

Aristóteles y la posibilidad de una *mése politeía*¹

Aristotle and the possibility of a *mese politeia*

Laura Sancho Rocher²

Universidad de Zaragoza (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0926-0442>

Recibido: 12-07-2021

Aceptado: 26-12-2021

Resumen

En el libro 4 de la *Política* de Aristóteles encontramos una forma de constitución recta (*he mése politeia*) que se da cuando los *mésos*, los ciudadanos de recursos moderados, son, no solo numerosos, sino mayoritarios. Los ciudadanos medios garantizan el gobierno de la ley y de la razón, fundamentan la amistad entre ciudadanos y la estabilidad del régimen. Nos planteamos en este ensayo qué relación tiene esta forma constitucional con la *politia*, entendida como mezcla de democracia y oligarquía; con la democracia, como gobierno de la mayoría; y con la *ariste politeia*, basada en la virtud de sus ciudadanos.

Palabras-clave: *mése politeia*, *mésos*, *pléthos*, *politia*, Terámenes.

Abstract

In Aristotle's *Politics* Book 4, the reader finds a form of correct constitution (*he mese politeia*) that occurs when the citizens with moderate resources, the "middling" class or *mesos*, are not only numerous, but the

¹ Trabajo realizado en el marco de los proyectos PID2020-112558GB-I00 (MICINN) y US-1380257 (US).

² Laura Sancho Rocher (lsancho@unizar.es) es Catedrática de Historia Antigua en la Universidad de Zaragoza. Entre sus publicaciones más recientes: "Týche y fortuna: de Tucídides a Maquiavelo", *Ktèma* 45, 2020, 259-275; "L'édition du Pseudo-Xénophon par l'Institut de Estudios Políticos dans l'Espagne de Franco (Madrid 1951)", en D. Lenfant (éd.), *Les aventures d'un pamphlet antidémocratique. Transmission et lectures plurielles de la Constitution des Athéniens du Pseudo-Xénophon (Ve siècle av. J.-C. – XXIe siècle)*, Paris, 2020, 215-236; "La democracia y el Areópago en la segunda mitad del s. IV a.C.: del *Areopagítico* de Isócrates al caso de Hárpalos", *Erga-Logoi* 9, 2021, 59-91. Y ha coeditado el volumen: *Politeia: los sistemas políticos griegos en la tradición y en la modernidad*, Monográficos de *Gerión* 37.2, Madrid, 2019.

majority. According to Aristotle, this class guarantees the rule of law and reason, lays the foundation of friendship between citizens, and so, ensures the regime's stability. In this essay I examine the relationship existing between this constitutional form and, first, polity, understood as a combination of democracy and oligarchy; second, democracy, as the government of the many; and, finally, *ariste politeia* based on the virtue of its citizens.

Keywords: *mese politeia*, *mesoi*, *plethos*, polity, Theramenes.

La inesperada aparición, en el capítulo 11 del libro 4 de la *Política* (en adelante *Pol.*) de Aristóteles, de una nueva forma constitucional, la *mése politeía*, sorprende al lector que, previamente, ha sido instruido sobre la clasificación de las constituciones según seis modelos, tres rectos (monarquía, aristocracia y politía) y tres desviados (tiranía, oligarquía y democracia), así como sobre la preponderancia, en la práctica, de dos de las formas de constitución “desviada”, la oligarquía y la democracia, y acerca de la posibilidad de combinarlas en variantes diversas de una constitución “recta”, la politía, la cual atendería los intereses de los dos grupos predominantes de ricos y pobres.

No solo resulta llamativa la adición de un formato constitucional nuevo, sino también que, repentinamente, parece que los únicos, excluyentes e incompatibles grupos de ricos y pobres se vean incrementados por el de los *mésoi*.

En estas páginas nos proponemos argumentar acerca del lugar que, en coherencia con el resto de la obra ético-política de Aristóteles, tendría este nuevo modelo constitucional. El recorrido nos llevará a reflexionar acerca de la relación entre la *ariste politeía* y la *mése*, o entre esta última y la politía. Parece evidente que en cierto modo esta indagación nos obligará, asimismo, a argumentar sobre la posibilidad de que una multitud, en posesión de cierta virtud, pueda constituir un mejor gobierno que el de la minoría superior.

1. La *mése politeía* y los *mésoi*

Frente a lo frecuente en la *Pol.* del binomio *plouísioi-pénetes*, *eúporoi-áporoi*, encontramos ya, en 4.3 (1289b 29-32), la primera mención de los ciudadanos ‘medios’ junto a ricos y pobres. Pero, al pasar a renglón seguido a la dicotomía de τὸ ὀπλιτικόν y τὸ ἄοπλον, vuelve Aristóteles a la dualidad de los provistos de recursos y armas y los no provistos³. Por eso una pregunta

³ Ostwald 2000: 52 ss. distingue entre ser rico o pobre, en términos absolutos, y estar o no en posesión de los bienes requeridos en una determinada polis. En relación con este pasaje, Ostwald (p. 56) afirma que son *eúporoi* los capaces de proveerse de armas. Winterling 1992: 186-187 sostiene

inicial tendría que ser en quién piensa Aristóteles cuando habla de los “pobres” a los que, a veces, solo denomina *dêmos* y, otras, multitud, masa o mayoría; y a quiénes identifica como *mésōi*, y si estos pertenecen a los ricos o, más bien, a los pobres⁴.

Si nos atenemos al modelo soloniano (*NE* 10, 1179a 3-9) y a la afirmación aristotélica de que se puede practicar la virtud con recursos moderados, seguramente habríamos de concluir que un campesino medianamente acomodado, capaz de guerrear como hoplita (Hdt. 1.30.4-5), es el modelo del *mésos* aristotélico. De modo que los *mésōi*, en general, serían considerados por el filósofo como integrantes de la multitud, el *dêmos* o los pobres; pero mayormente no serían *áporoi*. El *mésos*, por otro lado, sería el ciudadano ideal de la primera democracia, ese campesino no demasiado interesado en una actividad política intensa y continuada, pero sí en elegir y controlar a los que ejercen el poder (*Pol.* 4, 1292b 25-30; 6, 1318b 7-22).

En el libro 2 de la *Pol.* una de las cuestiones que regularmente plantea Aristóteles, cuando repasa los modelos teóricos de constitución ideal o las reformas constitucionales de los legisladores antiguos, es la de la propiedad y reparto de la tierra, problema que está relacionado con el del mantenimiento de la cifra de ciudadanos. Parece obvio que el asunto tiene que ver con el fin de la ciudad que no es otro que la felicidad y la vida buena (*Pol.* 2, 1265a 28) lo que, según los presupuestos aristotélicos, no consiste en la riqueza, pero sí requiere estar bien provisto de los bienes exteriores (*NE* 1, 1099a 31-b 8; 7, 1153b 17; 10, 1177b 4-5; *Pol.* 2, 1269a 34-36; 4, 1295a 35-38).

Por ejemplo, comenta Aristóteles que los miembros de la ciudad de *Leyes*, que ascienden a cinco mil, son los que poseen armas (*Pol.* 2, 1265a 9-10), y el sistema político propuesto por Platón combinaría la democracia y la oligarquía y, por tanto, sería una politia, el régimen político de los hoplitas (*ἐκ τῶν ὀπλιτευόντων*, 1265b 26ss.). Además, censura que el académico no se preocupe de cómo se mantendría estable el reparto de la tierra, lo que indica que para Aristóteles este era un asunto crucial. Fidón, añade, legisló para que no variase el número de *kléroi* con el paso del tiempo, una política que estaba en consonancia con la de Solón, quien prohibió comprar sin límite cualquier extensión de tierra (1266b 17-8), o con las disposiciones de otros legisladores que prohibían vender la propiedad (18-19: *τὴν οὐσίαν*). Faleas de Calcedonia, uno de los más tempranos teóricos políticos, proponía que los ciudadanos de una nueva fundación tuvieran lotes iguales (1266a 40), contra lo que Aristóteles argumentaba que más importante era que el legislador tomará medidas para que las propiedades tendieran hacia proporciones medias, evitando la desmesurada ambición ya que lo importante era la medida (*τοῦ μέσου στοχαστέον*: 1266b

que, además de una distinción de tipo económico, emplea a veces Aristóteles otra de tipo sociológico.

