquía. El poder de uno sólo es perfecto. No hay deliberación, no es necesario el consenso y la línea a seguir es clara. A

diferencia de esto, el pueblo es ruin, gestiona mal los asuntos públicos ya que todos no pueden poseer la misma información para decidir y, si la poseen, ésta no tarda en llegar al enemigo. Es también susceptible de rebelarse y de conspirar en contra de los beneficios comunes. Precisamente es entonces cuando la monarquía, o la tiranía, se ve obligada a aparecer y reconducir el rumbo perdido. Darío no duda en afirmar que su función es la de reprimir aquellos elementos conspiradores causantes de la discordia, *gente de tal calaña*. Como decíamos, la monarquía también hace uso de las leyes y las costumbres del pasado. Darío se sirve de la figura de Ciro, a quien, según él, los persas deben su Imperio y concluye *no derogemos las leyes de los antepasados si son buenas, pues no será lo mejor*.

En medio de ese cruce de acusaciones entre Ótanes y Darío se encuentra Megabizo, defensor de la opción oligárquica. Tradicionalmente la mayoría de estudios sobre el *Debate constitucional* se centran en el conflicto entre la democracia, occidental podríamos añadir, y la monarquía oriental, haciendo de menos la posición oligárquica de Megabizo. Su discurso quizá sea el más olvidado ya incluso en época clásica. La figura de Ótanes y, sobre todo, la de Darío, se convertirán en referentes de la corriente ideológica que representan mientras que Megabizo se convertirá en un personaje secundario. De hecho, en el propio debate ya es un personaje secundario. Sus dos oponentes parecen estar sustentados por un amplio grupo que apoya su opinión, lo que aprovechan para presentar sus argumentos. Megabizo no, él se encuentra en el estado de soledad que provoca el dar la espalda a los dos bandos mayoritarios, el ir en su contra. Y ello a pesar de que ésta supuesta reunión está formada por miembros de la aristocracia persa. Consciente o inconscientemente, Heródoto nos ilustra a la perfección que es entre ésta donde se mueven los hilos de la política y nos abre los ojos ante la tentadora intención de relacionar la clase aristócrata del momento en el que escribe con la ideología oligárquica. Prácticamente, durante todo el siglo V, las distintas opciones políticas se nutrieron de líderes procedentes de la aristocracia y, aunque, en teoría, su posición ideológica debía de estar del lado de la oligarquía, muchos cayeron en la cuenta de que el desarrollo de la democracia podía serles de mayor beneficio remando a su favor que haciéndolo en su contra.

Parece que la oligarquía que presenta Megabizo teme, por un lado, la monarquía y, por otro, aborrece la democracia. Temor a que el monarca, imponiéndose al resto de sus iguales, se sitúe en superioridad a ellos y actúe con violencia, no garantizando la

supervivencia de los mejores (Ostwald, 2000). Ello da lugar a su conversión en tirano, al cual le achaca las mismas críticas que anteriormente ha expuesto Ótanes. Sin embargo, éste posee una educación aristócrata, al provenir siempre de una de éstas familias, que es adecuada para ostentar el poder a diferencia de lo que ocurre entre la masa con la que se explaya en su caracterización negativa:

Pues no hay nada más necio ni más dado a los desmanes que una muchedumbre inútil
(Hdt. III, 81)

Las palabras de Megabizo son claras y rudas. Con ellas vemos que la educación es desde un primer momento un factor de distinción social que se tiene muy en cuenta. La diferencia entre aquellos que han sido adiestrados para el servicio público, procedentes únicamente de las clases nobles, y los que no lo han sido, es clave en la discusión política, particularmente entre la oligarquía y la democracia, como más adelante veremos en nuestro análisis de Protágoras. Por sus palabras textuales es evidente pues que aborrece el poder de la masa. Es muy crítico con ella. Dice que, como no ha visto nada bueno que le pertenezca, no puede saber qué es lo mejor. También le atribuye un comportamiento apasionado, desbocado, como un río torrencial que todo lo arrastra. Por tanto, la monarquía desviada o tiranía, puede ser evitable para el oligarca mientras que la democracia debe de serlo obligatoriamente.

De este modo, Megabizo lo tiene claro y así se lo hace ver a sus compañeros de sublevación. Les dice que sería estúpido pretender huir de los desmanes del tirano para caer en las manos del pueblo desenfrenado. Esta frase bien podría ser el resumen de todo su discurso. La alternativa a las dos posturas opuestas es la oligarquía, que se situaría en un punto medio, en una especie de “centro”, tomando este concepto con extremada precaución. Desde nuestro punto de vista moderno tendemos a pensar en un centro como oposición a dos ideas extremas dentro de un mismo sistema. En el caso que aquí nos ocupa no es así sino que la oligarquía es la alternativa a otros dos sistemas opuestos que poseen el mismo status. Es, por tanto, un sistema en sí que busca su lugar político aportando ideas diferentes a sus oponentes.

De todas formas, dentro de esa lucha de sistemas, da la impresión de que al oligarca le preocupa más que triunfe la opción de Ótanes que lo haga la de Darío. Llevándolo al contexto de mediados del siglo V, Heródoto nos está diciendo, a pesar de que en el

debate tengan mayor peso éstos dos, que el verdadero enemigo de la oligarquía es el sistema democrático. Y la frase que pone en boca de Megabizo lo dice todo:

Dejemos la democracia para quienes tengan sentimientos hostiles contra los persas.

En ella está expresando varias cosas al mismo tiempo. Por un lado, caracteriza lo propio de griegos y persas, al motivo de su enfrentamiento. Por otro, da a entender que todo aquel que siga las ideas de Ótanes, siendo persa, puede estar actuando de forma contraria al beneficio de su propio pueblo. Y por último, siendo lo que más nos interesa, indirectamente, desde su posición oligárquica, está presentando batalla a esa hostilidad que le confiere a la democracia, inaugurando a la vez el enfrentamiento entre ambas en la tradición literaria griega.

A pesar de que Megabizo sea el que peor define los detalles de la constitución que avala, fundamentalmente, la solución que plantea es la de crear un gobierno dirigido unos pocos que sean los mejores entre los persas. Es ésta otra de las claves de la aportación de Megabizo a la posterior teorización de la política. Aunque sólo quede planteado así en el texto, sin determinar en qué aspecto deben ser mejores los mejores, nos muestra por vez primera uno de los planteamientos básicos no sólo del sistema oligárquico, sino de todos los autores que se propusieron definir ese gobierno ideal formado por las personas más virtuosas pues, *lo lógico es que de los mejores hombres, nazcan las mejores decisiones.*

Entre esos elegidos, evidentemente se incluye el propio Megabizo. *Entre ellos estaremos nosotros* mismos. Su discurso concluye recurriendo a la persuasión como última medida que pueda decantar la elección del mejor régimen a la opción oligárquica. Puede que sea en éstas palabras donde Heródoto nos transmita su propia opinión, donde nos muestre que, al final, más allá de las ideas y de las buenas intenciones hacia el bien común, está el ansia por el poder y por utilizar éste en beneficio de los que gobiernan. Sean quienes sean.

3.2 La reacción oligárquica: la Constitución de los atenienses de Pseudo Jenofonte

Si existe en la literatura griega un texto en el que la democracia es criticada directamente por la oligarquía, ese es la Constitución de los atenienses de Pseudo Jenofonte. No sabemos a ciencia cierta cuándo le fue atribuido a este la denominación de “Viejo Oligarca” pero lo cierto es que desde la antigüedad ha sido considerado como

el defensor por antonomasia de la opción oligárquica en la Atenas del siglo V. Su obra, aparecida entre los textos de Jenofonte y, por ello, transmitida como si de este autor se tratase, es de difícil clasificación ya que no se trata de una Constitución como tal, ni de un discurso dirigido a un auditorio ni de un tratado teórico. En ocasiones se ha considerado como un panfleto político, un instrumento para transmitir ideas oligárquicas de forma clandestina entre grupos afines a ella en algún momento en el que no resultase tan fácil exponerlas en público debido a la popularidad del sistema democrático.

Su autoría también ha causado controversia a lo largo del tiempo. Algunos parecen decantarse por atribuir el texto al propio Jenofonte (Sordi, 2003). Otros, sin embargo, se muestran más escépticos al respecto y prefieren pensar que fue escrito por un personaje anónimo, probablemente, un joven discípulo bajo la tutela de un maestro sofista (Marr & Rhodes, 2008). La fecha de su composición también ha sido ampliamente debatida. Si atendemos a las referencias históricas identificables que aparecen durante el texto, podemos establecerla en algún momento entre el 445 y el 412 siendo lo más probable que su redacción se efectuara en la década de los años veinte (Marr & Rhodes, 2008). Su estructura está dividida en tres partes y, aunque en ocasiones ciertas ideas aparecen repetidas en distintas partes, el texto tiene una línea de desarrollo coherente de principio a fin.

Esa línea corresponde al doble objetivo que se ha marcado el autor del texto, a saber, la exposición de los instrumentos que posee el sistema democrático ateniense para auto-sustentarse, y la crítica a estos y a los que se benefician de ellos en contra de una minoría que se siente perjudicada. En ese sentido, Pseudo-Jenofonte comienza dejando las cosas muy claras: él no aprueba la forma de gobierno democrática porque esta prefiere que los inferiores estén en mejor situación que los superiores (I, 1). Situando el texto en el marco de los últimos años de la Pentecontecia y los primeros de la Guerra del Peloponeso, debido a los cambios sociales que ha experimentado la población ateniense, resulta complejo determinar a qué elementos concretos considera el autor superiores e inferiores. A grandes rasgos, no hace distinciones entre el *demos* y los pobres por un lado, y los ricos y nobles por otro. Y ese *demos* pobre que se embarca en las naves es el que sustenta la democracia en una relación de apoyo mutuo. La democracia considera que debe ser gobernada por el pueblo, mucho más que los hoplitas, los nobles y los superiores (I, 2). En este fragmento, además de mostrar una

clara postura oligárquica, se refiere por primera vez a Atenas como “allí” lo que ha dado pie a pensar en que el discurso o la conversación puede darse fuera de la ciudad y probablemente vaya dirigido a un individuo o individuos lacedemonios a quienes Pseudo Jenofonte está tratando de explicar cómo es el régimen democrático ateniense y cuán distinto es este del lacedemonio (Marr & Rhodes, 2008). Llevando al interlocutor por donde le interesa, el autor cree que se trata de un sistema diferente a cualquiera establecido en el mundo heleno y que por eso todos los griegos que no son atenienses consideran que es un sistema equivocado. Ello vendría a completar la idea anterior acerca la composición del texto fuera de Atenas.

Una característica propia del autor es que en su obra alterna pasajes de extremada lucidez analítica, como este que acabamos de ver, con otros marcados por un fuerte sentimiento oligárquico en el que predomina la pasión, la animadversión hacia la democracia y la resignación ante su fuerza. Entiende muy bien el sistema democrático y por ello considera normal que a la democracia le parezca justo que todos participen de los cargos, que estos sean elegidos por sorteo o a mano alzada y que el ciudadano pueda opinar lo que desee⁴. Pero a continuación critica al pueblo por su tendencia a rehuir de la responsabilidad y de los gastos privados que conllevan ciertos cargos como el de Estratego o el de Hiparco ya que del desempeño de estos no se obtiene ningún tipo de remuneración pública. Es uno de los ejemplos que en los primeros compases del texto indican que del análisis a la crítica hay un paso.

