

## Dioecismo y Ciudad Ideal

### Acerca de la *República* de Platón, VII 540e4-541a1

David Xavier Lévy Stone

The radical mean suggested by Socrates in order to carry out the program of the *Republic* - the relegation to the fields of all inhabitants over the age of 10 - has perplexed modern commentators who have seen in it an ironical remark, a *reductio ad absurdum* presented in order to establish the very impossibility of Kallipolis or, on the contrary, a sign of the totalitarian and criminal character of the Platonic city. But it is far from evident, in view of political or military events prior and contemporary with the redaction of the *Republic*, that this solution could offend the moral conscience of fourth-century Greeks. This practice even seems to be the logical consequence of a certain oligarchic or aristocratic ideology, common by the end of the 5<sup>th</sup> c. and at the beginning of the 4<sup>th</sup> c., which associated, on the one hand, rural organization with the 'best regime' and, on the other, urban centralisation with democracy. The actual practices of the Lacedaemonian city, which maintained its primitive organization in *komai*, and even tried to impose it to other cities, could also serve as a model for the opponents of Athenian democracy. All of Plato's political models, from the *Republic* to the *Laws*, present cities whose essential, if not exclusive, productive activity is agriculture. The displacement of the population to the countryside seems, from this perspective, a rather serious proposal of the philosopher. \*

En la *República*, Platón se interesa poco por la implementación efectiva de su ciudad ideal; no se detiene ni en su ubicación geográfica, ni en sus condiciones materiales de existencia. Se trata menos de crear una nueva ciudad desde cero que de intentar definir una organización ideal que uno podría quizá aplicar a un estado existente. Platón, sin embargo, es consciente de que, para llevar a cabo tal programa, será necesario hacer añicos el pasado y que, como el pintor meticuloso, el legislador tendrá que «empezar por limpiar la pizarra antes de pintarla» (Pl. *R.* VI 501a; cf. *Lg.* V 735e-736a). Los raros pasajes de la *República* que mencionan esta problemática se han interpretado a menudo

---

\* Agradezco a Héctor Zagal y a María-Elena García-Peláez por sus observaciones y sugerencias al texto en español.

como simples observaciones, sin significado real, o como exageraciones necesarias para la ‘mise en scène’ o la finalidad del diálogo. Quizás el más notorio de estos textos sea en el que aparece la provocadora afirmación de Sócrates cuando responde a la pregunta de su interlocutor sobre los modos efectivos de realización de la ciudad ideal, una vez que los filósofos están en el poder.<sup>1</sup> Su primera medida será la siguiente (*R.* VII 540e4-541a1):

Todos aquellos, le respondí, que, en el Estado, tengan más de diez años los relegarán, sin excepción, al campo.

ὄσοι μὲν ἄν, ἧν δ’ ἐγώ, πρεσβύτεροι τυγχάνωσι δεκετῶν ἐν τῇ πόλει, πάντας ἐκπέμψωσιν εἰς τοὺς ἀγρούς.

Los comentaristas de estas líneas, famosas por su aparente exceso, se dividen en dos grupos<sup>2</sup>:

1. aquellos que, siguiendo a K. Popper, ven en ellas la prueba evidente del espíritu totalitario que anima al filósofo y del carácter necesariamente criminal del Estado que desearía implementar<sup>3</sup>;
2. aquellos, más numerosos, que, por el contrario, a pesar de sus variadas interpretaciones, cuestionan la seriedad de la propuesta platónica y, a veces, detectan en su carácter muy exagerado un indicio adicional de que Platón no estaría hablando seriamente, aquí en particular o incluso en sus construcciones políticas en general, y que su(s) ciudad(es) sería(n) verdaderamente solo «en palabras».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> A menos que se especifique lo contrario, las traducciones son mías.

<sup>2</sup> Cuando no es simplemente ignorado o pasado por alto, como recientemente Badiou (2012) en su reescritura de la *República*, ¡aunque presenta en la cubierta de su libro un desfile a la gloria de Mao en la plaza de Tiananmén junto a una representación de Sócrates!

<sup>3</sup> Popper 2013, p. 156: «He [sc. the philosopher] must purify, purge, expel, banish, and kill. (‘Liquidate’ is the terrible modern term for it.) Plato’s statement is indeed a true description of the uncompromising attitude of all forms of out-and-out radicalism—of the aestheticist’s refusal to compromise. The view that society should be beautiful like a work of art leads only too easily to violent measures», *sqq.* para una comparación con la Rusia soviética; cf. el apéndice al volumen 1 (2013, pp. 197-200) contra Levinson (1953); más recientemente Pappas 1995, pp. 199-200 (sobre Platón): «Totalitarian government wants no brakes on its progress toward a new society».