⁴ Winterling 1992: 196-197 comenta que los *mésōi* son difíciles de identificar.

27-28; 1267b 5-8; 12-13)⁵. La crítica que Aristóteles hace a la *politeía* ideal de Hipódamo de Mileto es que deja desarmados a los campesinos y sin tierra a los defensores (1268a 18-20), con lo que, por fuerza, los últimos se convertirían en una clase dominante⁶.

Cuando pasa a valorar las constituciones reales de Licurgo y Solón, se fija también en cómo la ley había favorecido en Esparta la concentración de la propiedad (*Pol.* 2, 1270a 15; 38-39) en detrimento del número de ciudadanos, mientras que el legislador ateniense que, con vistas a mantener un número elevado de ciudadanos propietarios, introdujo entre otras la medida que hemos citado arriba, pudo instaurar una democracia tradicional (1273b 38) que, incluso, abría a los *thêtes* la participación en la asamblea y el tribunal (1274a 15-21). Esta fórmula constitucional, que reservaba las magistraturas más elevadas a los más ricos, es aprobada por Aristóteles ya desde este pasaje.

En resumen, se puede concluir que la idea que se deduce de esta síntesis de las constituciones reales o ideales del libro 2 de la *Pol.* es que Aristóteles sí había tenido en cuenta a los *mésos* antes del libro 4, si bien en ningún momento precisa cuáles serían las proporciones de la riqueza o de la propiedad en manos de un ciudadano de estas características. La razón por la que recurre con más frecuencia a los conceptos de los ‘muchos’, la ‘multitud’, el *dêmos* y los ‘pobres’ para referirse a los ciudadanos no especialmente cualificados por sus riquezas, habilidades o virtudes, es que esos términos eran un lugar común del lenguaje. Pero el significado que él atribuye a “pobre” (*pénes*) está claro que no es el de “miserico” (*ptóchos*), sino que coincide con la semántica habitual que designa así a quien necesita trabajar para sustentar a su familia y, por ello, no dispone de *scholé*. La mejor definición de la pobreza, en términos de la época, la encontramos en la comedia aristofánica de 388 a.C., *Pluto* (vv. 552-553), donde se diferencia perfectamente la vida de quien trabaja y hace economías, sin que nada le falte, de la del mendigo. A finales del s. V comprobamos que el vocablo y el concepto de *mésos* no es desconocido para la generalidad de la ciudadanía si nos atenemos a cómo es empleado por Eurípides en una tragedia de ca. 423 (*Suppl.* 238-244). La idea de que los ciudadanos medios salvan las ciudades rompe con la superioridad moral que se atribuyen a sí mismos los nobles o los ricos, a la vez que establece una diferenciación entre el ciudadano trabajador y los que, por exceso o por defecto, no ocupan su tiempo más que en la actividad política. Todo esto hace pensar que la terminología, igual que los valores tradicionales, estaban siendo sometidos a revisión. Los llamados

⁵ También, más adelante, recomienda para evitar las *stáseis* tomar medidas que corrijan la acumulación de riqueza, como es la de aumentar τὸ μέσον (*Pol.* 5.8, 1308b 25-30).

⁶ La ciudad mejor de *Pol.* 7 ha de tener un número de ciudadanos suficiente para la autarquía (1326b 8-9), con propiedades que les permitan la *scholé* (*ibid.* 33ss.), e incluyendo como ciudadanos al elemento deliberativo y al armado (1329a 36-38), pero no a los agricultores (1327b 9-12; 1328b 20, 39-41).

pobres seguramente reivindicaban su utilidad y sus virtudes, tanto frente a los ricos ociosos como frente a la masa de los más necesitados, clientelizada por los demagogos⁷.

En el mencionado capítulo *Pol.* 4.11 (1295a 25-28), dice exactamente Aristóteles que el mejor sistema político para la mayor parte de las ciudades y de los hombres es la constitución media, que no exige una virtud excesiva⁸, ni una educación que requiera recursos y una naturaleza afortunados⁹. Este régimen queda explícitamente separado del ideal (κατ' εὐχὴν, “según nuestros deseos”) de los libros 7-8, al haber subrayado el filósofo que lo integran quienes carecen de los fundamentos de la virtud más perfecta: naturaleza, educación y recursos. Por tanto, la *mése politeía* no puede ser igual que la *ariste politeía*; pero sí podría estar en el camino si consideramos a esta última un *télos* más que una idea o modelo¹⁰. Porque los *mésoi* obedecen a la razón (1295b 5-6) lo que constituye un rasgo muy elevado en la virtud del ciudadano (cf. *Pol.* 3, 1277a 26-27; b 7-10), respetan la ley y son los más proclives a saber gobernar y ser gobernados como libres, ya que no están envilecidos como los muy pobres ni ensoberbecidos como los excesivamente ricos (4, 1295b 9-27). En suma, son iguales y semejantes como es deseable en los miembros de una comunidad.

El mayor atributo de los hombres de ‘clase media’ es la moderación de su comportamiento cívico ya que no son codiciosos ni envidiosos (4, 1295b 28-33) y por eso dan estabilidad a la *politeía*. Aristóteles los define también como “iguales y semejantes” (25-27), característica que comparten con los ciudadanos de la mejor constitución, y que es el fundamento de la *philia* entre los hombres buenos (*NE* 8, 1156b 7-8; 24-25). Esa amistad evita la *stásis* (*Pol.* 4, 1296a 7), como ocurre en la mejor ciudad (7, 1329a 2-17) y en la timocracia (*NE* 8, 1161a 25-26). Sus propiedades son “medianas y suficientes” (οὐσίαν ἔχειν μέσην καὶ ἰκανήν, *Pol.* 4, 1295b 39-40; cf. *NE* 10, 1179a 3), expresión que podemos interpretar a la luz de la problemática abordada en el libro 2. Un reparto equilibrado de la tierra debería asegurar un número elevado de ciudadanos, el suficiente para la autarquía de la ciudad (cf. *Pol.* 7, 1326b 8-9) y

⁷ Un caso ejemplar es el marido de Electra (Eur. *El.* vv. 367-390) en la tragedia de Eurípides, o los campesinos habituales en las comedias de Aristófanes, cf. Goosens 1962: 550-558; Fouchard 1997: 287; 350-358.

⁸ Para Miller 1995: 265, los *mésoi* no son ociosos por lo que no pueden llevar una vida plenamente virtuosa. Contrariamente, Ober 1991: 119 cree que son la categoría más baja de los ociosos. Echeverría 2008: 100, 104-105 los considera una construcción teórica que, en la visión aristotélica, corresponderían a los hoplitas, siendo estos una minoría.

⁹ El hombre bueno posee la virtud ética (*ethiké areté*) y la dianoética (prudencia o *phrónesis*) que le permite elegir racionalmente (*prohairesis*) (*NE* 2, 1103a 14-18; 1103b 20-21; 1106 3-12; 6, 1140b 4-5). Para alcanzar ese nivel son precisos una naturaleza adecuada, ejercicio para adquirir los hábitos (*héxeis*) y educación (1, 1099b 15-16; 10, 1179a 22ss.). La felicidad (*eudaimonía*) consiste en la acción virtuosa (1, 1098b 31-1099a 6-8) que requiere ocio (*scholé*, 1, 1177b 4-5; *Pol.* 7, 1334a 19-b 9). Cf. Aubenque 1999 [1963]: 56-58; 74, 132-133; Schottländer 1980: 387; 389; Bodéüs 1990: 103-109; Buckler 1991; Frank 1998: 795-796.

¹⁰ Rodrigo 1993: 77-79; Frank 2005: 163-178.

para una vida media (4, 1295a 35-8). Una tal distribución de la propiedad haría también posible la *philia* o concordia.