Por tanto el sistema democrático obtiene también sustento del alto número de cargos asignados al pueblo y su remuneración (I, 4). El *demos* de Pseudo Jenofonte adquiere las características negativas que también podemos ver en las demás fuentes analizadas en este trabajo. Es pobre y, sobre todo, carece de educación. Pero sabe lo que quiere y el autor lo entiende. El pueblo no deja hablar a los superiores porque es consciente de que si lo hiciera nada de lo que dijera le beneficiaría pues, como apunta el autor, los superiores hablarían para favorecer a sus iguales, como es natural, y no a sus inferiores. El objetivo del *demos* es la libertad, evitar a toda costa la esclavitud y para ello no duda en dar la palabra a todos aquellos que no se oponen al gobierno del pueblo aunque éstos sean unos auténticos ignorantes (I, 8). Para el *demos*, el sistema democrático está por encima del buen gobierno y más aún si ese gobierno está formado por los mejores.

⁴ Entendido aquí con la connotación peyorativa de *parresía*

En el tono del “Viejo Oligarca” se pueden entrever síntomas tanto de indignación como de resignación. Respecto a los cambios sociales, aunque quizá exagere, parece indignarse diciendo que ahora ni siquiera se puede pegar a un esclavo⁵ pues estos van vestidos como los libres y además no temen a nadie ya que la ciudad los necesita, al igual que a los metecos, quienes son fundamentales para dinamizar el comercio ateniense. Va más allá y dice que a ambos grupos se les ha otorgado la libertad de palabra aunque no sabemos qué porcentaje de realidad tiene esta afirmación. En cualquier caso Pseudo Jenofonte es muy explícito cuando dice que esa posición social, al margen de si esta es también normativa, que han adquirido estos dos grupos es inversamente proporcional a la que ocupa, por ejemplo, un músico, es decir, alguien virtuoso. Estamos también ante una exageración pero ello no deja de ilustrar la idea de que algo ha cambiado en una sociedad donde, al igual que ocurre en la política, los inferiores se sitúan por encima de los superiores marginando a estos.

Que el pueblo no se preocupe del buen gobierno hace que tampoco lo haga de la justicia en los tribunales (I, 13). Siempre en busca del interés personal, los juicios son justos o injustos en la medida en que la democracia considera justas o injustas las cosas. El pueblo es injusto y ni siquiera lo es solo hacia quien va en su contra sino también hacia sus propios aliados. Las ciudades adheridas al imperio ateniense durante cincuenta años tampoco han estado gobernadas por sus mejores hombres sino por los peores, por aquellos que Atenas ha colocado en el poder para manejarlos a su antojo y establecer regímenes democráticos donde los superiores no pudieran actuar (I, 14). Tanto es así que él mismo cae en la cuenta de que los aliados no poseen el mismo estatus que Atenas sino que son sus esclavos (I, 18).

El poder de la democracia se basa también en la propia hegemonía ateniense en el Egeo. Atenas domina a las grandes ciudades terrestres mediante el miedo y las pequeñas por medio de la necesidad. Necesitan exportar e importar y ello no les es posible si no se someten a los “dueños del mar” (I, 18). El hecho de que hable de la naturaleza del imperio no implica que el autor esté en su contra. Únicamente muestra cómo logra mantenerse la democracia en el gobierno de Atenas: cometiendo injusticias de forma constante. Sí critica sin embargo el efecto nocivo que el imperio naval ha tenido en los usos y costumbres de la sociedad. Al establecer contactos con múltiples lugares, Atenas

⁵ Existía una cierta regulación que protegía al esclavo de la agresión física pero no podemos comprobar si esta iba tan lejos como afirma Pseudo Jenofonte (Marr & Rhodes, 2008)

ha recibido influencias de todos ellos, incluidos los vicios y las malas artes pero sobre todo ha experimentado una mezcla de lenguas que ha corrompido el lenguaje tradicional (II, 7). Resulta muy significativo hacer referencia a la pérdida del lenguaje propio de la ciudad como indicador de la degradación una sociedad que ni siquiera respeta lo que más le caracteriza y diferencia de las demás. A parte de ello, critica que el *demos* pueda realizar sacrificios a los que antes solo desde se podía acceder desde la financiación privada. Ahora esa financiación corre a cargo del ente público. En palabras de Rhodes, la liturgia se ha “nacionalizado” (Marr & Rhodes, 2008).

A diferencia de lo que ocurre con los agricultores, que defienden la tierra porque dependen de ella para su subsistencia, el *demos* consigue su riqueza del mar y por ello no tiene el más mínimo interés de defender la tierra. Como no tiene nada que perder, es arrogante con el enemigo a diferencia del rico y del agricultor que lo respetan. Llevando el ejemplo al extremo, el “Viejo Oligarca” piensa que el deseo del *demos* hubiera sido vivir en una isla donde no poder ser atacados por nadie. Como no es así, crearon esa isla, colocando su riqueza en el Egeo y trasladando su tesoro fuera de la ciudad, concretamente a Eubea (II, 14).

Según nuestra opinión, el análisis de Pseudo Jenofonte adquiere su máximo nivel crítico desde mitad del segundo capítulo en adelante. Comienza denunciando la falta de responsabilidad del *demos* ante las decisiones tomadas en la Asamblea. Estas, al ser tomadas por todos, carecen de responsabilidades individuales mientras que los pocos que se alzan en su contra, son identificados como contrarios al sistema y será en ellos donde se descarguen las represalias. En caso de que las decisiones del pueblo resulten correctas, la democracia se hará con todos los méritos y los aducirá al buen funcionamiento del régimen (II, 18). Así pues, Pseudo Jenofonte, como supuesto integrante de esa minoría, denuncia la injusticia que regularmente practica el sistema democrático. Su tono resignado aparece aquí con mayor énfasis pues sabe que no se puede hablar mal del régimen ni de nadie que lo sustente sin correr el riesgo de ser acusado por ir en su contra. El *demos*, además, es plenamente consciente de quiénes son superiores a él y por tanto de quiénes son sus enemigos (II, 19). Se trata de una tiranía de la que participa el *demos* junto a aquellos que, sin proceder de este, se colocan al frente buscando el beneficio personal.

En ese sentido el autor no muestra piedad ante quienes se aprovechan del sistema:

Yo comprendo la democracia del propio pueblo pues es totalmente comprensible que procure su propio bien; pero quien, no siendo del pueblo, escogió vivir en una ciudad democrática más que en una oligárquica, está dispuesto a delinquir y sabe que el que es malo tiene más posibilidades de pasar inadvertido en una ciudad democrática que en una oligarquía (II, 20)

En los compases finales el texto vuelve a la idea del principio. Que los inferiores gobiernen a los superiores es algo que a Pseudo Jenofonte le parece absolutamente erróneo. Ese error a subsanar constituye uno de los pilares básicos de la ideología oligárquica junto a todos los desmanes políticos e institucionales de la democracia expuestos durante el texto de ahí que el panfleto del “Viejo Oligarca” sea de especial ayuda para entender dicha ideología casi clandestina en la década de los años veinte del siglo V a.C. que se plasmará en los gobiernos oligárquicos de los años 411 y 403.

3.3 La nueva educación en *Protágoras*

Quizá resulte extraño que tratándose de un tema política y escogiendo a Platón como uno de los autores cuyos textos nos disponemos a analizar, no hayamos seleccionado su *República* como la obra fundamental de su pensamiento político que es. En una primera intención, la *República* estaba incluida en el proyecto que tenemos entre manos. Sin embargo, la magnitud de la obra y el peligro de no abordarla con el espacio que se merece, hizo que nos decantáramos por recurrir a ella en determinados momentos sin dedicarle un epígrafe concreto. Así pues decidimos centrarnos en el análisis de los no menos complejos diálogos *Protágoras* y *Gorgias* a los que sumaríamos, como texto excepcional de la obra platónica, la *Carta VII*. Con ello creemos que estamos en disposición de ofrecer una sencilla síntesis al pensamiento del filósofo acerca de las dos formas de gobierno enfrentadas y, en general, de su visión sobre la experiencia política de finales del siglo V a. C.

Platón fue uno de los autores que criticó con mayor dureza la degeneración del régimen democrático. Procedente de una familia aristocrática y emparentado con oligarcas de primer orden como eran Critias y Cármides, podríamos pensar que sus escritos políticos están fuertemente influenciados por esta ideología y de esta forma llevar a cabo su defensa a ultranza. Sin embargo, Platón no se encuentra dentro de los autores oligárquicos sino más bien es paradigma de aquellos que denuncian las deficiencias del sistema y plantean su reforma desde el punto de vista teórico. En ese sentido, no existe

ninguna evidencia que muestre que en la Academia, creada en 387, instruyese a sus alumnos desde un punto de vista antidemocrático ni que relacione su vida política con la confrontación hacia sistema democrático (Mas, 2009).

Sin embargo, lo cierto es que Platón, cuya expectativa inicial era la de convertirse en estadista ateniense dedicándose plenamente a hacer carrera en política, asistió al convulso final del siglo V a.C. donde, como hemos visto, la crisis de la democracia y la consecuente pérdida de la estabilidad política así como la degeneración de la sociedad marcó para siempre el pensamiento de los autores contemporáneos a ella. Es el caso de Platón quien decidió abandonar la política de su ciudad para dedicarse plenamente a la reflexión filosófica.

Dentro de esa degeneración socio-política de la que hablamos, el debate sobre la educación ocupó un espacio importante. No fueron pocos los que achacaron los males de la ciudad a las nuevas generaciones de políticos que habían recibido formación de mano de los sofistas. En ese contexto se enmarca el *Protágoras*. Todo indica que fue escrito entre el 403 y el 400 a.C. cuando Sócrates todavía caminaba por las calles de Atenas, aunque su marco histórico habría que desplazarlo alrededor de tres décadas antes coincidiendo con la estancia del sofista de Abdera en Atenas en 432 a.C.

El debate que se produce entre Sócrates y Protágoras es realmente el que existe entre la filosofía y la retórica. La pregunta de fondo del diálogo es si realmente es enseñable la virtud. Decididamente Protágoras contesta que sí, que de hecho esa es la función de los sofistas mientras que Sócrates considera que en absoluto es enseñable. De todas formas, aunque la cuestión tenga un peso muy importante desde el punto de vista filosófico, en la discusión queda supeditada al debate de si, en caso de que la virtud sea enseñable, todo ciudadano puede acceder a ella y por tanto a la práctica política.