<sup>4</sup> *R.* II 369a, V 472c-e, 473a, IX 592a, cf. *Lg.* III 702d-e. Esta es, por supuesto, la solución preferida de muchos comentaristas de Platón: ya Wilamowitz (1920, i. p. 439): «ein hingeworfener Einfall»; Levinson (1953, p. 348): «the highly fanciful tactic proposed should not be treated too solemnly», «Plato cannot have carried his thinking beyond the first stage of suggestion», «it would be absurd to suppose that he had seriously determined upon the ruthless use of violence». En el mejor de los casos, este sería un recurso para Platón para evitar la pregunta embarazosa acerca de la implementación de su ciudad (Baccou 1966, p. 461 n. 529: «en préconisant cette mesure, ou plus exactement cet expédient, Socrate entend se débarrasser une fois pour toutes d’une question qu’il sait fertile en difficultés») o una simple suposición cuyo

Aunque radicalmente opuestos, ninguno de estos dos tipos de interpretación toma el programa platónico al pie de la letra: el primero, contra el filósofo, lo presenta como la *fantasía* de un pensador con tendencias totalitarias, una fantasía que él considera a pesar de todo impracticable<sup>5</sup>; el segundo, *en defensa de Platón* –para usar el título de la obra de Levinson (1953)– lo ve como una prueba adicional del carácter puramente utópico, quimérico y sin esperanza de las construcciones políticas platónicas.<sup>6</sup>

---

impacto se minimiza (Morrison 2007, p. 236: «Under favorable conditions, installing a philosopher as king is sufficient. At 540e–541a, Socrates suggests that the exile of all adults might be required»), hasta negar su seriedad (Kastely 2015, p. 161): «This proposal has rightly occasioned outrage. But it must be noted that it is not offered in such absolute terms. Rather, Socrates says that it would be the “quickest and simplest way for the city and regime we were talking about to come into being” (541a). It is a theoretical solution that avoids the messiness of addressing any actual city and explaining how to get from that city to the Kallipolis»; cf. Benardete 1989, pp. 123-124: «An alliance between Socrates and Pol-Pot is inconceivable». Bloom (1991, p. 409) llegó a verlo como una demostración (por absurdo) de la imposibilidad de Kallipolis y una crítica de la utopía política: «The perfect city is revealed to be a perfect impossibility. [...] Its impossibility demonstrates the impossibility of the actualization of a just regime and hence moderates the moral indignation a man might experience at the sight of less-than-perfect regimes» y otra vez (p. 410): «He shows what a regime would have to be in order to be just and why such a regime is impossible. [...] The proper spirit of reform, then, is moderation. Socrates constructs his utopia to point up the dangers of what we would call utopianism; as such it is the greatest critique of political idealism ever written», siguiendo en esto a Strauss (1978, pp. 126-127). Ver también Rosen (2005, p. 301): «Now that the city has been constructed in speech, Socrates asks again whether it is not possible in deed, albeit hard, and so not simply a wish or prayer. As if the obstacles hitherto introduced were not hard enough, Socrates concludes that the founding fathers must send all those who are older than ten out into the country (*eis tous agrous*: “into the fields”) [...]. It is not hard to understand that this step could be taken only through the slaughter of all parents [*sic* ?] [...]. In order to establish a just city, the ultimate act of injustice is required»; cf. p. 169. Algunos son ciertamente más moderados y cautelosos en su juicio (Bosanquet 1895, p. 309): «It is impossible to say how far these suggestions are serious».

<sup>5</sup> Esto es visible, aunque implícito, incluso en la crítica de Popper, que prefiere hablar de «aesthetic radicalism», agregando «but all this radicalism and violence is both unrealistic and futile» e insistiendo en «the irrationalism» de tales medidas (2013, pp. 156-157).

<sup>6</sup> Si bien acepta la idea de que hay en Platón un deseo verdadero de que sus ideales políticos se hagan realidad, este estudio no pretende resolver, ni siquiera abordar, la cuestión de la naturaleza utópica del 'paradigma' que Kallipolis constituye, ni juzgar si es, únicamente, «una ciudad para los dioses», ni medir *hasta qué punto* Platón cree posible, desde la *República* o en términos absolutos, acercarse a este modelo (cf. *Lg.* V 739de). Lo que está en juego aquí son solo los medios, esbozados por Platón, para cambiar una ciudad preexistente (en el caso de la *República*) y no la fase superior de una posible sociedad platónica 'realizada', retomando en esta las palabras mismas de Platón (*R.* V 473ab): «¿Se puede poner en acto algo tal como se dice? ¿O no es acaso que la acción, por naturaleza, alcanza la verdad menos que las palabras? [...] No me obligues, entonces, a que muestre cómo lo que describo con el discurso debe realizarse en los hechos completamente; pero si llegamos a ser capaces de descubrir cómo se podría fundar el Estado más próximo a lo que hemos dicho, debes decir que hemos descubierto lo que demandas: que tales cosas pueden llegar a existir [...] Después de esto, me parece que hemos de intentar buscar y mostrar qué es lo que actualmente se hace mal en los Estados, por lo cual no están gobernados de

Pero en lugar de juzgar, como ocurre con demasiada frecuencia, la proposición platónica a la luz de los crímenes masivos del siglo XX, se le debería situar en su contexto histórico, pues si el desplazamiento masivo, a veces forzado, de población no es una práctica común en la antigua Grecia, tampoco parece excepcional. Encontramos rastros de ella ya en la *Odisea* y, más tarde, aparece como un proceso —además nunca condenado explícitamente— implementado en algunas ocasiones, particularmente en tiempos de guerra.