Parece lógico que, para que una constitución pueda ser denominada ‘media’, los *mésoi* hayan de ser numerosos. Más que los ricos y los pobres sumados, o al menos, más que uno de estos dos grupos, porque en esa proporción serían más influyentes que cualquiera de ellos (4, 1295b 36-38). ¿Significa eso que en una *mése politeía* están excluidos los ricos y/o los pobres de todo ejercicio del poder¹¹? Parecería absurdo y contrario al objetivo de la concordia. Aristóteles no lo dice, ni se puede deducir de sus palabras. Con seguridad sería al contrario, ya que la duración y estabilidad de tal sistema radica en que los *mésoi* se unan a uno de los otros grupos, frenando la tendencia hacia alguno de los dos extremos (1295b 35-38; 1296b 38-40). Además, tanto las democracias como las oligarquías mejorarían, en la medida en que favorecieran a las ‘clases medias’ (1295b 13-14; 1296b 34-35), y esta afirmación nos hace dudar de si existe un diseño institucional concreto al que se pueda llamar *mése politeía* o este régimen es el resultado, por un lado, de circunstancias económicas que condujeran a un reparto equilibrado de la propiedad y, por otro, de la intervención de un legislador sabio y justo, ya que los mejores legisladores han sido ciudadanos de los de en medio (1296a 22-24).

2. Politia y *mése politeía*

Más allá de que el predominio de los *mésoi* asegura paz social, estabilidad y armonía, Aristóteles no expone un reparto de competencias ni un arreglo institucional preciso que corresponda a una particular constitución. Tal vez por eso, así como por la indefinición de quiénes son los ciudadanos medios, es frecuente poner en relación la constitución media con la politia y, por tanto, también con las diferentes versiones que de este modelo se encuentran en la *Pol.*

En la clasificación de constituciones del libro 3.7 (1279a 27-b 4) la politia es el régimen de una masa (*plêthos*) que gobierna con vistas al bien común. Está constituido por los que tienen la virtud militar pero no la virtud en grado sumo, pues esto último es propio solo de uno o de unos pocos. Desde ese punto de vista, participan de ella los que tienen armas (οἱ κεκτημένοι τὰ ὄπλα), lo que excluye a cierto número de los más pobres. Cuando en el capítulo 11 de este mismo libro pasa a debatir en detalle la conveniencia y justicia de que la soberanía la tenga la multitud —una tesis (λόγος) que atribuye a otros—, es de esta politia seguramente de la que se ocupa.

¹¹ Johnson 1988: 198; 1990: 149-150.

En los capítulos *Pol.* 4.7-9 parece que la *politía* sea algo distinto de la definición dada en el libro 3, ya que es descrita como una mezcla de formas “puras”, fundamentalmente oligarquía y democracia, o bien de sus criterios constitutivos: riqueza y libertad. Cuando la mezcla se inclina hacia la democracia se le da el nombre genérico de *politía* (politia); cuando incluye la virtud, a causa de la forma de elección de los magistrados, se la llama aristocracia aunque no sea la auténtica aristocracia. Y existen tres maneras diferentes de que se produzca la mezcla (4, 1294a 35-b 13): a través de medidas que hacen que ambos grupos participen (salarios a los pobres, multas a los ricos), o aplicando principios tomados de ambos sistemas (sorteo y elección) o, finalmente, estableciendo una renta intermedia para la participación en las asambleas (1294b 1-6): τὸ μέσον ἐκατέρου τιμήματος τούτων¹². La pregunta que nos podemos hacer es si esta última fórmula es la que coincide con la *mése politeía*. Newman¹³ lo excluía basándose en las palabras del mismo Aristóteles en relación con la constitución media ya que el filósofo afirma que la ‘asíllamada-aristocracia’ exige virtud y la *politía* está próxima (1289b 31)¹⁴. La *mése politeía*, dice el filósofo, existe cuando hay un grupo numeroso de *mésoi*. No dice que eso equivalga a un censo relativamente bajo pues ese hecho no aseguraría abundancia de *mésoi* y sí excluiría a los que no llegaran a él.

Antes de abordar la discusión sobre si es correcto dejar que delibere la multitud y qué tipo de multitud, en el capítulo 10 del libro 3 de la *Pol.* se pregunta Aristóteles quién debería ser soberano¹⁵ si la multitud (*plêthos*), los ricos (*plousioi*), los *epieikeis*, el mejor individuo o un tirano (1281a 11-12). En esta sección se abre un interrogante que deriva de la clasificación anterior en seis regímenes, tres rectos y tres desviados; la pregunta es si cualquier cosa que decida una mayoría o una minoría o un tirano, como imposición de parte,

¹² Creed 1989: 12-13 no ve que este criterio tenga nada que ver con la idea de mezcla, aunque admite que es consistente con identificar la *politía* con el régimen de los hombres que poseen armas. Miller 2007: 548 también considera que esa *politía* coincidiría con la “middle constitution” y podría medirse, sin llegar a ser, con la constitución ideal del *Pol.* 7-8. Pellegrin 1990: 140-141 entiende que las tres constituciones rectas tienden a aplicar una concepción de la justicia no sectaria y, por tanto, son medias. Por eso la *mése politeía* sería la mejor de todas las rectas.

¹³ 2000 [1902], IV: 208.

¹⁴ Miller 1995: 258 afirma que la constitución mixta no solo está integrada por *mésoi*. Johnson 1988: 193; 1990: 146; 149 dice que Aristóteles nunca confunde los términos *politía* y *mése politeía*, y que no toda constitución media es una mixtura de oligarquía y democracia. Tampoco las ve iguales Nichols 1991: 97, pues cree que la *mése politeía* se caracteriza por una virtud media. Las ven cercanas o iguales: Bluhm 1962: 747; 749; Lindsay 1992: 115. Pacchiani 2005: 27-30 afirma que, para Aristóteles, evitar la democracia asamblearia se lograría con una mezcla constitucional que llevara al gobierno a los *mésoi*. La constitución media sería el producto de una mezcla constitucional perfecta, la que está en medio de los dos extremos.

¹⁵ Leandri 1993 cree que en *Pol.* 3.10 la pregunta es relativa a la soberanía absoluta, y que Aristóteles en 3.11 no reconoce a la multitud esa soberanía. Lane 2013: 268-269 afirma que en Aristóteles la participación en Consejo, Asamblea y tribunales es una genuina forma de poder, a diferencia de la concepción schumpeteriana de la democracia moderna. Lane 2016 opina que el elemento que elige y sanciona es soberano.

puede ser considerada justa¹⁶. Su negativa se fundamenta en que la justicia no puede ser la destructora de la ciudad (1281a 20). Tras dejar abierta la cuestión de la soberanía, en el capítulo 11 afronta el dilema de a quién debe corresponder esta, a la masa o a los *aristoi oligoi* (1281a 39-41). La premisa expresa de la que parte Aristóteles es que ningún miembro de una multitud es un hombre excelente (οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ, 1281b 1), pero argumenta acerca de la posibilidad de sumar las partes de virtud de los miembros de esa multitud; partes de *areté kai phrónesis* de cada uno (*ibid.* 4-5), así como de los caracteres y el juicio (*ibid.* 7: τὰ ἦθη καὶ τὴν διάνοιαν). Curiosamente se plantea sumar partes de la virtud que previamente ha negado a los miembros del *pléthos*; pero ahora lo que afirma Aristóteles es que en los *spoudaíoi* se da concentrado lo que suele estar disperso o repartido (*ibid.* 10)¹⁷.

Una de las interpretaciones frecuentes de este capítulo considera que la tesis a discusión, el gobierno de la multitud, tiene un origen democrático¹⁸. Y, en todo caso, la mayor parte de los comentaristas asumen que aquí Aristóteles se inclina por el funcionamiento democrático aunque solo para ciertas multitudes. Protágoras en el famoso diálogo supuestamente mantenido con Sócrates en casa de Calias afirmaba que todos los ciudadanos, por el mero hecho de vivir en la polis, habían de poseer la virtud política. Protágoras no dice que todos posean la *euboulía*, aquella excelencia que él es capaz de enseñar y que, seguramente, está más próxima a la *phrónesis* de Aristóteles que a la *epistémē* de Platón. Con todo, el sofista de Abdera no tiene exigencias tan elevadas como las de Aristóteles sobre el hombre *agathós, phrónimos, epieikés* o *spoudaíos*. Protágoras se limita a diferenciar los conocimientos o habilidades técnicos de la virtud política básica —*δίκη καὶ αἰδῶς* (Plat. *Prot.* 322c) o *δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη* (323a)— integrada por dos cualidades, justicia y pudor, que no requieren especialización sino socialización.