Protágoras defiende esa posición. No solo en calidad de sofista sino también en la de teórico del sistema democrático con el que concuerda a la perfección la idea de que no sólo los virtuosos por nacimiento o por riqueza pueden ejercer funciones públicas sino que, mediante la educación, cualquier ciudadano puede adquirir los conocimientos necesarios para administrar bien la comunidad. Para ilustrarlo, Protágoras procede a narrar el mito de Prometeo modificado a su antojo. Zeus reparte entre los hombres la honestidad (*aidós*) y la justicia (*diké*), los fundamentos de la virtud política. Según Protágoras los hombres, dotados de semejantes bienes, conciben que las opiniones

políticas son iguales vengan de quien vengan, una idea característica de la democracia. El don de Zeus, dice Protágoras, recae sobre todos los hombres y todos ellos, si son educados, son capaces de hacer política (Mas, 2009)

Sócrates no está de acuerdo con Protágoras. Para él la política y la educación para ejercerla no deben caer en manos de los sofistas pues ellos no educan en virtud sino que solo lo hacen con miras a conseguir el beneficio propio mediante el apoyo popular. Protágoras no lo niega:

Mi enseñanza es la prudencia sobre los asuntos familiares: cómo podría administrar su propia casa de manera ejemplar, y sobre los asuntos políticos: cómo podría ser el más influyente de la ciudad tanto en palabra como en obra (Pl. Prt. 319 a)

Sin embargo, a continuación Sócrates le pregunta sobre si aparte de ello, piensa hacer buenos hombres. Protágoras dice que sí. Podemos interpretar la respuesta como un signo de buena voluntad por parte del sofista o como una mentira descarada. En cualquier caso Sócrates da muestras de adaptarse al discurso de su interlocutor y, con un giro inesperado, cambia su argumento y comienza a defender la postura de Protágoras. A lo impredecible del cambio de postura de Sócrates se suma que a partir de ahora, el diálogo se va a convertir realmente en un diálogo a diferencia de la alternancia de discursos que venía dándose hasta el momento. Es una muestra de la reacción socrática a las formas de la nueva educación en concreto y, por extensión del sistema democrático de finales del siglo V a.C., donde el discurso demagógico había copado las instituciones públicas en las que el diálogo prácticamente no tenía cabida.

Al final del debate da la impresión de que los dos interlocutores han llegado a un punto demasiado enmarañado. Aunque se dedican palabras de admiración, no da la impresión de que uno haya convencido al otro, pero para Sócrates parece que eso es lo de menos. Incluso afirma, al contrario de lo que había hecho al principio, que la virtud, como saber, es enseñable. Sin embargo sabe que los individuos sin una educación correcta son malos políticos y que las masas, de donde según Protágoras puede proceder cualquier persona instruida por él, se comportan de manera demasiado irracional como para que sus miembros ejerzan el poder con sensatez.

3.4 *Gorgias. Acerca del sistema*

El *Gorgias* de Platón se ha transmitido durante siglos con el subtítulo *Acerca de la Retórica*. Es este, sin embargo, un subtítulo orientativo más que definitorio. *Gorgias* es el diálogo cumbre de la obra platónica y, como tal, su contenido no se limita a abordar la retórica en exclusiva sino que los temas se conectan entre sí para formar un todo cuyo significado todavía sigue siendo objeto de discusión entre los estudiosos. Aunque, por su subtítulo, como vemos, podría encuadrarse dentro del ámbito de la política, en él confluye todo el ideario de Platón que a su vez impregna de sentido a todas las acusaciones que este, en boca de Sócrates, dirige hacia la práctica retórica.

Dejando al lado estas connotaciones filosóficas, tarea complicada tratándose de un autor que no entiende el mundo que lo rodea sin la filosofía, lo que a nosotros nos atañe de cara a continuar completando el mural de la oligarquía a través de las fuentes es centrarnos precisamente en el contenido político que tiene *Gorgias*. Quizá más que en el contenido político, en las referencias al estado del sistema político y de la sociedad en el momento en el que fue escrito. La fecha en la que los autores tienden a ubicar el diálogo ronda los años 392-391. Después de la convulsa experiencia del gobierno de los Treinta, en Atenas se instauró de nuevo el régimen democrático que se mantendría vigente hasta el último tercio del siglo IV. Sin embargo, esos primeros años posteriores al gobierno oligárquico dieron lugar a un clima social en el que, a pesar de que la democracia seguía contando con el apoyo popular, abundaban las voces discordantes hacia ella (Mas, 2009). Sin embargo, no podemos hablar de un frente unido en su contra. Por un lado, aquellos afines al sistema oligárquico vieron fracasar su opción. Al disminuir su número y perder su poder, buscaron nuevas formas de disidencia a sabiendas de que la ciudad no permitiría que se volvieran a repetir los hechos del 404/03. Por otro, se encontraban aquellos que, sin defender el régimen oligárquico, tomaban posturas anti democráticas o cuanto menos, fuertemente críticas con ella (Mas, 2009), como es el caso de Platón. Así pues, mientras el discurso asambleario es totalmente democrático, el discurso literario se muestra crítico con la democracia. En ese contexto sociopolítico se encuadra *Gorgias*.

Sumado a ello existe un hecho fundamental para ubicar el diálogo y comprender su contenido. Se trata del juicio y la posterior ejecución de Sócrates, maestro de Platón. Esta tiene lugar en el año 399 tras haber sido acusado Sócrates por Meleto de despreciar

a los dioses y corromper a la juventud. En verdad, se trataba de la acusación de ir en contra del sistema democrático. Tanto Critias como Alcibíades habían sido alumnos de Sócrates y su implicación en el establecimiento de los regímenes oligárquicos levantaba sospechas contra el filósofo, crítico con el sistema democrático aunque no por ello defensor de la oligarquía. Sin embargo, la actitud de Sócrates no es la de alguien que cree que es acusado injustamente y busca su defensa personal (aunque efectivamente la hiciera como podemos ver en su *Apología*) sino la de un ciudadano, el único que hace política de verdad según Platón, que ve cómo su ciudad ha caído en el desenfreno debido a la falta de educación y a la corrupción en el ámbito político.

Su crítica le hizo sucumbir ante los deseos de un sistema molesto con elementos discordantes como él. No obstante, su muerte produce el efecto contrario al esperado y dio lugar precisamente a una corriente de pensamiento que consideraba injusta la sentencia a Sócrates a la vez que creía acertadas sus opiniones contra el sistema. Tanto es así que en 393/2 el sofista Polícrates, acérrimo defensor de la democracia, tuvo que escribir un panfleto en el que reunía todos los delitos cometidos por el filósofo para sofocar esa sensación de injusticia que todavía, pocos años después, seguía existiendo entre algunos. Y la reacción entre los discípulos de Sócrates no se hizo esperar. El *Gorgias*, escrito por estas fechas, es prueba de ello.

Platón escribió *Gorgias* con la finalidad de redondear todas las críticas a la democracia que había empezado a verter en sus escritos anteriores aunque, además de ello, por el camino abordase un sinfín de temas que van más allá de ella. El filósofo sitúa la acción en algún punto entre el 427, año en el que el sofista Gorgias viajó por primera vez a Atenas, y el 405, debido a que en el diálogo hay una alusión al juicio de los generales de las Arginusas (Pl. *Grg.* 473 c) acontecido el año anterior. El diálogo, histórico o no, se produce en el ámbito privado y cinco son los personajes que participan aunque no todos tienen el mismo protagonismo. Sócrates siempre es el interlocutor de todos ellos. Querofonte sólo es su acompañante y no toma la palabra en el debate. Gorgias, sofista siciliano que da título al diálogo, interviene con moderación defendiendo el arte que enseña. Polo, joven discípulo de éste, representa los ideales de la juventud y la fe en la retórica. Finalmente, Calicles, se coloca en oposición frontal a Sócrates, haciendo uso de la sinrazón o, mejor, del discurso político del momento caracterizado por la cortedad de miras y la violencia verbal. Será con este con quien Sócrates mantenga la discusión más encarnizada.

Platón se muestra mucho más amable con la figura de Gorgias que con la de cualquier otro sofista. Sin embargo, comienza el diálogo haciendo que Sócrates le pregunte directamente a todo un maestro de retórica qué es y qué fin busca precisamente esta. Antes de que conteste, Sócrates le sugiere, en un gesto típico de ironía, que intente ser sintético, ya que todos los oradores acostumbran a superponer la belleza de las palabras y su abundancia a la claridad de las ideas. La respuesta de Gorgias es curiosa ya que dice que, si quiere, él puede ser el más sintético de todos los presentes (449 c). Pero eso significa no hacer uso del arte de la retórica cuyo objetivo final es la persuasión. Así define Gorgias la retórica:

El mayor bien para el ser humano es aquel causante de la libertad de los hombres y a la vez del mando sobre los demás en la propia ciudad de cada uno [...] Ser capaz de persuadir con palabras tanto a los jueces en el tribunal como a los miembros del Consejo, así como a los reunidos en asamblea o en cualquier otra reunión relativa a los asuntos públicos. Y, desde luego, precisamente con esa facultad será tu siervo el médico y será tu siervo el profesor de gimnasia, mientras que el negociante resultará haber estado haciendo dinero no para sí, sino para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud (452 d)

Estamos ante la definición perfecta de la retórica, aquella ofrecida por uno de sus mayores exponentes y desde la cual Sócrates va a empezar a establecer su crítica. Rápidamente llega a la conclusión de que el orador no instruye sobre lo justo y lo injusto en los tribunales sino que solo persuade. El orador no enseña, como hemos visto antes en *Protágoras*. Solo persuade, mueve a la multitud hacia su beneficio y es cómplice de la corrupción del sistema democrático. Por otro lado, la retórica no es ciencia (455 a) porque, a pesar de que hace poderosos a quien la utilizan, no produce un conocimiento científico sino que da pie a lo pasional, a la creencia. Pero Sócrates hace una distinción entre los que creen y los que no lo hacen, haciendo referencia a las palabras anteriores de Gorgias que también delata su posición. Le pregunta a este que si piensa que si incluso sobre la salud el orador es más persuasivo que el médico. Gorgias le dice que sí pero matiza su respuesta: *sí que lo decía, pero entre la multitud (459 a)*. Sócrates es claro al respecto:

¿No es lo mismo entre la multitud que entre los que no saben? Pues sin duda entre los que saben no será más persuasivo que el médico. (459 a)

Atribuye a la masa democrática la necedad, el espíritu débil que le lleva a creer ciegamente las palabras de los oradores mientras que resalta que los sabios, que parecen pocos, son inmunes a los cantos de sirena. El problema aumenta si quien no sabe, parece saber más que los que saben ante la multitud. En definitiva, si las riendas del poder se entregan a los que también son necios, aunque sean capaces de articular magníficos discursos. ¿De quién es la culpa de esto pregunta Sócrates?. Las miradas apuntan al sofista, que no educa a los políticos en hacer el bien último de la política, esto es, hacer mejores a los hombres a los que gobiernan, sino que más bien maleduca, transmitiendo artimañas con las que conseguir el poder y buscar el beneficio personal. El sofista y la retórica son pues cómplices de la corrupción del sistema democrático. Evidentemente, Gorgias se apresura a negarlo, pero con la boca pequeña. Sabe que, al exculpar al maestro y al arte que enseña de los males del sistema, está incurriendo en una contradicción, ya que anteriormente ha asegurado que su función en la política resulta absolutamente fundamental. Así pues, las críticas de Sócrates comienzan a obtener sus frutos.