La ciudad platónica ciertamente no está «en guerra»; no se trata de asegurar una posición estratégica, ni de castigar a una ciudad aliada sospechosa de traición: es a su propio pueblo a quien el filósofo pretende aplicar esta solución radical. Sin embargo, un hecho, contemporáneo en la redacción de la *República*, permite aprehender su seriedad: Jenofonte menciona una dispersión similar de la población por parte de los lacedemonios en Mantinea, en 385 a. C. La justificación que el historiador atribuye a las acciones de los espartanos es sorprendente. A diferencia de otros desplazamientos de población, el dioecismo<sup>7</sup> de Mantinea no tuvo únicamente, si se cree la presentación de Jenofonte, motivos estratégicos: al (re)colocar a la población de Mantinea en aldeas dispersas y al reducir drásticamente el centro urbano, los lacedemonios esperaban favorecer un cierto tipo de régimen político.

Si bien la concomitancia entre la redacción de la *República* y el asunto Mantinea se ha observado<sup>8</sup>, aunque rara vez, los comentaristas en general no han tratado de profundizar en la posible relación entre estos dos hechos. Sin embargo, la asociación entre el modo de organización del territorio y el régimen político fue un elemento común de la ideología aristocrática en el siglo IV; el desarrollo de un importante centro urbano estaba vinculado al gobierno popular; la oligarquía y la aristocracia, por el contrario, debían

---

este modo, y con qué cambios —los mínimos posibles— llegaría un Estado a este modo de organización política: preferiblemente con un solo cambio, si no con dos, y, si tampoco así, con la menor cantidad de cambios y los más simples en cuanto a su acción» (tr. Eggers Lan 1986 modificada). Se observará que el desplazamiento de población es precisamente el medio «más rápido y fácil» (VII 541b: *τάχιστα τε καὶ ῥᾶστα*). Son estas alusiones de las que esperamos reevaluar la seriedad aquí (en oposición a los dos tipos de interpretación señalados anteriormente). Esto no prejuzga, sin embargo, el carácter utópico o no, de la ciudad descrita en la *República*, es decir, del grado de posible realización o del nivel de perfeccionamiento de actualización del «paradigma» de Kallipolis. Sobre la compleja y debatida cuestión de la ‘utopía’ platónica, véase, por ejemplo, Burnyeat 1999, Pradeau 2005, Laks 2012.

<sup>7</sup> Sobre la especificidad de esta institución, que requiere en español el uso de un término (‘dioecismo’) derivado directamente del verbo griego *diokizein*, *infra* p. 8-9.

<sup>8</sup> Por ejemplo, una alusión en Adam 2009 [1902], II, p. 151 n. ad. l. 29.

favorecer un tipo de organización rural, según el modelo arcaico de Atenas y el ejemplo contemporáneo de la ciudad lacedemonia. Esta tesis, particularmente relevante en Jenofonte, quien idealiza la vida agraria, aparece, más sutilmente, en Platón, cuyas ciudades ideales, desde la *República* a las *Leyes*, pasando por la arcaica Atenas del *Critias* y del *Timeo*, favorecen la vida en el campo para la mayoría de la población. La tesis se encuentra incluso en Aristóteles, quien, no obstante, no comparte las tendencias aristocráticas radicales de sus predecesores. Al leer el texto de Platón a la luz de los acontecimientos contemporáneos y de las ideas en boga en los círculos aristocráticos, oligárquicos y antidemocráticos atenienses<sup>9</sup>, se entiende, por tanto, que la propuesta platónica se inscriba en perfecta continuidad de una cierta ideología política.

La relegación de la mayor parte de la población al campo está, finalmente, en perfecta sintonía con la organización de las fuerzas productivas de las ciudades platónicas. Es incluso una necesidad para la viabilidad de la ciudad ideal. Cuando Kallipolis, la ciudad de los Magnetos, la Atenas arcaica del *Critias* y del *Timeo* restringen con firmeza cualquier forma de artesanía y comercio, no dejan al *demos* otras actividades productivas que la agricultura, una agricultura que también debe imaginarse suficientemente variada y abundante para asegurar la subsistencia cuasi autárquica de la ciudad.

Estos diversos elementos indican que la propuesta platónica de ‘relegar a los campos’ a todos los ciudadanos mayores de 10 años debe ser tomada en serio, incluso literalmente, y que no hay necesidad de compararla con la revolución maoísta o con los Jemeres rojos para percibir su significado e inspiración. La ideología aristocrática y las prácticas lacedemonias del siglo IV a. C. son suficientes para explicar su origen.