Al sostener que los miembros de una multitud podrían poseer parte de la virtud, ¿está diciendo Aristóteles que pueden poseer alguna virtud política? El asunto de qué virtud tiene el ciudadano se discute en *Pol.* 3.3, donde se establece una clara diferencia entre la virtud del hombre bueno —la virtud perfecta objeto de estudio en la *NE* (6, 1144b 17, 30-32)— que ni siquiera poseen todos los ciudadanos de la mejor *politeía* (1277a 2-5), aunque sí el buen gobernante (20-

¹⁶ Un planteamiento semejante puede leerse en Jenofonte (*Mem.* 1.2.41-46) que recoge una conocida conversación entre Pericles y Alcibiades sobre qué es la ley.

¹⁷ Accattino 2000: 3-4; 2013 (en Accattino-Curnis): 211, hace hincapié en que cuando Aristóteles habla del hombre superior no se trata de grados de la misma virtud que poseen los hombres comunes sino de una no comparable (1284a 6: συμβλητή).

¹⁸ Touloumakos 1985: 37-60 habla de Protágoras. Muchos estudiosos creen que Aristóteles aquí se inclina por la democracia o, al menos, por la participación de la mayoría en asambleas y tribunales: Bluhm 1962; Robinson 1995 [1962]: 39; Aubenque 1993; Narcy 1993: 284-285; Wolff 1993: 305-307; Waldron 1995; Bates 2003: 153; Berti 2013; Accattino (en Accattino-Curnis) 2013: 195, 210. No así Mulgan 1990; Bookman 1992; Lindsay 1992: 109; Bouchard 2011.

21), y la del buen ciudadano que es relativa a la constitución de su ciudad. Por lo tanto, el nivel de la virtud del ciudadano dependerá de que la constitución de una ciudad se acerque o se aleje de la mejor. Puede haber hombres buenos en constituciones desviadas, pero el buen ciudadano de una constitución recta posee, al menos, la virtud del hombre libre, el capaz de tomar decisiones, rasgo que lo habilita para gobernar y ser gobernado alternativamente¹⁹. A diferencia del esclavo, el libre tiene la facultad de aprender (1277a 25-b 16). El que manda y obedece como libre también posee σωφροσύνη y δικαιοσύνη (1277b 17), pero no necesariamente *phrónesis*²⁰, que es la virtud del gobernante, sino solo la δόξα ἀληθής (*ibid.* 28), concepto que parece aunar los de “sensatez” y “rectitud” antes mencionados²¹. Aristóteles, a diferencia de Protágoras, excluía de la mejor ciudad por su falta de virtud a ciertos grupos profesionales como los pequeños mercaderes, artesanos o jornaleros (*Pol.* 3, 1278a 8; 7, 1328b 37-41) que para él estaban cerca del esclavo, y a los que, por lo tanto, descartará de la multitud en la que deposita cierta confianza²².

Si retomamos ahora el capítulo *Pol.* 3.11, podemos considerar que Aristóteles, en una probable discusión con el argumento democrático, aceptaría que en conjunto ciertas multitudes²³ puedan juzgar, actuando como un solo hombre²⁴, como ocurre con la valoración de las obras literarias y musicales (1281b 5-8, 20-21). Pero, cuando avanza en la discusión sobre a qué terrenos habría que aplicar esa ‘soberanía’, se apresura a excluir de las magistraturas más importantes a los que no destacan ni por riqueza ni por virtud alguna (*ibid.* 25)²⁵. Hasta aquí su argumentación se había basado en la posesión o no de cierta virtud, en este punto recurre a un razonamiento práctico y añade que excluir

¹⁹ Nussbaum 1990a: 165-167; 1990b: 216.

²⁰ La *phrónesis* es arquitectónica cuando se aplica a la legislación (*nomothetiké*; *NE* 6, 1141b 23-26), se denomina *politiké* cuando se refiere a la acción concreta. También se dice de ella que es normativa, *epitaktiké* (6, 1143a 8), porque dirige la acción. Para la diferencia entre la concepción de la virtud como conocimiento en Sócrates y la *phrónesis*, sabiduría práctica, en Aristóteles, Buckler 1991.

²¹ La diferencia entre la prudencia y la opinión verdadera no sería meramente de grado sino de especie según Keyt 2007: 223-224.

²² West 1994.

²³ En *Pol.* 3, 1281b 18-20 compara a algunas multitudes u hombres con los animales. Salkever 1990: 220-222 opina que Aristóteles no pretendería educar a la multitud sino frenar su tendencia a la avaricia. Garret 1993 dice que los individuos de la masa son difícilmente educables, a causa de los malos hábitos adquiridos, pero no están determinados por la naturaleza. Kullmann 1984: 43 sostiene que la teoría de la suma se aplica solo a masas homogéneas por educación, más virtuosas e inteligentes de lo habitual. Schütrumpf 1980: 179-180, por el contrario, excluye la educación en la masa que solo cuenta por acumulación. Bookman 1992: 3, 7, 9 cree que la multitud según Aristóteles carece de la virtud para gobernar y que desconoce cuál es su verdadero interés. Además, Aristóteles no dice cómo se sumarían sus opiniones ya que no habla de deliberación. Waldrom 1995: 568-569 opina que Aristóteles presupone la deliberación.

²⁴ Bouchard 2011: 167-169 lo llama el hombre-Gerión y se pregunta si se pueden sumar los rasgos morales o intelectuales, y si no se sumarían también las características negativas de manera que el resultado habría de ser mediocre.

²⁵ Braun 1959: 175; Schütrumpf 1980: 189-191 opina que Aristóteles llega aquí a una conclusión pragmática; Miller 1995: 261 la califica de “mixed democratic constitution”.

a la multitud no sería conveniente porque crearía muchos enemigos internos (28-30). Finalmente, pues, acepta que deliberen y juzguen (τοῦ βουλευέσθαι καὶ κρίνειν), o que elijan y controlen (cf. 1282a 12) a los que ejerzan los cargos, como había establecido Solón²⁶ pues los más, mezclados con los mejores, son útiles a la ciudad (*ibid.* 31-36).

De nuevo esta primera solución es sometida a discusión sobre la base de que ahora serían los inexpertos los encargados de juzgar a los expertos, pero Aristóteles admite que un pueblo que no sea demasiado ἀνδραποδῶδες podría realizar tal función ya que muchas veces es mejor juez el usuario de un producto que su fabricante (1282a 15-23)²⁷. Y, ante el inconveniente de que tareas tan elevadas como elegir y juzgar sean encomendadas a los de escasos patrimonios (μικρῶν τιμημάτων), mientras que los cargos de mayor responsabilidad los ejercen quienes poseen fortunas mayores, la respuesta es que no lo hacen en tanto que individuos sino como Consejo, Asamblea o Tribunal (*ibid.* 32-38) por lo que, si se aplica el criterio de las riquezas, se podrían sumar los capitales de todos ellos y superarían a los de los pocos (cf. 1283a 40-42; b 30-35).

Esta respuesta parece dirigida contra la tesis oligárquica y el criterio de la riqueza que para Aristóteles es tan poco válido como el del número de los libres. Porque Aristóteles no plantea cuál es el derecho del ciudadano sino cómo se gobernará mejor la ciudad. Y por ello considera que el único criterio legítimo es el de la virtud (ética y dianoética).