Gorgias parece quedarse en silencio reflexionando sobre las palabras de Sócrates y el joven Polo se apresura a tomar su relevo. Sócrates parece decirle que se lo piense dos veces antes de hacerlo, a lo que Polo contesta indignado:

¿Y eso? ¿No me va a ser posible hablar cuanto quiera?, y dice Sócrates: Sería de verdad una experiencia terrible, mi querido Polo, si habiendo llegado a Atenas, donde hay la mayor libertad de hablar de toda Grecia, a continuación solo tú te vieras privado de ello aquí. (461 e)

Así como en otros comentarios de Sócrates resulta complicado saber si el filósofo está haciendo uso de la ironía o no, en este no cabe la menor duda de ello. Parece protestar ante las consecuencias que puede acarrear el hablar libremente (*parresia*) si el discurso va en contra del *establishment* oficial, pronosticando su propio final.

La conversación con Polo se desarrolla según las intenciones de Sócrates, mostrando todos los aspectos negativos de la retórica. De ella dice que es adulación, que es una sombra de la política (463 d), que se fija en lo agradable y no en lo superior, que finge hacer lo mejor incluso yendo en contra de la ley, que es irracional y, sobre todo, que es injusta (465 a). El debate sobre lo injusto y lo justo está presente durante todo el diálogo

y, aunque en la conversación con Polo ya se haga hincapié en él, será durante el intercambio de palabras con Calicles cuando se manifieste en su máxima expresión.

Para Sócrates, la injusticia es el mayor de los vicios del sistema democrático. Sobre todo si es camuflada con la retórica. *La cosmética es a la gimnasia lo que la retórica a la justicia* (465 c). La justicia va emparejada con el poder y este, con la retórica. Por ello Polo dice que no es injusto quien hace ejecutar a quien le parece, pues hace lo que quiere y por ello es feliz, algo que Sócrates no comparte en absoluto. Según afirma, nunca será feliz quien obra injustamente, aunque lo haya decidido libremente y, por otro lado, nunca un poderoso, haciendo lo que quiere, será poderoso por ello. Aunque parezca confuso, la cuestión es que Sócrates se muestra muy susceptible ante la idea de una ejecución injusta (469 a) y da razones para creer que la retórica tiene mucha culpa de que estas se produzcan. Piensa también Sócrates que el mayor de los males que puede cometer un hombre es el de cometer injusticia y no pagarla, mientras que Polo considera que ese hombre es afortunado. Son dos puntos opuestos que muestran la pérdida de valores de la juventud, una juventud que precisamente piensa así porque ha visto actuar a los políticos y porque ha sido maleducada por los sofistas.

Sócrates va más allá y aboga por la autoacusación:

Que sobre todo, nos debemos acusar a nosotros mismos y a los demás a no acobardarse, sino a presentarse con los ojos cerrados y valientemente en busca de lo bueno y lo bello [...] Seamos nuestros primeros acusadores [...] y aquel que no lo haga, que no muera, a ser posible nunca, sino que sea inmortal con su ruindad (480 c).

Y en ello la retórica, por definición, no tiene cabida. Como tampoco la tiene en el sistema vigente cuya deformación ha tenido lugar precisamente por actitudes contrarias a esta que ahora le impiden reconducir su rumbo.

En este punto se produce la intervención de Calicles quien parece tener las ideas muy claras. Más allá de la propia retórica, comienza haciendo un alegato al derecho del más fuerte sobre el débil. Le es indiferente como se consigue el poder pero relaciona lo poderoso con lo mejor y lo más fuerte. Y lo justo es que los que manden, por ser los más fuertes, acaparen más que los mandados. La posición de Calicles es cercana a la tiranía pero no necesariamente hace referencia solo a esta. Como en la discusión con Polo, la injusticia sobrevuela toda la conversación. Con actitud resignada Sócrates dice

que para que no se cometa injusticia hacia uno, se debe o mandar uno mismo en la ciudad, o ser un dictador o ser amigo del gobierno existente. De no ser así, donde haya un tirano, si en la ciudad hay alguien mejor que él, le temerá y tarde o temprano cometerá injusticia contra él (510 c). En este sentido, la retórica también es injusta pues, incluso haciendo un uso excelente de ella, no se puede adquirir poder si se va en contra del sistema.

A partir de este punto el diálogo se centra en el gobierno de la ciudad. Sócrates incide en que la labor principal de los cargos públicos es hacer mejores ciudadanos. De forma breve, realiza un repaso sobre las grandes figuras de la política del siglo V que no han contribuido a ello centrandolo su crítica en Pericles del que dice que *enseñó a los atenienses a ser más salvajes* (516 b) pues los hizo más injustos y peores al haber sido el primero en establecer el sistema de peonadas. Sin embargo, no son Pericles y los políticos de la vieja guardia los que peor parados resultan de sus críticas. En cualquier caso estos eran mucho mejores que los actuales. La nueva generación de políticos, influidos por las enseñanzas de los sofistas, olvida más si cabe el objetivo que debe plantearse todo político, esto es, hacer mejores ciudadanos. Como no lo hacen sino que, al contrario, dan al pueblo lo que le apetece, como un cocinero que prepara los platos más gustosos pero a la vez más insanos, obtienen malos ciudadanos. Entonces Sócrates se pregunta por qué los políticos se quejan de que los ciudadanos protesten si son ellos los que los han hecho peores (519 d). Vemos pues como Sócrates cree que los políticos y su educación son los principales culpables del estado de la ciudad. Todo ello le lleva a entablar una discusión con Calicles acerca de cómo hay que vivir, de cuál es la vida recta para un ser humano. Calicles se decanta por los deseos y el placer como forma de vida buena. Sócrates, por su parte, reniega de ambas cosas diciendo que el placer y el bien no son la misma cosa. Su mensaje es que el hombre debe concebir la vida conforme una única vía, esto es, la filosofía. Sólo así, si la filosofía guía sus actos, conseguirá la sociedad volver al camino recto, anteponiéndola a las prácticas políticas y aplicando la razón en todo momento.

La culminación del diálogo viene de la mano de la narración de un pequeño mito por parte de Sócrates ya como único locutor. De complejo análisis, en él se exhorta a la ciudadanía a vivir en virtud, a practicar la justicia mediante actitudes responsables que eviten decisiones injustas y a buscar el bien común pensando en la recompensa que ello tendrá en algún lugar tras la muerte. Como hemos visto, Platón consigue plasmar en un

solo texto todas las deficiencias del sistema y, mediante la selección de varios personajes con características propias, hace que Sócrates entable conversaciones encaminadas a replicar las diferentes posturas de sus interlocutores, de las que, como es habitual, parece salir airoso.

3.5 La *Carta VII*. Confesiones platónicas

Tras el análisis de *Gorgias* y de *Protágoras*, hemos creído conveniente completar, dentro de nuestras posibilidades, la visión política de Platón mediante el comentario del único de sus textos escritos en primera persona. Con la *Carta VII*, Platón rompe el silencio al que nos tiene acostumbrados, enmudece a Sócrates y se dispone a transmitir las opiniones de un hombre en plena madurez que, desencantado con el sistema, ha dedicado buena parte de su vida a teorizar sobre su reforma, en busca del régimen más justo.

La *Carta VII* constituye, a nuestro modo de ver, unos de los documentos más reveladores y con mayor patetismo de la obra de Platón. El propio género epistolar da pie a esta resignada reflexión de senectud en la que el filósofo transmite sus más profundos sentimientos. Poco importa a quien va dirigida la carta o con que mensaje⁶, todo es un pretexto para hacer un pequeño esbozo de sus memorias. Comienza hablando de su juventud (Pl. *Ep. VII*, 324 b) en la que su desencanto con la política llega temprano. Confió en el régimen de los Treinta, en el que además se encontraban varios familiares suyos y, tras su desastroso gobierno, decidió tomarse la política con mayor cautela. Detectó los problemas del sistema muy pronto. Cayó en la cuenta de que no era posible realizar una buena administración política sin compañeros de confianza, los cuales ahora era difícil de encontrar; y de que las leyes escritas y las costumbres se habían echado a perder. Tanta era la sensación de desasosiego que Platón lo expresa de esta manera:

Al fijarme en todo esto y ver que no tenía dirección ni sentido, acabé por sentirme trastornado (325 e)

La degeneración no se limitaba solo a Atenas ni solo a los últimos años del siglo V a.C. y a los primeros del IV a.C. Platón cree en el momento en el que escribe esta carta que

⁶ Responde a una invitación de Dión para que vuelva a desplazarse a Siracusa

ninguna ciudad está bien gobernada en la actualidad y la principal razón es la bajeza moral e intelectual de la casta política:

En consecuencia, no se acabarán los males del género humano hasta que la clase de los filósofos rectos de verdad no llegue al poder político o hasta que, por alguna ventura divina, la clase de los que gobiernan en las ciudades se ponga a filosofar (326 b)

A parte de su propia ciudad natal, Platón conoce muy bien la realidad de Siracusa. De ella sabe que, como todas las ciudades, se encuentra aquejada de una grave enfermedad de corrupción y vileza social. Debido a esto, comprende que las ciudades nunca acaben con la rotación de tiranías, oligarquías y democracias pues la sociedad no pone remedio a ello ni hace caso al médico (326 d).

Platón insiste en la idea que hemos visto antes en el *Gorgias* de que es mejor sufrir las mayores injusticias que cometerlas (335 a) y que, como aparece en *Protágoras*, la ignorancia es un mal endémico de la sociedad y de la clase política (336 b).

Respecto a la posición conservadora que se le atribuye al filósofo, él mismo afirma que se debe desconfiar de aquel que no sabe vivir al modo diario según las “tradiciones patrias” que, en el caso de Siracusa, debían ser las dorias pues había sido colonizada por Corinto.

Y finalmente acaba haciendo una declaración en contra del principal mal que puede afectar a una ciudad, esto es, la *stasis*:

Los males de las guerras intestinas no cesarán hasta que los vencedores dejen de tomar venganza con luchas, exilios, matanzas y de lanzarse al castigo de sus enemigos; hasta que no sean dueños de sí y promulguen leyes comunes, no más gratas para ellos que para los vencidos y obliguen al cumplimiento de estas leyes mediante dos elementos coercitivos: el respeto y el temor (337 a)

La *Carta VII* no es una reacción al sistema democrático, o por lo menos, no sólo a este. Es una reacción que muestra mediante la indignación de uno de los pensadores más insignes de la época, la degeneración de una civilización a la que contribuyen, a partes iguales, tanto la clase política como aquellos que la elevan hacia el poder y la sustentan en él.

3.6 La Política de Aristóteles. Teoría y Práctica

La obra que con más profundidad aborda la teoría política de toda la antigüedad es sin duda la *Política* de Aristóteles. Como en el caso de la *Republica* de Platón, su análisis completo no es una tarea que corresponda a este trabajo. A pesar de ello, en nuestro intento de configurar una recopilación de ideas políticas que nos den información acerca de la forma de gobierno oligárquica o que sean críticas con la democracia, resulta de obligado cumplimiento acudir a la obra del Estagirita.