### 1. *Desplazamientos de población en la antigua Grecia*

Ya en la *Odisea*, se encuentran menciones de desplazamientos masivos de población. Estos pueden ser voluntarios, como en el relato de los feacios que habían optado por trasladar su ciudad para escapar de las cercanías de los cíclopes<sup>10</sup>, o forzados,

---

<sup>9</sup> No se trata aquí de definir con precisión los conceptos de oligarquía y aristocracia, menos aún desde el punto de vista de los filósofos (Platón o Aristóteles), sino de conformarse con su uso común, y principalmente ideológico, en ese tiempo: ver en general el trabajo reciente de Caire (2016) y en particular su primer capítulo “El tiempo de la propaganda”. Por ende, usaré el término ‘aristocrático-oligárquico’ de manera general, suficiente para mis propósitos.

<sup>10</sup> *Od.* VI 7-8: ἔνθεν ἀναστήσας ἄγε Ναυσίθοος θεοειδής, εἴσεν δὲ Σχερίη. Ver Demand 1990, pp. 28-33 para una explicación histórica de este pasaje, y su libro en general para una presentación

al menos como hipótesis, cuando Menelao imagina, frente a Telémaco, lo que podría haber hecho para Ulises y su familia (*Od.* IV 174-178):

Destinárale [sc. a Ulises] yo [sc. Menelao] una ciudad y le hiciera un palacio, desde Ítaca haríale venir con sus bienes, su hijo y su pueblo entero, vaciándole una ciudad (πόλιν ἐξαλαπάξας) entre aquellas que en tierra de Argos me están sometidas. Habitando él aquí cada día nos veríamos y nada rompería nuestro amor y recíproco goce.<sup>11</sup>

Este hipotético traslado de población sorprendió a algunos comentaristas. Bérard (1933, p. 83 n. ad. v. 174) ya mencionaba a los que se burlaban de las divagaciones de Menelao: «Vider une ville, transporter une population! rêves impossibles!». No obstante, la práctica no parece tan sorprendente y lejos de ser «imposible» teniendo en cuenta que, a pesar del término «ciudad», se trata sin duda de una pequeña comunidad agrícola.

Más tarde, el desplazamiento masivo forzado de población queda atestiguado en Heródoto –aunque puede parecer primero un uso bárbaro<sup>12</sup>– y, más cercano a Platón, durante la guerra del Peloponeso, resulta ser una práctica casi banal del imperio ateniense. Se puede citar como ejemplos dos casos famosos. El primero es el de Egina, donde los atenienses «expulsan» (ἀνέστησαν... ἐξ Αἰγίνης)<sup>13</sup>, a los habitantes para instalar sus propios colonos (que permanecen allí hasta la derrota final de Atenas), como acto de venganza, pero también para asegurar el control de esta isla cercana a Atenas.<sup>14</sup> En segundo lugar, está Hestiea, donde los atenienses «desalojan» (ἐξοικίσαντες) a los ciudadanos y ellos mismos ocupan el país, que se había rebelado contra Atenas (Th. I 114.3).

---

global de los movimientos de población en la antigua Grecia (incluyendo los fenómenos de colonización), así como al trabajo de Garland 2014; aquí se trata simplemente de mostrar que los casos de desplazamiento *forzado* no son excepcionales y, sobre todo, que no suscitan ninguna condena moral. Cf. Garland 2014, p. 3 que se atreve a hacer una estimación, de nuevo generalizada: «Large-scale displacement is by no means an exclusively modern phenomenon. I estimate that well over 100,000 men, women, and slaves were displaced as a result of the Peloponnesian War».

<sup>11</sup> Traducción Pabón 1982 modificada: καί κέ οἱ Ἄργεῖ νάσσα πόλιν καί δώματ' ἔτευξα, | ἐξ Ἰθάκης ἀγαγὼν σὺν κτήμασι καὶ τέκεϊ ᾧ | καὶ πᾶσιν λαοῖσι, μίαν πόλιν ἐξαλαπάξας, | αἱ περιναϊεταῖουσιν, ἀνάσσονται δ' ἔμοι αὐτῶ. | καὶ κε θάμ' ἐνθάδ' ἐόντες ἐμισγόμεθ'.

<sup>12</sup> Law 1919, p. 140 (sobre las Guerras médicas): «Deportation of inhabitants carried on so extensively in the late war was not an uncommon method of warfare, as is shown by Herodotus' frequent mention of it in his history of the Eastern empire»; cf. Demand 1988 y 1990, pp. 34-44 sobre los movimientos de población en Heródoto.

<sup>13</sup> La misma palabra que en Homero acerca de los feacios (*supra*, *Od.* VI 7); cf. Hdt. IX 73.2.

<sup>14</sup> Th. II 27: ἀνέστησαν δὲ καὶ Αἰγινήτας τῶ αὐτῶ θέρει τούτῳ ἐξ Αἰγίνης Ἀθηναῖοι, αὐτοὺς τε καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας. Los lacedemonios ofrecieron a los expulsados el territorio de Tirea.