Por lo demás, concluye (1282b 2ss.), cuando se deposita en manos de muchos las decisiones de envergadura, las leyes han de ser las soberanas. Este asunto es el que ocupa en cierto modo el resto del libro, ya que Aristóteles pasa a debatir acerca de si es mejor el gobierno de uno o unos pocos virtuosos —basileia o aristocracia— o el gobierno de la ley (1284b 23; 1286a 7ss.). Y, como la ley a menudo es general, para su aplicación se requerirá de nuevo la intervención circunstancial de uno, de pocos o de la multitud. Y aquí otra vez vemos que los hombres que son inferiores en comparación con el mejor, poseen también alguna parte de virtud ya que pueden sumarlas, igual que cuando un banquete es el resultado de múltiples aportaciones²⁸. Por lo tanto, concluye, juzga mejor la multitud (ὄγκος) y, además, es más incorruptible (1286a 28-32). Si bien cuando un *plêthos* de hombres libres (36-40) en número apreciable, o bien un número reducido: pocos pero todos ellos ἀγαθοὶ καὶ ἄνδρες καὶ πολῖται, son respetuosos de la ley, entonces estaríamos, respectivamente, en una politia

²⁶ Solón no excluyó a los *thêtes*.

²⁷ Newman 2000 [1902], III: 223, comenta que incluso entre usuarios habría mejores y peores jueces.

²⁸ Bookman 1992: 10 afirma que la calidad del banquete de los muchos dependería de las contribuciones que pudieran aportar los miembros de la multitud quienes, por lo tanto, no podrían ser muy pobres. Bouchard 2011: 175 comenta que se trata otra vez de una entidad colectiva, de la que no se deduce mejora del juicio.

(1286b 12-13; 1288a 1-2), o en una aristocracia (*ibid.* 3-5), y estos regímenes serían mejores que la *basileia absoluta*²⁹.

Una *politia*, concluye, se da cuando una multitud compuesta por hombres libres —es decir, con capacidad de elección racional— y con cualidades guerreras, se alternan en el ejercicio del poder respetando la ley, y las magistraturas se distribuyen por méritos entre los más ricos (*κατ' ἄξίαν διανεμόντα τοῖς εὐπόροις τὰς ἀρχάς*, 1288a 12-15). Definición que no contradice la de *Pol.* 3.7, en cuanto que una multitud de cierto nivel es la que participa en la *politia*³⁰, ni la de 4.7-9 en la medida en que el reparto del poder deja a los “mejores” en los cargos superiores. Y asimismo concuerda con la que en la *NE* (8, 1160a 30-35; b 16-20) denomina timocracia que también define como un gobierno de la multitud.

Como Aristóteles no dice que los *mésoi* no lleguen a las más elevadas magistraturas en la *mése politeía*, hemos de deducir que sí lo harían puesto que son ellos el grupo con más poder en la ciudad y no podrían ejercer de balance entre ricos y pobres si las más elevadas magistraturas estuvieran reservadas a los más acaudalados. Por tanto la *mése politeía* es distinta de la *politia* aunque esta pueda a veces estar cercana.

Pero el problema es la escasez de la ‘clase media’ (*Pol.* 4, 1296a 22-24), aunque sea más numerosa cuando la ciudad es grande (cf. 1297b 25-27); por eso también dice el filósofo que las democracias son más estables que las oligarquías (1296a 13-14). Seguramente esto no significa que en las democracias los *mésoi* sean mayoría de hecho, pues si lo fueran no estaríamos hablando de una democracia ya que hay una democracia donde son mayoría los pobres (1296b 25) y, por el contrario, donde lo son los ricos, se impone una oligarquía (*ibid.* 31). Por eso la *mése politeía* es la que, estando al alcance de la mayoría de los hombres, por no exigir ni una virtud ni una educación excesivamente elevadas, se ha dado pocas veces y son los legisladores los que deben tomar medidas para preciarla (34-35).

En una hipotética *mése politeía* no serían precisos los ‘artificios’ oligárquicos o democráticos que hay que implementar en las *politias* (1297a 13-42) para contentar a pobres y a ricos a la par, porque existiendo una mayoría de *mésoi* serían innecesarios mecanismos que solo miran hacia los grupos opuestos³¹.

²⁹ Accattino 2000: 5-6 opina que en *Pol.* 3.18 Aristóteles habla de la constitución mejor, sea *basileia* o aristocracia, y no excluye que una *aristokratia* pueda estar integrada por un *plêthos*.

³⁰ *Pol.* 4, 1297b 1-6 donde dice que las rentas no pueden precisarse y solo hay que procurar, al establecer el censo, que sean más los incluidos que los excluidos. Como sugiere Davies 1996: 50-51, el libro 3 de la *Pol.* parece iniciarse con una tendencia democrática, pero lo cierto es que Aristóteles excluye a los que desempeñan ciertos trabajos.

³¹ Sancho Rocher 2002: 419.

En conclusión, la constitución media está solo un peldaño por debajo de la ideal de los libros 7-8 de la *Pol.*, posible pero ciertamente muy improbable³². Sus integrantes no tienen la virtud en su máximo grado, pero tienen la virtud de la *mesótes* (*Pol.* 4, 1295a 37) que canaliza el sometimiento al *lógos* (1295b 5-6) y por tanto a la ley. No es lo mismo que la *politia*, pues esta se da cuando en la ciudad hay ricos y pobres y se establece un régimen mixto o un censo relativamente bajo. Cualquier arreglo constitucional que tenga por objetivo basarse en los *mésos* o favorecer la ampliación del número de los *mésos* tendría como resultado una mejora en las condiciones de la paz social y la *philia* entre ciudadanos libres e iguales y una aproximación a la *mése politeía*. Tanto la mejor democracia, como la mejor oligarquía o las múltiples mezclas que denomina *politias* constituyen aproximaciones a ese *second best* constitucional.

3. “No ha existido nunca o pocas veces...” (*Pol.* 4.11, 1296a 37)

La última cuestión que hemos de abordar es la de la identidad de ese personaje anónimo del que dice Aristóteles que, en el pasado, logró introducir esta constitución cuando estuvo en el poder en su ciudad. Los candidatos propuestos más frecuentemente son dos atenienses: Solón y Terámenes³³. El primero de ellos es muy citado por Aristóteles así que sería sorprendente que aquí lo silenciara si es que estaba pensando en él. El segundo nunca es mencionado en la *Pol.*, aunque sí en la *Constitución de los atenienses* (en adelante *AP*), un tratado que, aunque no haya sido redactado por el estagirita, lo fue por algún miembro del Liceo.

Conviene, pues, analizar lo que conocemos de la legislación institucional de Solón a través de Aristóteles por ver si, según el filósofo, sus medidas favorecieron la instauración de lo que debería ser una *mése politeía*; y habrá que proceder asimismo con la propuesta constitucional que se atribuye a Terámenes.

Con respecto a Solón la cuestión es más sencilla porque el mismo Aristóteles califica en el libro 2 de la *Pol.* la constitución soloniana de democracia tradicional (*δημοκρατίαν ... τὴν πάτριον*) y también de “mezcla” de aristocracia, oligarquía y democracia (1273b 38-41), y comenta que la competencia dejada en manos del *dēmos* era la de elegir y pedir cuentas a los altos cargos, ya que las magistraturas las encomendó a las clases de *pentakosiomédimnoi*, zeugitas, caballeros y a los *thētes* solo les abrió la participación en asamblea y tribunales (1274a 15-21).

³² Rowe 2008: 376.

³³ Optan por Solón: Lintott 1992: 126; van Wees 2002: 76. Por Terámenes: Newman 2000 [1902] vol. IV: 220; Keane 1992: 144; Berti 2013: 47-48; Besso (en Bertelli-Moggi) 2014: 260.

Las características atribuidas a la constitución de Solón en el pasaje citado no contradicen las conclusiones que, sobre la participación de la multitud, alcanza el filósofo en el capítulo 11 del libro 3 (1281b 32ss.) y que anteriormente ya hemos comentado. La multitud debe tener abierta la participación, no a las magistraturas más elevadas que se ejercen de manera individualizada, sino solo a los órganos corporativos: Consejo, Asamblea, Tribunal (1282a 32-38), con el objetivo de que elijan y controlen a los poderosos³⁴. A eso hay que añadir lo que también en otros lugares proclama Aristóteles: que un *dêmos* de esas características, el propio de las democracias antiguas, se limita a aplicar la ley y no aspira a los cargos.