Diógenes Laercio nos informa de que Aristóteles recopiló ciento cincuenta y ocho constituciones pertenecientes a distintas polis del mundo antiguo. Esta afanosa tarea puede responder a la obsesión aristotélica de encontrar el régimen mejor, no de forma utópica como había planteado Platón, sino aplicable a la realidad. Aristóteles, nacido en el año 384 a. C. se educa en la Academia platónica durante más de veinte años donde conoce los escritos de su maestro fuertemente críticos con la democracia y en general con la experiencia política de los últimos años del siglo V a.C. El texto que nos ha llegado conocido como *Política* es un simple borrador, unos apuntes del pensamiento político aristotélico. En cierto sentido, este se desmarca del de su maestro. Parece mucho más analítico y el resultado es más teórico. Quizá sea porque el objetivo de su obra no es sólo la crítica constructiva sino también y sobre todo, la formulación teórica de la política con el fin de encontrar el régimen más justo, el más perdurable en el tiempo, el más seguro (*asphaleia*), el que, en definitiva, se pueda sacar del papel y llevar a la práctica. El resultado queda plasmado en una serie de ocho libros de los cuales vamos a centrarnos en los que van del tercero al sexto, incluidos ambos, considerándolos los más prácticos (Mulgan, 1991) y los más adecuados para nuestro trabajo.

En primer lugar, antes de pasar a analizar los distintos regímenes, Aristóteles cree que es fundamental definir qué es un ciudadano aún sabiendo que en cada uno de los regímenes el ciudadano será distinto:

Llamamos ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, a una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía (Arist. Pol. 1275 b)

Respecto a esto afirma que la ciudadanía dependerá directamente de las características del régimen. Así, en una aristocracia, dado que los derechos de ciudadanía están determinados por la virtud, un hombre que no posea virtud nunca podrá ser ciudadano mientras que en una oligarquía, donde el acceso a la ciudadanía se realiza mediante el nivel de riqueza, cualquier obrero o artesano que pueda enriquecerse podrá también convertirse en ciudadano (III, 1277 b). Se trata de una aclaración importante en cuanto al concepto aristotélico de ciudadanía el cual va apareciendo regularmente a lo largo del texto.

Decíamos en la introducción que el punto de partida del trabajo lo encontramos en la *Política* de Aristóteles, en aquel memorable fragmento en el que el filósofo afirma que en realidad, solo existen dos formas de gobierno: la democracia y la oligarquía (IV 1290 a). Tenemos que retroceder, sin embargo, al libro III para comenzar a ver cómo Aristóteles presenta los distintos tipos de regímenes clasificándolos siguiendo fundamentalmente dos factores: el número de individuos que ostentan el poder (uno, pocos o muchos) y el fin que buscan estos (el beneficio propio o el de la comunidad). Conforme a esta clasificación, canónica para entonces (López Barja de Quiroga, 2009). Aristóteles establece tres formas de gobierno correctas y tres desviadas. Entre las primeras figuran la monarquía, la aristocracia y la república, relacionadas respectivamente por el poder de uno, el de unos pocos y el de muchos. Entre las segundas se encuentran la tiranía, la oligarquía y la democracia las cuales corresponden a los regímenes desviados de las formas rectas pues no buscan el bien común sino el de los que gobiernan (III, 7, 1279 b). Aunque dedica muchas páginas a describir cada una de ellas, la oligarquía y la democracia centran el discurso durante gran parte del texto.

Aristóteles se caracteriza por tener un lenguaje analítico, directo. Para alcanzar el objetivo que se ha planteado al inicio de la obra debe presentar la naturaleza de los distintos regímenes para abordar seguidamente sus problemas y quedarse con lo mejor de cada uno de ellos. Así pues, una vez definidas, se dispone a argumentar cómo se produce el choque entre oligarquía y democracia:

Lo que constituye la diferencia entre democracia y oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia; pero acontece como dijimos, que unos son pocos y otros son muchos, pues

pocos tienen prosperidad, aunque de la libertad participan todos; y estas son las causas por las que unos y otros reclaman el poder (III, 1280 a).

En este fragmento vemos qué es lo que caracteriza a ambas formas de gobierno. En el caso de la oligarquía, no se trata del gobierno de unos pocos sino del gobierno de los ricos. En contra, la democracia no es el gobierno de la mayoría sino el de los pobres. También vemos claramente cuáles son los principios de ambas ideologías. Indudablemente para la oligarquía, el principal valor será la riqueza y el objetivo primordial del gobierno será aumentar ésta (V, 1311 a). En el caso de la democracia, la libertad será su objetivo y todas las acciones irán encaminadas a alcanzarla. Sin embargo, el estatus de hombre libre incluye a todos los ciudadanos, tanto a los ricos como a los pobres, y no solo a los pobres (Mulgan, 1991). Son dos concepciones distintas que se manifiestan de igual forma en el ámbito de la justicia, especialmente en el concepto de igualdad. Para los oligarcas los iguales deben ser tratados por la ley como iguales y los desiguales como desiguales (igualdad geométrica); mientras que la igualdad para los demócratas incluye a todo el cuerpo cívico sin hacer distinciones cualitativas entre sus individuos (igualdad aritmética). La igualdad democrática incluye por tanto únicamente una noción de igualdad que es inferior a la igualdad geométrica o proporcional y por ello es criticada por Aristóteles. El Estagirita es el principal defensor de la desigualdad natural de los hombres (López Barja de Quiroga, 2009). En cualquier caso, Aristóteles sabe que todos los que disputan acerca de los regímenes hablan sólo de una parte de la justicia.

En ocasiones caemos en la cuenta de que Aristóteles pudo llegar a ser contradictorio en sus opiniones acerca de las virtudes y los defectos de las distintas formas de gobierno. Su equilibrio constante busca la objetividad entre lo bueno y lo malo de un sistema y otro lo que hace que el lector pueda perderse en el razonamiento. Por un lado dice que es sumamente injusto que los pobres, por el hecho de ser más numerosos, se repartan los beneficios (III, 1281 a); pero por otro afirma que es posible que la mayoría, aunque menos cualificada individualmente que la minoría para ejercer el poder, reunida puede ser mejor que aquellos, no individualmente, sino en conjunto (III, 1281 b).

Aristóteles también es consciente de cómo esta mayoría, en su búsqueda constante de la igualdad, articula mecanismos para conseguirla tales como el ostracismo. Este se lleva a cabo cuando algún individuo sobresale por su poder o su riqueza, es decir, cuando no es

igual a los demás. Sin embargo, no lo condena pues piensa que, utilizado de forma correcta, esto es, en busca del bien común y no del beneficio personal, puede ser muy útil para la ciudad (III, 1284 a).

No todos los regímenes tienen una única forma. Igual que la causa de que existan diversos regímenes es que toda ciudad tiene varias partes (IV, 1289 b), dentro de ellos también nos encontramos con varios tipos al poder estar formados por grupos de distinta naturaleza. Dejamos a un lado las distintas formas de democracia para prestar atención a los tipos de régimen oligárquico. El primero depende únicamente de la propiedad para acceder a las magistraturas. Los pobres no tienen cabida a menos que adquieran alguna propiedad. La mayoría de los ciudadanos posee propiedades pero relativamente pequeñas. Al ser muchos, la soberanía recae en la ley. La segunda forma fundamenta sus magistraturas en las grandes propiedades ya que los propietarios eligen a los magistrados. El poder también recae en la ley. En el tercer tipo las magistraturas se transmiten por derechos de sucesión entre padres e hijos sin posibilidad de que la ley permita acceder a ellas a nadie cuyo progenitor no haya ostentado antes una de ellas. Finalmente, en la cuarta forma de oligarquía no existe el poder de la ley sino que este recae exclusivamente en los gobernantes y en él también se transmiten las magistraturas de padres a hijos. A este subtipo se le denomina *dynasteia*.

En el libro IV Aristóteles ya empieza a desvelar cuál va a ser la mejor forma de gobierno según su investigación. La llama *Politeia* porque reúne las mejores características de todas las demás. La define, sobre todo, como una mezcla entre oligarquía y democracia (IV, 1293 b). Por ejemplo, respecto a la administración de la justicia, combina la idea oligárquica de multar a los ricos que no la ejerzan y de remunerar a los pobres que sí lo hagan. En referencia a la propiedad, aboga por la búsqueda de un término medio entre los que exigen una gran propiedad y los que no exigen nada para obtener la ciudadanía. Y, en definitiva, acaba concluyendo:

Una República bien mezclada debe parecer ser ambos regímenes y ninguno a la vez, tiene que conservarse por el interior y no por el exterior; y mantenerse no porque muchos lo quieran sino porque ninguna parte de la ciudad quiera otro régimen (IV, 1294 b)

Respecto a la continuidad en el tiempo, Aristóteles no tiene la menor duda de que la democracia es mucho más eficaz en este sentido que la oligarquía. Es mucho menos

susceptible de sublevación ya que contra una oligarquía puede alzarse tanto el pueblo como sus propios miembros al desear el poder de unos pocos. La *Politeia* que él propone está más cerca de la democracia que de la oligarquía en ese sentido ya que la clase media es la que la sustenta y esa no alberga intenciones de sublevación al no necesitar más para su subsistencia ni carecer de lo básico para ella (V, 1302 a)

Los cambios de régimen se producen de igual manera por los desprecios y los abusos de poder de la clase gobernante. Afirma que estos se producen tanto en el sistema oligárquico, al despreciar los ricos la anarquía y el desorden de los pobres, como en el democrático, que fomenta el odio hacia aquellos que siendo menos, ostentan el poder. Estos cambios pueden venir de fuera, si existe un enemigo cercano con una ideología distinta o pueden producirse desde dentro. Aristóteles considera oportuno crear una magistratura que controle la vida privada de aquellos sospechosos de no vivir en armonía con el régimen (V, 1308 b). Además, en el caso de las oligarquías, se debe extremar la precaución en este sentido:

En todo régimen es de la máxima importancia que la legislación y el resto de la administración estén ordenadas de suerte que no sea posible que los magistrados se lucren. Especialmente habrá que vigilar esto en las oligarquías, pues el pueblo no lleva tan a mal el estar alejado del gobierno (por el contrario, incluso se alegra de que se lo deje en libertad para dedicarse a sus asuntos) como la idea de que los magistrados están robando a la comunidad, porque entonces se resienten de las dos cosas: de no participar de los honores y del lucro. (V, 1308 b)

Las palabras de Aristóteles pertenecen sin duda a un hombre que conoce las distintas experiencias políticas de su entorno y que ha dedicado mucho tiempo a la búsqueda de los fallos de los distintos sistemas y a las soluciones de los mismos. Tanto la oligarquía como la democracia son desechadas teóricamente de forma individual, pero Aristóteles, haciendo uso de su racionalidad, comprende que son los únicos sistemas posibles, con lo cual debe combinar sus aspectos más positivos para que su aplicación en la realidad obtenga resultados. La *mese politeia* o constitución mixta a la cual volveremos más adelante en otro punto del trabajo es el fruto de ese experimento.

4. DESARROLLO DEL RÉGIMEN OLIGÁRQUICO

4.1 Propiedad y ciudadanía

Comenzamos este pequeño repaso a la ideología oligárquica haciendo referencia en primer lugar, al papel que desarrolla la propiedad dentro del régimen oligárquico y, en segundo, al concepto de ciudadanía que este posee. Creemos que se trata de dos aspectos fundamentales para definir esta forma de gobierno de la Atenas del siglo V a.C. ya que ambas dan sentido a la oligarquía haciendo que se sitúe en una posición prácticamente opuesta a la ideología democrática.