Es especialmente notable que estos hechos no parecen haber marcado las memorias ni provocado reacciones similares a las que engendraron, por ejemplo, las crisis de Mitilene o de Melos.<sup>15</sup> Es cierto que la ‘simple’ deportación de una población podría parecer un hecho menor a la luz de otras prácticas del imperio ateniense cuando quería castigar una ciudad o apropiarse de un territorio. En Esciona, Cleón hizo arrasar la ciudad, matar a los hombres y esclavizar a las mujeres y a los niños; las tierras de los vencidos se dieron a los plateanos (Th. IV 122, cf. V 32.1); Torone correrá un destino similar (Th. V 3). Pero incluso estas medidas excepcionales fueron, después de todo, aceptadas e incluso validadas (cf. Th. IV 122.6) por la asamblea popular. De hecho, Tucídides se apartó de su habitual neutralidad, solamente cuando los tracios eligieron, «parecido a las razas bárbaras más sanguinarias» (Th. VII 29.4), masacrar tanto a las mujeres como a los niños durante la toma de Micaleso (Th. VII 29-30).

Así, determinadas prácticas, muchas veces ligadas a consideraciones religiosas y siempre presentadas como «bárbaras», ofenden la conciencia de los griegos, por ejemplo, la destrucción y el saqueo de templos, o la mutilación o falta de respeto a los muertos.<sup>16</sup> Tras la derrota de Egospótamos, Jenofonte recuerda el miedo de los atenienses de sufrir a su vez lo que ellos habían infligido a los ciudadanos de Melos, Hestiea, Esciona, Torone o Egina.<sup>17</sup> Pero este miedo tan natural de ser víctimas de tal abuso no implica en modo alguno su condena moral.

En tal contexto, el ‘simple’ desplazamiento de población podría incluso parecer relativamente caritativo; en caso de derrota, los prisioneros, con mayor frecuencia, se venden como esclavos (X. *HG* VII 4.25), cuando no son simplemente condenados a muerte (Hdt. IX 70; X. *HG* IV 4.11-12).<sup>18</sup> Diodoro de Sicilia, en el siglo I a.C., también

---

<sup>15</sup> Th. III 1-51 (III 36.2), V 84-116 (V 116.4); sobre Melos, ver también Ar. *Au.* 186, X. *HG* II 2.3, Isoc. IV 100, XII 63, Str. IX 484.

<sup>16</sup> La destrucción de los templos de la acrópolis por Jerjes (Hdt. VIII 53-54) parece verdaderamente bárbara, porque los templos son respetados como lugares de refugio; cf. Th. I 126, o Agesilao en la batalla de Coronea en X. *HG* IV 3.20; sobre la falta de respeto a los muertos como práctica bárbara, ver, por ejemplo, Pausanias y Mardonio (Hdt. IX 79).

<sup>17</sup> *HG* II 2.3; cf. II 2.19 sobre la voluntad de los corintios y tebanos de «aniquilar» por completo Atenas después de su derrota en 404.

<sup>18</sup> Ver también el rumor (probablemente falso) en X. *HG* II 1.28-37 que los atenienses se preparaban para cortar la mano derecha de todos sus prisioneros; así como Th. III 68 sobre los lacedemonios en Platea: matar a los hombres, esclavizar a mujeres y niños, destruir la ciudad, pero con un esfuerzo notable por mantener las formas de un juicio.

presentará explícitamente la deportación de la población de Nínive a los pueblos circundantes como un signo de moderación y misericordia de Abraces.<sup>19</sup>

En el mundo de Platón, por lo tanto, no hay razón para ver en la hipótesis de la *República* una provocación, una exageración deliberada que hubiera buscado despertar en sus lectores cualquier escepticismo sobre la posibilidad de la realización de la ciudad, incluso una reacción de rechazo.<sup>20</sup> Por lo tanto, el acuerdo de Glaucón, hermano de Platón, con la propuesta de Sócrates no es irónico. Más que una simple resignación ante un procedimiento necesario, aunque repugnante, revela la aprobación, si no el entusiasmo, que tal medida podría suscitar en algunos medios.<sup>21</sup> Se entiende al percibir las prácticas espartanas y la ideología aristocrático-oligárquica de principios del siglo IV que asociaban la vida en el campo con una buena constitución.

## 2. *El dioecismo como herramienta política: el caso Mantinea*

Los casos anteriores, a excepción de la hipótesis ‘amistosa’ de la *Odisea*, tenían una justificación esencialmente militar: se trataba de tomar el control de un territorio o de una posición estratégica, o de castigar, por ejemplo, a una ciudad aliada que había fallado en su deber. Sin embargo, Jenofonte, cuando relata en las *Helénicas* la expulsión de los

---

<sup>19</sup> D.S. II 28.7: ὁ δ' οὖν Ἀρβάκης τοῖς κατὰ τὴν πόλιν ἐπιεικῶς προσενεχθεὶς αὐτοὺς μὲν κατὰ κώμας διώκισε, τὰς ἰδίας κτήσεις ἐκάστοις ἀποδοῦς, τὴν δὲ πόλιν εἰς ἔδαφος κατέσκαψεν.

<sup>20</sup> Podemos así descartar a Keyt (2006, pp. 208-209) sobre la característica demasiado «revolucionaria» (imagino que el adjetivo es para él peyorativo) y la curiosa suposición de que Sócrates no pudo haber participado en un acto «tan criminal».