Finalmente, ¿por qué hubiera silenciado Aristóteles a Solón como padre de una constitución media, o por qué, cuando habla de Solón, no dice que fue el introductor de una *mése politeía*? En la *NE* (10, 1179a 9) Solón aparece más como sabio, preocupado por la felicidad individual, que como legislador, ya que es citado cuando Aristóteles habla de uno de los requisitos externos para la *eudaimonía*: los recursos moderados (*ἀπὸ μετρίων*).

Terámenes es un caso muy distinto. La historiografía moderna suele atribuirle la concepción del proyecto denominado Constitución de los Cinco Mil³⁵; y ese reparto del poder tendría que ser una constitución hoplita o mixta. En primer lugar, Tucídides, que es contemporáneo de los hechos, nunca deja suponer tal paternidad. La imagen que este historiador pergeña del hijo de Hagnón es la de un político oportunista dispuesto a cambios de 180 grados en función de su conveniencia circunstancial. La *AP* dibuja un perfil mucho más positivo de Terámenes, empezando por el capítulo 28.3³⁶ donde lo cataloga como líder de los nobles, ricos o distinguidos frente a Cleofonte; y uno de los mejores dirigentes junto a Nicias y Tucídides, hijo de Melesias (§5), si bien reconoce que fue en su momento un político controvertido. En ese sentido, el autor lo exonera de la acusación de derrocar todas las constituciones y afirma que apoyaba cualquiera que se atuviera a la legalidad (*οὐχ ... πάσας τὰς πολιτείας καταλύειν, ἀλλὰ πάσας προάγειν ἕως μηδὲν παρανομοῖεν*).

Más significativo para el tema que nos ocupa es la inclusión de Terámenes en el capítulo *AP* 34.3 como cabeza visible de un grupo político, defensor de una forma de constitución, ni democrática ni oligárquica, a la que denomina *pátrios politeía*. Los otros dirigentes mencionados en ese contexto son Arquino,

³⁴ Según la *AP* (7.3) Solón reservó los cargos a las tres primeras clases, según sus rentas, y a los *thêtes* solo les abrió asamblea y tribunales. No dice si la nueva *Boulé* era accesible a los zeugitas (8.4) pero es posible que fuera así.

³⁵ En anteriores trabajos he analizado las actividades concretas del personaje y su hipotético programa político: Sancho Rocher 2007 y 2016a.

³⁶ Cf. Keaney 1992: 147-148, que opina que en ese capítulo aparecería como figura comparable a Solón. Frank-Monoson 2009: 255; 259 argumentan que Aristóteles no alaba a Terámenes por unirse a un determinado régimen sino por su conducta plenamente respetuosa hacia la ley, al desobedecer leyes extremas de uno u otro signo.

Ánito, Clitofonte y Formisio, todos ellos miembros, posteriormente, del grupo que hizo la guerra a los Treinta. Todos se integraron en el grupo antagónico a la oligarquía, “los del *dêmos*”. Terámenes fue fundador y uno de los miembros de los Treinta y, finalmente, ejecutado por orden del cabecilla de estos, Critias, cuando surgieron tensiones entre ambos. Aunque a fines del s. V en Atenas la discusión sobre las leyes y la forma de gobernarse era una realidad innegable, es más dudoso que existiera una única versión de constitución tradicional, susceptible de aglutinar a un círculo de dirigentes, y resulta más creíble que, para los defensores de la democracia vigente, el poder del *dêmos* encarnara la más auténtica y tradicional de las *politeíai*.

Si es común identificar a Terámenes con la defensa de la democracia u oligarquía moderada, y su postura con el programa de los Cinco Mil y, también, con ‘la’ *pátrios politeía*, es debido a la rivalidad entre él y Critias y a las palabras que Terámenes pronunció en su defensa en el último momento, argumentando que no era partidario de excluir de la ciudad a quienes fueran capaces de defenderla con caballos y escudos (Xen. *Hell.* 2.3.48-49: *σὺν τοῖς δυναμένοις καὶ μεθ’ ἵππων καὶ μετ’ ἀσπίδων ὠφελεῖν διὰ τούτων τὴν πολιτείαν*).

Sin embargo, la realidad es que Terámenes fue, primero, uno de los Cuatrocientos y, más adelante, uno de los Treinta, que ayudó dos veces a derrocar la democracia y que en 406 fue el responsable más directo, no el único, de la condena de los generales vencedores de Arginusas, leales a la democracia. Las fuentes contemporáneas (Tucídides 8.89.2-3, Lisias 12.64-78 y Jenofonte *Hell.* 1.7.4-8) nunca lo describen sino como un astuto oportunista, razón que justifica el sobrenombre que se le dio de ‘coturno’ (Xen. *Hell.* 2.3.30; 37; cf. Aristoph. *Ran.* 534-541).

En relación con la fórmula constitucional de los Cinco Mil, Tucídides (8.97.1-2), en el contexto de los hechos de 411, narra que cuando, por primera vez desde la toma del poder de los Cuatrocientos, fue convocada la asamblea donde era tradicional y sin excluir a nadie, se votó abiertamente traspasar el poder a los Cinco Mil³⁷. Pero también añade que, a continuación, hubo sucesivas asambleas en la Pnύx y fueron elegidos legisladores que tomarían decisiones de tipo constitucional (97.2; *νομοθέτας καὶ ἄλλα ἐψηφίσαντο ἐς τὴν πολιτείαν*) seguramente de cara a restablecer la democracia con garantías.

Debemos preguntarnos, no obstante, qué podría haber significado una *politeía* de participación restringida a cinco mil integrantes. Se dan dos posibles interpretaciones: la primera, que solo cinco mil hombres tuvieran estatus de ciudadanos plenos, como los tres mil en 404/3, y que solo ellos pudieran participar no solo en la Asamblea sino, lógicamente, en las demás instituciones³⁸;

³⁷ Muy poco antes, el historiador aseguraba que los ciudadanos en general querían la vuelta a la democracia y los Cuatrocientos no querían confesar que no había tal lista de cinco mil (8.92.11).

³⁸ Harris 1990.

o, la segunda, que únicamente el acceso a los cargos (consejero, arconte, estratega, tesorero) estuviera restringido a los cinco mil de censo más elevado mientras la asamblea y tribunales mantuvieran su composición democrática³⁹. Parece lógico pensar que si se hubiera elegido un Consejo de extracción tan selecta, la asamblea popular hubiera visto muy limitada su capacidad de debate y decisión. De hecho, Aristóteles en *Pol.* 3.11 prevé que en una política el *dêmos* participe en órganos colegiados, incluyendo explícitamente el Consejo (1282a 35). Y en otro lugar argumenta que el Consejo suele ser una institución muy democrática salvo que la asamblea lo desborde por exceso populista (*Pol.* 6, 1317b 31). Por tanto, cualquiera de las dos fórmulas citadas sería bastante más oligárquica que democrática.

En cuanto a la propia cifra de cinco mil, resulta muy baja en relación con el total de ciudadanos que, seguramente, no estaría en esos momentos muy por debajo de los 30.000⁴⁰. Ni cumple el principio de que sean más los incluidos en la *politeía* que los excluidos (*Pol.* 4, 1297b 1-2), ni podemos decir que constituyan una clase de *mésoi* que supere a las otras dos o, al menos, a la de los pobres. Suele identificarse a estos cinco mil con los hoplitas debido a que Terámenes, cuando más tarde en 403 se defendía de las acusaciones de Critias de querer traicionar a la oligarquía, ante un Consejo oligárquico nombrado por los Treinta, dijo estar a favor de una constitución que contara con los que podían defender a la ciudad con armas y caballos (*Xen. Hell.* 2.3.48-49). Si se trata de todos los capaces de servir como tales en el ejército, hace tiempo que ya no puede sostenerse la idea de la identidad de los hoplitas con los zeugitas⁴¹ —ni tampoco, por tanto, con una clase elevada— sino que, por el contrario, es seguro que muchos *thêtes* eran capaces de servir como hoplitas⁴² por lo que es mejor suponer que las palabras de Terámenes fueron voluntariamente vagas. Ya previamente había censurado la elaboración de un catálogo de ciudadanos reducido a tres mil (*Xen. Hell.* 2.3.17-19) y, por otro lado, en la práctica podrían ser levados como hoplitas tal vez la mitad de los ciudadanos. Hay que pensar, no obstante, que en esos momentos el hijo de Hagnón no buscaría enemistarse con los que sostenían la oligarquía que eran sus jueces, pero tampoco con los ‘hombres de bien’ exiliados a los que había defendido como necesarios para el buen funcionamiento de la ciudad. Tucídides que, a diferencia de Pseudo

³⁹ De Ste. Croix 1956.