La relación entre propiedad y ciudadanía es fundamental en el mundo griego y por ello también lo es entre la concepción que tienen de éstas los distintos regímenes políticos. Como hemos visto en Aristóteles, en las oligarquías, la participación en los asuntos públicos de la ciudad está determinada totalmente por la posesión de bienes privados. La propiedad, como derecho de ciudadanía, es la base de la elección de aquellos que deben manejar las riendas de la ciudad (Ostwald, 2000). Uno de los argumentos más utilizados para defender esta afirmación por parte de los oligarcas es que, al tener más propiedades, son ellos los que mayor riesgo corren cuando la ciudad se enfrenta a un problema que requiere una decisión común. Por ello, y porque creen que son los más capacitados para hacerlo, dicen que el gobierno de la ciudad debe estar en sus manos y no en las de quienes no tienen nada que perder.

La réplica que los defensores de esta ideología encuentran de los demócratas es que no pueden gobernar la ciudad quienes tienen intereses privados pues siempre antepondrán estos al bien común. Es más, por el hecho de poseerlos, creen que el estado debe exigirles más prestaciones. Ya hemos visto lo críticas que son algunas posturas con la naturaleza exigente del pueblo que utiliza su condición para reclamar el poder a la vez que intenta evadirse de responsabilidades y de gastos privados (*X. Ath. Pol.* I, 13). El conflicto entre los intereses privados y públicos va a estar presente siempre en el debate entre la oligarquía y la democracia. En este sentido adquiere especial relevancia la cuestión de la remuneración de los cargos públicos. La oligarquía se caracteriza por no otorgar subvenciones públicas para ejercer el gobierno y critica que la democracia no solo no tenga en cuenta la posesión de recursos privados para acceder al gobierno sino que además complemente los ingresos del *demos* para que ejerzan sus derechos como ciudadanos (Ostwald, 2000).

En griego clásico existen tres palabras para definir “propiedad”. De ellas, la que más nos interesa es *ousía* pues, además de hacer referencia a la propia propiedad, indica también un determinado estatus social. De hecho la *ousía* es el estado que caracteriza a la clase oligarca. Cuando en los últimos años del siglo, tras los convulsos cambios de gobierno, se produce una persecución de las clases adineradas, injusta por otra parte, como hemos visto anteriormente, se busca despojarlos de su *ousía*, de su condición social.

La valoración de la propiedad (*timema*) marca el acceso de la ciudadanía especialmente en los regímenes oligárquicos pero no sólo. Ya desde un principio, como vimos en el desarrollo histórico, la posesión de la tierra es el factor que indica el grado de ciudadanía. La propiedad y los ingresos que se obtienen de su explotación marcan las primeras clasificaciones sociales de la ciudad y, en relación a ellas, el grado de participación política. Porque, siguiendo la concepción de Aristóteles, la ciudadanía debe ser entendida como la posibilidad de participación en una comunidad socio-política más que como una serie de derechos otorgados a determinados individuos que los diferencian del resto.

En cualquier caso, las fuentes no arrojan luz sobre las disposiciones de los regímenes oligárquicos en este sentido. Es mediante el funcionamiento de las instituciones democráticas donde podemos hacernos una idea del nivel de rentas exigido para formar parte de la Asamblea, en el caso de que fuera el mínimo, y para ostentar una magistratura, donde se situaría el máximo. La valoración de la propiedad estaba instituida de forma escrita durante el siglo V a.C. Todo parece indicar que serían los mismos propietarios los que regularmente inscribirían sus propiedades en un registro, valorándolas ellos mismos (Ostwald, 2000). Cabe suponer pues que en el sistema oligárquico existiría una valoración de este tipo pero, evidentemente, esta elevaría su nivel para restringir el desempeño de la vida política a un número limitado de personas, dejando fuera a la mayor parte de la población de la ciudad.

4.2 Instituciones oligárquicas

El contenido ideológico de las distintas formas de gobierno hace que en ocasiones dejemos en un segundo plano su aplicación práctica dentro del sistema en el que se desarrollan. Es cierto que en este trabajo, siguiendo esta tendencia, los instrumentos efectivos con los que una ideología se pone en práctica en la realidad, esto son, las

instituciones, también ocupan un lugar secundario en favor del contenido ideológico. Sin embargo, creemos que el trabajo no estaría completo si obviásemos su existencia y no dedicásemos unas breves líneas a su análisis.

No son muchas las referencias a las instituciones oligárquicas aparecidas en las fuentes clásicas. En la mayor parte de las ocasiones en las que se nos muestra un Estado oligárquico o un proceso de *stásis* donde cambia la forma de gobierno de democracia a oligarquía o viceversa como, por ejemplo, en Corcira o Megara, los autores se centran en el propio cambio ideológico y social sin prestar atención a la aplicación efectiva de ese cambio (Ostwald, 2000). En otras ocasiones, las fuentes del siglo IV, en el intento de reordenar teóricamente las distintas formas de gobierno, transmiten ideas equivocadas pues no son vistas desde la perspectiva política del siglo V sino que se ubican desde posiciones partidistas tardías, donde el lenguaje y los conceptos ideológicos están ya demasiado tergiversados.

Así pues, la mejor manera, sino la única, de acercarnos a la realidad de las instituciones oligárquicas es atendiendo a aquello que las fuentes dicen de ellas en los dos períodos de gobierno oligárquico en Atenas, a saber, los años 411 y 403, teniendo siempre en cuenta que las instituciones puestas en marcha durante estos periodos no tienen que ser necesariamente las patrocinadas por la oligarquía antes y después de los mismos. Evidentemente es en Tucídides donde tenemos que fijarnos para encontrar la naturaleza de las instituciones oligárquicas.

Un rasgo fundamental de las mismas ya lo vemos en el discurso que Pisandro ofrece a su llegada a Atenas ante la Asamblea donde transmite los planes de los conjurados en Samos. Les dice que deben confiar el poder en unos pocos (Th. VIII 53, 2) si desean salvar la ciudad. Esta es la característica más universal de las instituciones oligárquicas: la restricción de la elección para la administración a un número reducido de ciudadanos (Ostwald, 2000). Considerados los mejores, estos ciudadanos destacan por su capacidad económica y su buena educación de cara a gestionar bien los asuntos públicos. La composición de este grupo fue limitada a cinco mil en el año 411 y a cuatro mil en 404 (Ostwald, 2000).

El momento en el que definitivamente comienzan a funcionar las instituciones oligárquicas se produce en la Asamblea convocada en Colono. En ella, diez *syngrapheis* seleccionados para redactar una propuesta sobre la administración de la ciudad,

presentan únicamente la proposición de proporcionar impunidad a todo aquel que formule la moción que quiera, sin miedo a que otro lo acuse de ilegalidad (Th. VIII 67, 2)⁷. Es entonces cuando Pisandro, hablando con total libertad, propone la creación del Consejo de los Cuatrocientos quienes gobernarían con plenos poderes y convocarían a los Cinco Mil cuando les pareciera oportuno (Th. VIII 68, 1). Se anulan al mismo tiempo todos los cargos pertenecientes al régimen democrático y se establece que, a partir de este momento, ninguno de ellos, excepto los arcontes y prítanos, obtendrán remuneración. De esta forma vemos claramente que el gobierno quedaba reservado para los más ricos.

La reunión de Colono tiene pues una importancia capital en el establecimiento de la forma de gobierno oligárquica. Sin embargo, en cuanto a las instituciones que salen de ella, las fuentes nos dan informaciones contradictorias. Es el caso de cómo Tucídides y Aristóteles abordan el concepto de los Cinco Mil. Leyendo al historiador todo parece indicar que estos nunca existieron como tales, que nunca llegó a elaborarse una lista con sus nombres para que fueran ellos quienes rigieran la política de la ciudad. Durante los cuatro meses en los que el régimen oligárquico se mantiene en el poder, el gobierno es ostentado exclusivamente por los Cuatrocientos, quienes realmente han llegado a él mediante la coacción y el uso del miedo. La cifra de los Cinco Mil debía ser mucho más cercana a la democracia que a la oligarquía para que fuera una institución puesta en práctica por los Cuatrocientos. Las promesas del traspaso de su poder a estos no eran serias y quedaban dentro de la propaganda política para apaciguar los ánimos entre los sectores más críticos⁸. En la *Athenaion Politeia* podemos leer una versión distinta de los hechos. Para Aristóteles, los Cinco Mil, si existirían de facto y habrían elegido una comisión constituyente formada por cien hombres (*Ath. Pol.* 32, 1) cuyo resultado fue la composición de dos constituciones en las que el Consejo adquiriría plenos poderes constituyéndose según la tradición:

Tal fue la constitución que redactaron para el futuro, pero para el presente se rigieron del modo siguiente: deliberarían cuatrocientos según la tradición (katá ta patría) (Ath. Pol. 31, 1)

⁷ Estos *singrapheis* están relacionados con la comisión de *probulois* que se instituye tras el desastre de Sicilia en 413 con el fin de que tomen medidas para la salvación de la ciudad. En Aristóteles son tratados ya en este momento como una institución oligárquica (Ostwald, 2000)

⁸ El hecho de que los Cinco Mil no aparezcan en fuentes contemporáneas como Jenofonte, Aristófanes o Andócides da pie a pensar que más bien se trataría de un reclamo publicitario, un slogan que resultó ser un arma de doble filo para el gobierno oligárquico.

Dejando a un lado la cuestión de los Cinco Mil⁹, lo cierto es que los Cuatrocientos se establecieron en el poder. Según Ostwald (Ostwald, 2002), para entender los poderes del Consejo en toda su extensión resulta de gran ayuda fijarnos en los de las ciudades beocias, donde también disfrutaban de plenos poderes. Los oligarcas, por otra parte, hicieron obligada su asistencia multando a cada persona ausente con un dracma por sesión impidiendo así las reiteradas ausencias institucionales que permitía el sistema democrático.

El siguiente punto en el que debemos detenernos para conocer las instituciones oligárquicas nos conduce necesariamente al Golpe del año 403. El regreso de Terámenes daría pie a la asamblea que aprobaría la abolición del régimen democrático y la instauración de la constitución oligárquica. En ella, el pueblo estableció que una comisión formada por treinta hombres debía elaborar una legislación conforme a las leyes tradicionales mediante la cual se gobernaría a partir de ese momento (X. *Hell*, II 3, 2). Con ello vemos de nuevo la apelación a estas “leyes tradicionales” cuyo carácter ambiguo ha dado lugar a multitud de interpretaciones. Tanto demócratas como oligarcas recurren a estas cuando describen la naturaleza de sus respectivos regímenes pero indudablemente ambas tendrían un significado distinto para cada grupo. Sumado a ello aparece la *patrios politeia*, un concepto no menos ambiguo que es defendido por aquellos que son críticos con el gobierno oligárquico de los Treinta y a la vez no desean la vuelta de la democracia. No se trata de un programa político, sin embargo, en este momento se hace referencia a ella de forma continua y, por tanto, no carece de importancia. De la *patrios politeia* hablaremos brevemente en el siguiente punto del trabajo.