<sup>21</sup> Que tales prácticas no escandalizan al propio Platón, al menos cuanto se trata de aplicarlas a los pueblos bárbaros, se puede ver en sus *Cartas*, si se admite su autenticidad: VII 332e, 336a, 336d; cf. III 315d, 319a-b y d, VIII 358a-b. De hecho, la prohibición de dispersión de la población no aparece cuando, en la *República* (V 469b-470e), Platón espera poner límites a las prácticas de guerra (entre griegos): no destrucción de casas –solo de las cosechas– respecto de los muertos y de las prácticas funerarias, prohibición de esclavizar a otra ciudad griega; cf. Pl. *Lg.* I 628 y Plb. XXIII 15; ver, antes, la actitud y las declaraciones de Calicrátidas en la toma de Metimna en X. *HG* I 6.14.



mantineanos por los espartanos en 385<sup>22</sup> –acontecimiento contemporáneo a la redacción de la *República*<sup>23</sup>–, es más ambiguo en cuanto a las motivaciones de los lacedemonios<sup>24</sup>:

Los lacedemonios se negaron a negociar, a menos que [los mantineanos] dividieran su población por aldeas. <...> Luego, cuando se arrasó la muralla, los habitantes de Mantinea se distribuyeron en cuatro aldeas, como lo estuvieron antiguamente. Este cambio les entristeció inicialmente, porque era necesario derribar las casas que poseían y levantar otras nuevas; pero los que tenían bienes, cuando se quedaron más cerca de sus tierras que estaban próximas a las aldeas, y experimentaron la aristocracia, liberándose de los demagogos que pesaban sobre ellos, se regocijaron con lo que estaba sucediendo. <...> los mantineanos, en sus nuevos pueblos, participaron en las expediciones con mucho más celo que cuando estaban en democracia.

οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι οὐκ ἔφασαν σπείσεσθαι, εἰ μὴ καὶ διοικιοῖντο κατὰ κώμας. <...> ἐκ δὲ τούτου καθηρέθη μὲν τὸ τεῖχος, διωκίσθη δ' ἡ Μαντίνηια τετραχῆ, καθάπερ τὸ ἀρχαῖον ᾤκουν. καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἤχθοντο, ὅτι τὰς μὲν ὑπαρχούσας οἰκίας ἔδει καθαιρεῖν, ἄλλας δὲ οἰκοδομεῖν: ἐπεὶ δὲ οἱ ἔχοντες τὰς οὐσίας ἐγγύτερον μὲν ᾤκουν τῶν χωρίων ὄντων αὐτοῖς περὶ τὰς κώμας, ἀριστοκρατία δ' ἐχρῶντο, ἀπηλλαγμένοι δ' ἦσαν τῶν βαρέων δημαγωγῶν, ἤδοντο τοῖς πεπραγμένοις. <...> συνεστρατεύοντο δ' ἐκ τῶν κωμῶν πολὺ προθυμότερον ἢ ὅτε ἐδημοκρατοῦντο.

El testimonio de Jenofonte es el más detallado, pero el caso del dioecismo de Mantinea era un hecho bien conocido; varios textos se hacen eco de él, sin condenarlo ni reprobarlo siempre.<sup>25</sup> Διοκίζω, a nivel individual –y en la voz media– es simplemente «mudarse» (cf. Lys. XXXII 14). En la voz activa, es lo mismo «mover» o más precisamente «dispersar» una población, es decir, hacer lo contrario de un συνοικισμός, un sinoecismo, la unión de diferentes pueblos, *demes* o aldeas en una ciudad.<sup>26</sup> El término no tiene propiamente la misma violencia que los utilizados en los textos citados en la

---

<sup>22</sup> Jenofonte no da fecha. D.S. (XV 5) fecha el ataque a Mantinea de 386/5 (XV 2.1) y la dispersión de la ciudad al año siguiente, bajo el arcontado de Dexiteo (385/4): el evento por lo tanto tiene lugar durante el invierno 385 o la primavera 384.

<sup>23</sup> La redacción de la *República* se fecha generalmente entre 380 y 370, cf. Diès en Chambry 1932, pp. cxxii-cxxxvi (retomado por Leroux 2002): 387-370 (con una fecha media admisible de 375); Shorey 1937, p. xxv: 380-370; Guthrie 1975, p. 437: antes de 374; ver también Eggers Lan 1986, pp. 11-17 para la discusión sobre la fecha de cada libro.

<sup>24</sup> X. *HG* V 2.5 y 7.

<sup>25</sup> Isócrates claramente se opone a la política espartana (VIII 100: Μαντινέας δὲ διώκισαν, cf. IV 126 ἀνάστατον ἐποίησαν; *infra* n. 34) y denuncia el dioecismo de Mantinea, entre otras acciones de Lacedemón, como signos de *hybris* o de abuso de poder por parte de una potencia hegemónica. Los otros testimonios son mucho más moderados: el anacronismo en Pl. *Smp.* 193a (cuya escena tiene lugar en 416 a.C.), Plb. IV 27.6; ver los textos recogidos por Moggi 1976, pp. 140-156; sobre el término διοκίζειν y sus derivados: Casevitz 1985, pp. 136-138.