⁴⁰ Van Wees 2006: 374 dice que representaban el 16% de los ciudadanos.

⁴¹ Van Wees 2001: 46; 2002: 68; 2006: 364-366.

⁴² Van Wees 2001: 52-53 habla de *thêtes*-hoplitas que sumados a zeugitas, caballeros y *pentakosiomedimnoi* supondrían casi el 50% de los ciudadanos. Este estudioso rompe con la visión tradicional del hoplita como representante de un grupo social exclusivo y de una forma de guerrear noble. En ese sentido Ober 1996. Gabrielsen 2002: 89, 94 acepta que los hoplitas no son una clase, sin embargo subraya que, puesto que la flota queda vinculada ideológicamente a la democracia, también se hace uso ideológico del hoplita. Echeverría 2008: 273 afirma que las armas son solo un indicio del criterio real que es el nivel de las propiedades.

Aristóteles, relata el convulso final de los Cuatrocientos, pone de relieve el protagonismo de los hoplitas, que elevaban un muro en Eetionea (el Pireo), como los primeros en enfrentarse a los Cuatrocientos en defensa de la democracia. Esos hoplitas no deseaban una constitución restrictiva que los hubiera excluido.

Si hubo alguna vez un programa, plan o proyecto constitucional de los Cinco Mil que no excluyera un Consejo y una Asamblea plenamente democráticos, esa constitución podría ser tenida por una politia o por una ‘así-llamada-aristocracia’, pero nunca por una *mése politeía*. Y si, además, la asamblea ni siquiera incluyera a los *thêtes*, el modelo sería una oligarquía. Pero no una primera oligarquía pues, como dice Aristóteles (*Pol.* 6.6, 1320b 21-28), este tipo está cerca de la politia, y en él los cargos se repartirían, según niveles, entre los de grandes y los de pequeñas rentas (*τιμήματα*), procurando siempre que los incluidos en el poder fueran más que los excluidos. Y tampoco si el gobierno de los Cinco Mil hubiera mantenido la asamblea, sin un Consejo democrático, podría aproximarse a una primera democracia, pues en esta el *dêmos* controla a los que ejercen el poder (*Pol.* 6, 1318b 6-32).

Finalmente, se suele entender que la valoración de Tucídides (8.97.2), relativa al periodo inmediatamente posterior a la caída de la primera oligarquía, cuando habla de una “mesurada mezcla de los pocos y los muchos” (*μετρία γὰρ ἦ τε ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ξύγκρασις*), constituye una definición de la constitución de los Cinco Mil como constitución mixta al estilo de la politia aristotélica. Esa frase debe ser leída como un juicio sobre el comportamiento cívico (*εὖ πολιτεύσαντες*) y no como una descripción constitucional. Con todo, es significativo tanto la mención aquí de los “muchos” como, en el párrafo siguiente (§3), la invitación hecha a los marinos, mayoritariamente *thêtes*, a participar políticamente en la mejora de la situación de la ciudad, es decir, a participar políticamente. Tucídides no menciona una clase de ciudadanos medios, sino los dos grupos sociales y políticos que suelen protagonizar las luchas políticas de las ciudades de esa época.

Parece, pues, que hemos de descartar que sea Terámenes el anónimo político responsable de una *mése politeía*, así como que la constitución de los Cinco Mil constituya la constitución media hecha realidad en otro tiempo.

4. Conclusión

La *ariste politeía* de *Pol.* 7-8 plantea exigencias para la *eudaimonía* y vida buena que no son realizables en la práctica; por eso constituye un paradigma y un *télos* para toda polis. Sin embargo, la vida media es algo alcanzable a través de aproximaciones o reformas que favorezcan el mantenimiento de las

propiedades moderadas o el aumento de la clase de los *mésoi*.⁴³ Hay regímenes que están cerca de este como es el caso de las democracias primitivas cuyo *dêmos* estaba constituido por propietarios rurales. La constitución media ocupa el nivel más alto en la jerarquía de las *politeíai*, después solo de la mejor. Es una *politeía* posible, porque exige una virtud que muchos hombres podrían alcanzar, aunque no es probable que se dé y requiere la labor del legislador. De hecho se ha dado pocas veces porque es más habitual la extremada separación de pobres y ricos que la existencia de una matizada gradación de *mésoi*. A diferencia de los ciudadanos de la “constitución de nuestros deseos” en la que todos son ociosos, una *mése politeía* integrada por hombres que se ganan su sustento trabajando podría alcanzarse desde la democracia o la oligarquía menos extremas, o desde una política que adoptara reformas que favorecieran las propiedades medias de los ciudadanos.

⁴³ Sancho Rocher 2016b: 167-170.

Bibliografía:

- Accattino 2000: P. Accattino, “Il regime degli uomini perfettamente virtuosi: aristocrazia e costituzione ottima nella *Politica* di Aristotele”, en *Etica & Politica* II, 2000.2, 12 páginas.
- Accattino-Curnis 2013: P. Accattino-M. Curnis, *Aristotele. La Politica III*, L. Bertelli-M. Moggi, dir., Roma, 2013.
- Aubenque 1993: P. Aubenque, “Aristote et la démocratie”, en Aubenque-Tordesillas 1993, 256-263.
- Aubenque 1999: P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, 1999 [Paris, 1963].
- Aubenque-Tordesillas 1993: P. Aubenque-A. Tordesillas, *Aristote politique: études sur la Politique d’Aristote*, Paris, 1993.
- Bates 2013: Bates, Ch.A., *Aristotle’s “Best Regime”: Kingship, Democracy, and the Rule of Law*, Baton Rouge, 2003.
- Bertelli-Moggi 2014: Bertelli, L.-Moggi, M., *Aristotele. La Politica IV*, Roma, 2014.
- Berti 2013: Berti, E., “Aristotele e la democrazia”, en C. Rossitto-A. Coppola-F. Biasutti (eds.), *Aristotele e la storia*, Padova, 2013, 31-51.
- Besso 2014: G. Besso, *Commento ai capp. 7-13 di Aristotele, La Politica, Libro IV*, in Bertelli-Moggi 2014, 231-278.
- Bluhm 1962: W.T. Bluhm, “The Place of the ‘Polity’ in Aristotle’s Theory of the Ideal State”, en *Journal of Politics* 24.4, 1962, 743-752.
- Bodéüs 1982: R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre moral et politique dans la pensée d’Aristote*, Paris-Liège, 1982.
- Bodéüs 1990: R. Bodéüs, “Savoir politique et savoir philosophique”, en Patzig 1990, 101-110.
- Bookmann 1992: J.T. Bookmann, “The Wisdom of the Many: An Analysis of the Arguments of Books III and IV of Aristotle’s Politics”, en *History of Political Thought* 13, 1992, 1-12.
- Bouchard 2011: E. Bouchard, “Analogies du pouvoir partagé: remarques sur Aristote, *Politique* III.11”, en *Phronesis* 56, 2011, 162-179.
- Braun 1959: E. Braun, “Die Summierungstheorie des Aristoteles”, en *Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes in Wien* 44, 1959, 157-184.
- Buckler 1991: S. Buckler, “Moral Weakness and Citizenship in Aristotle”, *Polis* 10.1-2, 1991, 65-94.
- Chaniotis-Ducrey 2002: A. Chaniotis-P. Ducrey (eds.), *Army and Power in Ancient World*, Stuttgart, 2002.
- Creed 1989: J. Creed, “Aristotle’s Middle Constitution”, en *Polis* 8.2, 1989, 2-22.