En cualquier caso, lo cierto es que la Asamblea, exhortada por Terámenes, fue obligada a votar el régimen de los Treinta debido al apoyo que Lisandro les prestaba (Arist. *Ath. Pol.* 34, 2) y que causaba gran temor al pueblo. De esta forma, los diez hombres propuestos por el propio Terámenes, los diez aconsejados por los éforos y diez de entre los presentes, resultaron elegidos para componer la comisión legislativa (Lys. XII 72). Dicha comisión quedó convertida en un gobierno permanente de treinta individuos con poderes absolutos.

⁹Aunque nunca existieran de forma reglada bajo el régimen de los Cuatrocientos, se discute sobre la posibilidad de que ocupasen temporalmente el vacío de poder dejado por éstos desde su caída hasta la reinstauración de la democracia.

Como vimos en la exposición de los hechos históricos, las medidas aplicadas en el 411 volvieron a repetirse en el 403. Así, se suprimió el *misthos* y se disolvieron todas las instituciones democráticas. Además, se anularon las disposiciones que Efiltes y Archestrato habían legislado contra el Areópago, una institución que, aunque se había caracterizado siempre por la defensa de los valores tradicionales y, estos a su vez, eran ahora defendidos por los oligarcas, se situó del lado del *demos* quien, por otro lado, creía defender los verdaderos valores tradicionales.

La institución de los Once y la colaboración de los diez arcontes del Pireo, ayudó a los Treinta a controlar el poder. Su encarnizada búsqueda y eliminación de los delatores (*psicofantas*) que habían corrompido la sociedad así como la confiscación de los bienes de algunos metecos otorgó al régimen de los Treinta tintes de tiranía que levantarían fuertes críticas dentro del mismo gobierno. Tanto es así que el propio Terámenes, que había ayudado a implantar la oligarquía, haciendo gala de su personalidad oportunista, reclamó la redacción de una lista de ciudadanos inocentes que no podrían ser condenados a muerte sin la confirmación del Consejo. De esta forma se elaboró una lista de Tres Mil ciudadanos que disfrutarían de ese derecho dejando fuera de ella a muchos otros que, por su condición, merecían ser tratados de igual forma. La caída de la oligarquía poco después impidió que dicha lista se hiciera efectiva.

La escasez de tiempo con el que las instituciones oligárquicas fueron desarrolladas impide concluir objetivamente si estas podrían haber obtenido éxito a largo plazo. La presencia del espíritu democrático en la sociedad ateniense que a tantos procuraba beneficios era demasiado profunda como para permitir el establecimiento de un régimen oligárquico y, todavía menos, uno de carácter tiránico.

4.3 *Patrios Politeia*

No es nuestra intención entrar en el estudio de la *patrios politeia* en este trabajo. Su complejidad y la multitud de debates que genera merecen mucho más que unas pocas líneas al respecto. No obstante creemos que su introducción en el trabajo, a modo de breve esbozo, es de obligado cumplimiento ya que las referencias a ella que se hacen en el contexto de *stasis* entre el 411 y el 403 pueden indicar que se trate de un concepto que nos sea de gran utilidad para conocer determinados aspectos del período relacionados con los movimientos oligárquicos del mismo.

Lo primero que debemos decir es que la fuente fundamental para ubicar la *patrios politeia* es la Constitución de los atenienses atribuida a Aristóteles. Como ya hemos explicado en alguna ocasión anterior, este texto, escrito por algún discípulo del Estagirita en época muy avanzada del siglo IV a.C., se trata de un falso (Sancho, 2011), de una reconstrucción de los hechos desde una óptica lejana en el tiempo y por ello debemos de tener cuidado con toda la información que de él emana. Efectuada la advertencia, lo que nos dice la *Athenaion Politeia* en su capítulo 34, 3, es que la *patrios politeia* se trataba del programa político de un grupo moderado encabezado por Terámenes que tendría su máximo desarrollo previamente a la instauración de los Treinta.

Este grupo, denominado por muchos intérpretes modernos como “la Tercera Vía” se encontraría entre las dos posiciones extremas representadas por la opción democrática y la oligárquica. Concretamente, así lo narra el autor:

Los favorables al pueblo trataban de mantener la democracia, los notables de las asociaciones y los exiliados que habían regresado tras la firma de la paz deseaban la oligarquía, mientras que los que no pertenecían a hetería alguna, pero que en nada parecían inferiores a los demás ciudadanos, pretendían el ordenamiento tradicional (patrios politeias) (Arist. Ath. Pol, 34, 3)

Así pues, la interpretación moderna hace coincidir a este conjunto de individuos con la “constitución ancestral” o *patrios politeia* la cual sería su programa político. Resulta complicado concluir que quienes se situaban en el centro conformaban un grupo concreto con un programa político establecido. A ello debe sumarse la dificultad de ubicar su aparición y su actividad en un punto concreto del período de *stásis* de finales del siglo V a.C. Algunos relacionan la *patrios politeia* con la “Constitución de los Cinco Mil”, también llamada “Constitución hoplita” con la que cabe la posibilidad, si aceptamos la existencia de los Cinco Mil, de que la ciudad fuera gobernada por ella en los meses posteriores a la caída de los Cuatrocientos. Otra interpretación dice que quizá, este grupo estaría formado por aquellos que habían apoyado a los Treinta y continuaron viviendo en la ciudad tras la caída de estos. Con el fin de mostrarse contrarios al régimen oligárquico y, por tanto, de acuerdo con el recién establecido gobierno democrático, probablemente habrían podido asimilar su ideología a la de Terámenes, a la postre gran opositor al régimen de los Treinta (Sancho, 2011). Este

grupo buscaría llegar al acuerdo (*homonia*) entre las ideologías opuestas que permitiera eliminar tensiones internas y retomar el buen gobierno de la ciudad. En cualquier caso queda de manifiesto que la asignación de la *patrios politeia* como programa político a este grupo de moderados muestra fragilidad por todas las partes.

Probablemente resulte más fácil pensar que el controvertido pasaje de Pseudo Aristóteles responde a un intento de encontrar la *mese politeia*, esto es, la célebre constitución mixta o del término medio del Estagirita, en la que se mezclan elementos democráticos y oligárquicos con el fin de crear el régimen más seguro. Este intento buscaría una figura en la que reflejar dicha constitución fijándose en Terámenes a quien determinadas fuentes del siglo IV deseaban desligar del régimen tiránico de los Treinta. Las palabras de Terámenes en Jenofonte lo convierten en el candidato ideal:

Pero yo, Critias, siempre combato a aquellos que no creen que haya una democracia auténtica si los esclavos y los que a causa de su penuria están dispuestos a vender la ciudad por un dracma no participan en el poder; y a su vez, siempre soy adversario de estos que no creen que se implante una oligarquía auténtica antes de disponer que la ciudad sea tiranizada por unos pocos (X. Hell. II 4, 48)

La figura de Terámenes, aunque importante, no ocupa el centro del debate en torno al grupo de moderados y a la *patrios politeia*. Para Lisias fue un oportunista, un oligarca traidor a los suyos que se refugió en el apoyo de determinado grupo social mientras que para Diodoro se trataría de un demócrata colaboracionista con el régimen oligárquico de los Treinta impuesto por Esparta con el fin de suavizar sus efectos (Sancho, 2007). Sin embargo, comprobar la supuesta existencia de ese grupo de moderados y su naturaleza resolvería muchas dudas y quizá rellenaría alguna laguna en las fuentes que nos hablan de este período. Es algo que, evidentemente, nosotros no vamos a hacer aquí. Simplemente nos decantamos por pensar que en todo proceso de *stásis*, hay determinados grupos que se encuentran entre los dos bandos enfrentados, bien sea por no preferir ciegamente una de las dos opciones o por no tener intereses personales en ninguna de ellas. Quizá estemos hablando de un grupo formado por la clase media, tal como la pensaba Aristóteles, la cual no tenía necesidad de subsistir ni tampoco de tener más (Sancho, 2007). Un grupo que se caracterizase precisamente por seguir la doctrina del punto medio, instaurar la soberanía de la ley y hacer uso de la ya mencionada *homonoia*.

Cuestión importante también es la de dilucidar qué es en realidad la *patrios politeia* y si ésta puede atribuirse a un grupo en el contexto real. Tampoco es nuestro cometido abordarla aquí. Como vimos anteriormente, el recurso al gobierno de las leyes tradicionales de los ancestros, es utilizado indistintamente por todos aquellos que creen que ocupan el poder legítimamente. Las *patrioi nomoi* del siglo V fueron sustituidas por la *patrios politeia* tras el texto de Pseudo Aristóteles adquiriendo éstas un carácter más reglado en el que se incluían las supuestas disposiciones del programa moderado que hemos visto en las líneas anteriores.

La versión de la *Athenaion Politeia* no corresponde fielmente a la realidad pero sus aportaciones han sido estudiadas con detenimiento y tenemos que tomar precauciones a la hora de descartar categóricamente los hechos tal y como los presenta. No obstante, la reducción del número de ciudadanos con derechos políticos plenos, la limitación de la soberanía popular y el retorno del Areópago al primer plano institucional son medidas que habría propuesto este grupo moderado y que tienen un claro componente oligárquico y como tales debemos incluir en este trabajo.

5. CONCLUSIONES

En un extraordinario artículo escrito en 2005, E. M. Harris se pregunta si todos los críticos con la democracia eran necesariamente anti-democráticos (Harris, 2005). Durante el recorrido realizado durante el trabajo hemos puesto de manifiesto las distintas reacciones contra la democracia en el contexto histórico y hemos observado las distintas opiniones que existen en la Atenas del siglo V a.C. respecto al sistema democrático, centrándonos en las que defienden decididamente la ideología oligárquica, a la cual hemos dedicado un punto para tratar sus características más significativas. Sin embargo, como decíamos en la introducción, más que sobre la oligarquía, se trata este un trabajo acerca de las reacciones, o mejor, de las críticas a un sistema, unas críticas constructivas que, en palabras de Harris, “necesitamos tomar seriamente si queremos entender como los atenienses intentaron reformar su propio sistema de gobierno” (Harris, 2005, p. 14). En nuestra opinión las palabras de Harris poseen una importancia capital de cara a fundamentar el sentido que tiene el estudio de estas posiciones críticas al sistema. Más que reformar, podríamos decir que Atenas conformó su forma de gobierno, tras sufrir su crisis más acuciada en los años finales del siglo V a.C., dando la razón a esas opiniones críticas que, por el hecho de ser impopulares, o menos populares

que el discurso público democrático, quedaban enmudecidas por los ensordecedores reclamos propagandísticos.

Hay autores que, a diferencia de lo que postula Harris, si creen en una división encarnizada entre dos bandos, entre dos ideologías opuestas que habrían polarizado la sociedad ateniense en estas últimas décadas del siglo V a.C. dando lugar a ese conflicto de *stásis* casi permanente (Ober, 1998). En ese sentido creen que el debate político estaría ocasionado por el éxito y no por los fallos de la democracia (Ober, 1998). Desde nuestro punto de vista, ambas posturas pueden ser complementarias. Es cierto que la democracia había coleccionado innumerables éxitos para Atenas y la había llevado a establecer su hegemonía en el Egeo durante medio siglo pero no menos cierto es que la gestión democrática había conseguido dilapidar lo conseguido en únicamente veintisiete años. Como para todas las formas políticas, la democracia en sí misma resultó ser su peor enemiga. Los fallos del sistema crearon determinadas realidades que poco a poco hacían que éste degenerara y con él, el estado ateniense.