<sup>26</sup> Sobre el sinoecismo en general en la formación de las ciudades griegas: Hansen & Nielsen 2004, pp. 115-119; sobre el término en sí y sus derivados: Casevitz 1985, pp. 195-208. Ver Arist. *Pol.* I 1252b27: «la *koinonia* de varios *komai* es la ciudad entera».

parte anterior<sup>27</sup> y su uso parece más especializado. Por lo tanto, el dioecismo debe entenderse como una práctica con una función política (y no solo militar) particular: implica dividir una ciudad en aldeas, a veces incluso arrasando la ciudad *como centro urbano*, pero sin necesariamente (‘oficialmente’) destruir la ciudad *como entidad nacional o política*.<sup>28</sup> El testimonio de Jenofonte no necesariamente lo implica: Mantinea ciertamente está dividida, pero sin conducir a la creación de nuevas ‘ciudades’.

En Jenofonte, la condición impuesta por los espartanos a los mantineanos no parece derivar principalmente de un deseo de venganza; ni siquiera se trata *únicamente* de debilitar una ciudad potencialmente rival.<sup>29</sup> La elección de los lacedemonios de destruir las murallas<sup>30</sup>, de debilitar el centro urbano y obligar a los mantineanos a volver

---

<sup>27</sup> Th. I 114.3 (*supra* p. 6), ἐξοικίζω: de hecho, se trata de «expulsar» (en Th. VI 76.2, se opone a κατοικίζω, «reinstalar») o «deportar a otro lugar» (Plu. *Rom.* XXIV 4). El significado de «mudarse», sin coerción, puede manifestarse al nivel individual (Aeschin. I 124); a la voz media, se trata de «expatriarse» o de «dejar su casa», cf. Chantraine 2000, s.v. οἶκος, p. 782 c. 2; Casevitz 1985, pp. 150-152. El ἀλαπάζω de Homero (*supra*, n. 11) es eminentemente violento: «sacar», «vaciar», «saquear una ciudad», e incluso «destruir las filas de los guerreros» o, en nuestro caso, «vaciar» una ciudad de sus habitantes (Chantraine 2000, s.v. ἀλαπάζω, p. 54 c.1). En Platón, ἐκπέμπω: «devolver», «enviar», «expulsar», más suave que los anteriores, pero por lo que dice, en las *Leyes* (*Lg.* V 736a), a pesar de todo, prefiere el eufemismo ἀπαλλάσσω.

<sup>28</sup> Claramente en Arist. *Pol.* V 1311a14, es el desmantelamiento del centro urbano (ἄστυ), y no de la ciudad (πόλις) el que está en juego, cf. Paus. VIII 8.9: ὡς δὲ εἶλε τὴν Μαντίνειαν, ὀλίγον μὲν τι κατέλιπεν οἰκεῖσθαι, τὸ πλεῖστον δὲ ἐς ἔδαφος καταβαλὼν αὐτῆς κατὰ κόμας τοῦς ἀνθρώπους διώκισε. Sobre la cuestión de saber si los lacedemonios estaban interesados en romper la unidad política de Mantinea, y no simplemente en distribuir su población de manera diferente, ver Parker 2003, p. 121. La ambigüedad del término πόλις (en Polibio, por ejemplo, IV 27.6: ἐκ μιᾶς πόλεως εἰς πλείους αὐτοὺς διοικίσαντες), al igual que el sesgo de los autores obviamente debe conducir a la mayor precaución. Los espartanos podrían enorgullecerse de ‘liberar’ y devolver su ‘verdadera autonomía’ a las poblaciones de las ciudades (es decir, prácticamente, a las *komai*, cf. Whibley 1896, pp. 179-180); sus oponentes vieron las acciones de Esparta, por supuesto, solo como un medio para disolver la comunidad política y debilitar la ciudad. En el texto de Jenofonte, el hecho de que los lacedemonios envíen emisarios a cada una de las comunidades resultantes de la división puede considerarse igualmente como el signo de una división política radical (Casevitz 1985, p. 138 n.7), o, al contrario, como una simple solución práctica. Pero no se puede simplemente afirmar, *para comprender la ideología aristocrático-oligárquica*, que «l’asservissement (*katadoulow*) de la cité ne la détruit pas, il faut pour ce faire dissoudre la communauté civique ce qu’indiquent des expressions comme *diokizein* ...» (Lévy 1990, p. 57 n. 1): tal lectura, aunque sin duda más cercana a la realidad –y que por tanto debe ser la del historiador– ya asume un punto de vista ‘demasiado objetivo’, por así decirlo, para abordar la mentalidad de Platón o Jenofonte: a sus ojos, el apego a la tierra, recuperada gracias al abandono de la ciudad, renueva la conciencia ciudadana y el patriotismo (*infra* parte 3).

<sup>29</sup> Incluso si el historiador lo menciona al comienzo del capítulo dedicado al asunto Mantinea (V 2.1), claramente esta no es la razón que desea esgrimir al final de la historia, donde suaviza su violencia.