- de Ste. Croix 1956: G.E.M. de Ste. Croix, "The Constitution of the Five Thousand", en *Historia* 5, 1956, 1-21.
- Davies 1996: M. Davies, *The Politics of Philosophy. A Commentary on Aristotle's Politics*, Maryland, 1996.
- Echeverría 2008: F. Echeverría, *Ciudadanos, Campesinos y soldados. El nacimiento de la polis griega y la Teoría de la Revolución hoplita*, Madrid, 2008.
- Fouchard 1997: A. Fouchard, *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*, Besançon, 1997.
- Frank 1998: J. Frank, "Democracy and Distribution: Aristotle on Just Desert", en *Political Theory* 26.2, 1998, 784-802.
- Frank 2005: *A Democracy of Distinction. Aristotle and the Work of Politics*, Chicago-London, 2005.
- Frank-Monson 2009: J. Frank-S. Monson, "Lived Excellence in Aristotle's *Constitution of Athens*: Why the Encomium of Theramenes Matters", en S.G. Salkever (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge, 2009, 243-267.
- Gabrielsen 2002: Gabrielsen, V., "The Impact of Armed Forces on Government and Politics in Archaic and Classical Greek Poleis: A Response to Hans van Wees", en Chaniotis-Ducey 2002, 83-98.
- Garret 1993: J.E. Garret, "The Moral Status of 'The Many' in Aristotle", en *Journal of History of Philosophy* 31.1, 1993, 171-189.
- Goossens 1962: R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Bruxelles, 1962.
- Harris 1990: E.M. Harris, "The Constitution of the Five Thousand", en *HSCP* 93, 1990, 243-280.
- Johnson 1988: C.N. Johnson, "Aristotle's Polity: Mixed or Middle Constitution?", en *History of Political Thought* 9.2, 1988, 189-204.
- Johnson 1990: *Aristotle's Theory of the State*, London, 1990.
- Keaney 1992: J.J. Keaney, *The Composition of Aristotle's Athenaion Politeia. Observation and Exploration*, New York-Oxford, 1992.
- Keyt 2007: D. Keyt, "The Good Man and the Upright Citizen in Aristotle's *Ethic and Politics*", en D. Keyt-F.D. Miller Jr. (eds.), *Freedom, Reason, and the Polis. Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge, 2007, 220-240.
- Kraut 2002: R. Kraut, *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, 2002.
- Kullmann 1984: W. Kullmann, "Equality in Aristotle's Political Thought", en L. Kajanto (ed.), *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought*, Helsinki, 1984, 31-43.
- Lane 2013: M. Lane, "Claims to Rule: the Case of the Multitude", en M. Deslauriers-P. Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle Politics*, Cambridge, 2013, 247-274.

- Lane 2016: M. Lane, "Popular Sovereignty as Control of Office-Holders. Aristotle on Greek Democracy", en R. Bourke-Q. Skinner (eds.), *Popular Sovereignty in Historical Perspective*, Cambridge, 2016, 52-72.
- Leandri 1993: A. Leandri, "L'aporie de la souveraineté", en Aubenque-Tordesillas 1993, 316-329.
- Lindsay 1992: Th. Lindsay, "Aristotle's Qualified Defense of Democracy through 'Political Mixing'", en *Journal of Politics* 54.1, 1992, 101-119.
- Lintott 1992: H. Lintott, "Aristotle and Democracy", en *Classical Quarterly* 42.1, 1992, 114-128
- Miller 1995: F.D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, 1995.
- Miller 2007: F.D. Miller, "Aristotle on the Ideal Constitution", en G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Malden-Oxford-Chichester, 2007, 540-554.
- Mulgan 1990: R. Mulgan, "Aristotle and the Value of Political Participation", en *Political Theory* 18, 1990, 195-215.
- Narcy 1994: M. Narcy, "Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (Politique III, 4 y 11)", en Aubenque-Tordesillas 1993, 266-287.
- Newman 2000 [1902]: W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol. III & IV, Oxford, 2000 [1902].
- Nichols 1991: M.P. Nichols, *Citizens and Statesmen. A Study of Aristotle's Politics*, Maryland, 1991.
- Nussbaum 1990(a): M. Nussbaum, "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", en Patzig 1990, 152-186.
- Nussbaum 1990: M. Nussbaum, "Aristotelian Social Democracy", en R. Bruce Douglass, et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, New York, 1990, 203-252.
- Ober 1991: J. Ober, "Aristotle's Political Sociology: Class, Status, and Order in the *Politics*", en C. Lord-D.K. O'Connor, *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley-Los Angeles, 1991, 112-135.
- Ober 1996: J. Ober, "The Rules of the War in Classical Greece", en J. Ober, *The Athenian Revolution. Essays in Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton, 1996, 53-71.
- Ostwald 2000: M. Ostwald, *Oligarchia. The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Stuttgart, 2000.
- Pacchiani 2005: C. Pacchiani, "La «politeia» como «mixis» in Aristotele", en *Filosofia politica* 19.1, 2005, 25-32.
- Patzig 1990: G. Patzig (ed.), *Aristoteles „Politik“*. *Akten XI Symp. Aristotelikum*, Göttingen, 1990.
- Pellegrin 1990: P. Pellegrin, "Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote", en Patzig 1990, 124-151.

- Robinson 1995 [1962]: R. Robinson, *Aristotle Politics. Books III and IV. Translated with Introduction and Comments*, Oxford, 1995 [1962].
- Rodrigo 1987: P. Rodrigo, “D’une excellente constitution”, en *Revue de Philosophie Ancienne*, 5.1, 1987, 71-93.
- Rowe 2008: C. Rowe, “Aristotelian Constitutions”, en C. Rowe-M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 2008 (online), 366-389.
- Salkever 1990: S.G. Salkever, *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton, 1990.
- Sancho Rocher 2002: L. Sancho Rocher, “Democracia, multitud y mayoría en Aristóteles”, en *Athenaeum* 90.2, 2002, 411-429.
- Sancho Rocher 2007: L. Sancho Rocher, “*Athenaion Politeia* 34,3. About Oligarchs, Democrats and Moderates in the Late Fifth Century BC”, en *Polis* 24.2, 2007, 298-327.
- Sancho Rocher 2016a: L. Sancho Rocher, “Terámenes: ¿traidor, ‘coturno’ o moderado?”, en F. Marco Simón-F. Pina Polo-J. Remesal (eds.), *Autorretratos: la creación de la imagen personal en la Antigüedad*, Barcelona, 2016, 13-40.
- Sancho Rocher 2016b: L. Sancho Rocher, “*Kerdos, philia* and *mesoi*. Aristotle and the Ways of Preventing *stasis*”, en *Incidenza dell’antico* 14.2, 2016, 143-174.
- Schütrumpf 1980: E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, 1980.
- Touloumakos 1985: J. Touloumakos, *Die theoretische Begründung der Demokratie in der klassischen Zeit Griechenlands. Die demokratische Argumentation in der ‘Politik’ der Aristoteles*, Athen, 1985.
- van Wees 2001: H. van Wees, “The Myth of the Middle-Class Army: Military and Social Status in Ancient Athens”, en T. Bekker Nielsen-L. Hennestad (eds.), *War as a Cultural and Social Force. Essays on Warfare in Antiquity*, Copenhagen, 2001, 45-71.
- van Wees 2002: H. van Wees, “Tyrants, Oligarchs and Citizen Militaries”, en Chaniotis-Ducrey 2002, 61-82.
- van Wees 2006: H. van Wees, “Mass and Elite in Solon’s Athens: the Propertied Classes Revisited”, en J. Blok-A. Lardinois, *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*, Leiden-London, 2006, 351-389.
- Waldron 1995: L. Waldron, “The Wisdom of the Multitude. Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle’s *Politics*”, en *Political Theory* 23,4, 1995, 563-584.
- West 1994: J.L.A. West, “Distorted Souls: The Role of Banausics in Aristotle’s *Politics*”, en *Polis* 13.1-2, 1994, 77-95.

Winterling 1993: A. Winterling, “ ‚Arme‘ und ‚Reiche‘. Die Struktur der griechischen Polisgesellschaft in Aristoteles ‚Politik‘ ”, en *Saeculum* 44, 1993, 179-205.

Wolff 1993: F. Wolff, “L’unité structurelle du livre III”, en Aubenque-Tordesillas 1993, 289-313.