Las reacciones están pues más que justificadas y no caerían en el olvido. La primera de ellas, como hemos visto, es la de Pseudo Jenofonte quien, entre sus muchas críticas, se queja del trato ofrecido por Atenas a sus aliados. Evidentemente, no solo ésta sino todos los errores cometidos en la administración del imperio, que gobernaba, como el mismo Pericles reconocía (TH. II 63,2), a sus aliados de forma tiránica, fueron tenidos en cuenta en la formación de la Segunda Liga en 378/7. De igual forma, las narraciones de Tucídides y Jenofonte acerca del carácter violento, cruel, paranoico e injusto de los sucesos acontecidos en esas últimas décadas de siglo bajo el signo tanto del régimen democrático como del oligárquico, muestran los desmanes de un sistema que debía de refundarse obligatoriamente desde el punto de vista teórico y moral. Para ello se empezó a abogar por la concordia (*homonía*) y la sensatez, el auto-control o la disciplina (*sophrosine*) pero el sistema continuó siendo injusto, sobre todo contra aquellos que seguían siendo críticos con él.

Decíamos en nuestro comentario al *Gorgias* que el juicio y la sentencia a Sócrates marcaron de por vida la obra de Platón. En su teorización política, cuya máxima expresión es la *República*, aborda un sinfín de temas que, como hemos dicho, preferimos no analizar aquí. Sin embargo, hay una idea que recorre de arriba abajo la

obra de Platón: la búsqueda de la justicia (Sancho, 2009). Lo justo y lo injusto es lo que marca el conflicto interno en la polis.

La injusticia del régimen democrático es denunciada regularmente por todas las fuentes que hemos analizado en el trabajo. La composición popular de los tribunales marcada por su remuneración, su parcialidad al verse influenciados por el discurso retórico de los demagogos, la facilidad con la que las acusaciones pueden establecerse, la poca concreción de las mismas, el insuficiente tiempo dedicado a la defensa del acusado o la no existencia del derecho de apelación, son ejemplos de los fallos del sistema de los que realmente solo resultan beneficiados unos pocos (Harris, 2005). Porque en la degeneración de la democracia existen dos problemas graves. Por un lado, la ciudad, aunque gobernada por la mayoría, no es gobernada por la totalidad, esto es, la democracia sigue siendo el gobierno de una parte que discrimina a otra. Para los oligarcas lo flagrante de ello es que, además de ser solo una parte la que gobierna, sea esta la peor preparada para hacerlo, pero, como es el caso de Pseudo Jenofonte, puede entenderse sin dificultad pues es natural que cada parte gobierne respecto a sus propios intereses. Pero por otro lado, todavía resulta más peligroso que el poder del pueblo pueda ser controlado por unos pocos que, sin ser los mejores, han adquirido las capacidades técnicas para lograrlo. Los últimos años de siglo son, particularmente, los años de los demagogos y los sicofantas, de aquellos cuyas artimañas políticas guían la voluntad del pueblo para proporcionarse su propio beneficio, totalmente despreocupados del bien común.

La crítica contra este tipo de sujetos y contra la educación que han recibido es voraz particularmente en los textos de Platón y de Aristóteles que hemos analizado. Los sicofantas son la máxima expresión de los males del sistema. Este los crea y ellos lo retroalimentan. La restricción de sus acciones se hizo pues absolutamente necesaria para reconducir la administración de la justicia en Atenas. De esta forma, se establecieron multas de mil dracmas para aquellos que, presentando una acusación, la hubieran perdido, además de impedirles nuevamente el propio derecho de acusación (Harris, 2005). Es otro ejemplo de cómo la mayor parte de esas críticas no eran opiniones aisladas en contra de la democracia sino actitudes de cara a mejorarla que, si bien eran negadas en los momentos de mayor auge democrático, se vieron reflejadas en la práctica política posterior.

En cualquier caso, la democracia no es un régimen vetado a la razón. Aristóteles lo encuadra, en su forma perfecta que denomina República o simplemente *Politeia*, dentro de los regímenes perfectos. La democracia, en su forma recta, aporta conceptos fundamentales para la vida en comunidad y sobre todo, instituciones y prácticas políticas cuyas reminiscencias se han prolongado en el tiempo, con mayor o menor intensidad, experimentando diversos cambios hasta nuestros días. Sin embargo, los autores clásicos nos han enseñado que sería irresponsable no ser crítico con ella. Igual que para el político sería irresponsable no hacer mejores ciudadanos, para los ciudadanos lo sería el no intentar hacer mejores políticos. Al mismo tiempo, también hemos aprendido que tenemos la responsabilidad de tener una opinión al respecto, una opción, una alternativa en la que pensar, una propuesta de mejora. En muchas ocasiones oímos cómo son despreciados aquellos que no toman partido, acusados a menudo de cobardía o de traición. Los autores que hemos analizado se mojan, unos son partidarios de la forma de gobierno democrática y otros de la ideología oligárquica. Pero de entre ellos, Platón y Aristóteles son los que parecen defender con mayor ahínco su opinión. Esta no se decanta por ninguna de las dos opciones sino que está guiada por una única condición: la virtud (*areté*).

El gobierno de la virtud, sea en manos de uno, de pocos o de muchos, de ricos o de pobres, será incuestionable, atemporal, eterno. Sin hombres virtuosos no puede haber justicia y sin justicia no se puede encontrar el bien común. Tanto entonces como ahora los períodos de crisis política y moral dan lugar a la reflexión. Una mirada a los textos clásicos incita a ello reabriendo el debate y la confrontación de ideas. Despierta, en definitiva, la naturaleza política del hombre y lo pone en guardia ante el mundo en el que vive.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Política*, Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araújo, Madrid, Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales

JENOFONTE, *Helénicas*, Edición bilingüe, traducción y comentario de L. Brownson, Ed. Havard University Press, Cambridge, 1997

PLATÓN, *Cartas*, Edición bilingüe, traducción y comentario de M. Toranzo, Ed. Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1954

PLATÓN, *Gorgias o de la retórica*, Edición bilingüe, traducción y comentario de E. R. Dodds, Oxford, 1990

PLATÓN, *Protágoras*, Edición bilingüe, traducción y comentario de N. Denyer, Ed. Cambridge University Press, 2008

PSEUDO ARISTÓTELES, *La Constitución de los Atenenses*, Traducción y comentario de M. García Valdés, Ed. Gredos, Madrid, 1984

PSEUDO JENOFONTE, *La Constitución de los Atenenses*, Edición bilingüe, traducción y comentario de G. W. Bowersock y E. C. Marchant, Ed. William Heinemann, Londres, 1971

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Edición bilingüe, traducción de y comentario de C. Foster Smith, Cambridge, Ed. Harvard University Press

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

BODÉÛS, R. (1991), "Law and the Regime in Aristotle", en LORD, C. y O'CONNOR, D. K., *Essays on the foundations of Aristotelian political Science*, 1991, Oxford, Ed. University of California

DAVIES, J.K (1981), *La Democracia y la Grecia Clásica*, 1981, Madrid, Ed. Taurus

HARRIS, E. D. (2005), "Was all criticism of athenian democracy necessarily anti-democratic?", en BULTRIGHINI, U., *Democrazia e antidemocrazia nel mondo Greco. Atti del Convegno Internazionale di Studi: Chieti 9-11 aprile 2003*, 2005, Alessandria, Ed. Edizioni dell'Orso, pp.

HARVEY, F. D. (1965), "Two kinds of equality" en CLASSICA ET MEDIAEVALIA, 26, pp. 101-146

HIDALGO, M^a José (1998), "Grecia arcaica", en ROLDÁN, J. Manuel, *Historia de la Grecia Antigua*, Salamanca, 1998, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 73-182

KEYT, D. (1999), *Aristotle Politics, Books V and VI*, Nueva York, Ed. Oxford University Press

LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. (2009), “Aristóteles: el Gobierno de los Mejores”, en SANCHO, L. (Coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*, 2009, Zaragoza, Ed. Prensas Universitarias de Zaragoza, Ed. Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 199-227

MARR J.L y RHODES P.J. (2008), *The “Old Oligarch”, The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon*, Oxford, Ed. Aris & Phillips Classical Texts

MAS, S. (2009), “La crítica de Platón a la democracia: *Paideia Politikê*”, en SANCHO, L. (Coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*, 2009, Zaragoza, Ed. Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 161-198

MILLER JR., F.D. (2005), “Property rights in Aristotle”, en KRANT, R. y SKULTETY, S., *Aristotle’s Politics. Critical essays*, 2005, Oxford, Ed. Rowman & Littlefield Publishers INC.

MULGAN, R. (1991), “Aristotle’s analysis of oligarchy and democracy”, en KEYT, D. y MILLER, F. D., *A companion to Aristotle’s Politics*, 1991, Oxford, Ed. Basil Blackwell, pp. 307-322

OBER, J. (1998), *Political dissent in democratic Athens, Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Ed. Princeton University Press

OSTWALD, M. (2000), *Oligarchia, The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Stuttgart, Ed. Steiner

PLÁCIDO, D. (1999), *Historia del mundo clásico a través de sus textos*, Madrid, Ed. Alianza

PLÁCIDO, D. (2006), “Liturgias, evergetismo y mistoforía: los modos de redistribución de la ciudad democrática”, en MARCO, F., PINA, F. y REMESAL (eds.), *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo*, 2006, Barcelona, Ed. Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, pp. 41-54

PLÁCIDO, D. (2009), “Sofística, retórica y democracia”, en SANCHO, L. (Coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*, 2009, Zaragoza, Ed. Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 127-159

RHODES, P. J. (2000), “Oligarchs in Athens”, en BROCK, R. y HODKINSON, S. (Eds.), *Alternatives to Athens, Varieties of political organization and community in ancient Greece*, 2000, Oxford, Ed. Oxford University Press, pp. 119-136

ROSCALLA, F. (2005), *Biaios didaskalos. Rappresentazioni della crisi di Atene della fine V secolo*, Pavía, Ed. ETS

SANCHO, L. (2007), “Athenaion Politeia 34, 3. About oligarchs, democrats and moderates in the late fifth century b.C.” en POLIS, THE JOURNAL OF THE

SOCIETY FOR THE STUDY OF GREEK POLITICAL THOUGHT, Exeter, Volumen 24, 2

SANCHO, L. (2009), “Teoría moderna y *demokratía* antigua”, en SANCHO, L. (Coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*, 2009, Zaragoza, Ed. Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 229-262

SORDI, M. (2005), “Jenofonte y la democracia” en BULTRIGHINI, U., *Democrazia e antidemocrazia nel mondo Greco. Atti del Convegno Internazionale di Studi: Chieti 9-11 aprile 2003*, 2005, Alessandria, Ed. Edizioni dell’Orso