<sup>30</sup> Sobre la relación entre el sistema de fortificación y el régimen político entre los filósofos del siglo IV, ver Lévystone 2019.

a un modo de organización arcaico<sup>31</sup> (el de la propia ciudad lacedemonia y, si hemos de creer a Tucídides, el de la mayor parte de las ciudades griegas del pasado<sup>32</sup>), se basó también en la esperanza de abatir el régimen y el espíritu democrático de la ciudad<sup>33</sup> e inspirarla con costumbres aristocráticas. También es posible que este no sea un caso aislado sino más bien el primer paso de una política general de desmantelamiento de ciudades que Esparta intentará aplicar en 379-378 en Beocia.<sup>34</sup> Finalmente, y sobre todo, se puede adivinar fácilmente la aprobación tácita de este otro discípulo de Sócrates de la política espartana: a los ojos de Jenofonte, los mantineanos –al menos aquellos de ellos «que tenían bienes»– se volvieron más felices y más efectivos militarmente.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Mantinea es un sinoecismo de cinco *demoi* según Str. VIII 3.2 o *komai* según D.S. XV 5-4, dependiendo de Éforo (FGrH 70F79 = Harpocración, s.v. Μαντινέων), cf. Stylianos 1998, p. 175; en cambio, Jenofonte (HG V 2.7) recuerda que la organización en cuatro *komai* era el modo arcaico de organización de la ciudad; ver, en general, Hodkinson & Hodkinson 1981, pp. 257-261; Hansen 2004, pp. 519-520.

<sup>32</sup> Según Tucídides (I 10), no hay aglomeraciones urbanas en Esparta, sino pequeñas aldeas (κατὰ κώμας) esparcidas sobre un territorio relativamente grande «como era antaño la costumbre en Grecia» (I 10.2). Ver también Chrimes Atkinson 1999, pp. 316-318 sobre la organización espacial de la ciudad lacedemonia. Otras ciudades también pudieron mantener este tipo de organización en pequeñas comunidades aristocráticas bastante tarde, por ejemplo, Élide hasta 471 (D.S. XI 54.1, Str. VIII 3.2, cf. Hansen & Nielsen 2004, p. 491). Ver la lista detallada de sinoecismos por Estrabón VIII 3.2 (Mantinea, Tegea, Herea, Egio, Patras, Dime, Élide), y especialmente el capítulo general de Hansen & Nielsen (2004, pp. 115-119), así como Sakellariou (1989, pp. 316-320), sobre el origen de las ciudades-estados como 'confederaciones' o 'alianzas' de entidades más pequeñas y sobre la cuestión de saber en qué medida la *polis* preexiste a estos fenómenos de centralización urbana.

<sup>33</sup> Th. V 29.1, X. HG V 2.6, VI 5.4-5, Arist. *Pol.* VI 1318b27, cf. Isoc. IV 125-6.

<sup>34</sup> Isocr. V 43: «devastar la Beocia y desmantelar las ciudades» (λυμῆνασθαι τὴν Βοιωτίαν καὶ διοικίσαι τὰς πόλεις); cf. Dem. XVI 30 sobre el intento espartano de *diokizein* Megalopolis (τοὺς Μεγαλοπολίτας... διοικισθῶσιν). En general, sobre esta política e influencia espartana en este momento: Cawkwell 1976, pp. 72-74, Rice 1974, esp. pp. 166-171 y Seager 1974, esp. p. 40. Para aplicaciones no espartanas del dioecismo, cf. D. XIX 81 (διωκισμένοι κατὰ κώμας).

<sup>35</sup> Aunque Jenofonte es crítico de lo que a veces describe como los excesos de la política espartana, uno puede estar de acuerdo con Dillery 1995, p. 209: «he actually seems to approve of the resettlement of the aristocracy near their lands and the removal of 'demagogues'». Contra esta idea de un juicio favorable de Jenofonte, ver sin embargo la muy dura presentación de Tuplin y la discusión que inicia con otros comentaristas (1993, p. 89-90) mientras admite a pesar de todo, con la boca pequeña: «We may suppose, if we wish, that Xenophon agreed in principle with the Mantinean propertied classes on the merits of aristocracy and the distastefulness of demagogues». La aprobación de Jenofonte es aún más notable en el otro pasaje de las *Helénicas* que alude al dioecismo de Mantinea (VI 4 18): ἀριστοκρατούμενοι γὰρ ἐτύγγανον donde aparece claramente un juicio personal. La noción favorable de 'aristocracia', aparece, de hecho, en las *Helénicas*, sólo en estas dos ocasiones y en el discurso de Terámenes durante su juicio (II 3 47).

Si el objetivo político que Jenofonte atribuye a las condiciones impuestas por los lacedemonios corresponde al diseño real de los espartanos<sup>36</sup> o si es más bien, como suele ser el caso del historiador discípulo de Sócrates, la presentación sesgada de un autor ateniense aristocrático con tendencias pro-lacedemonias (los espartanos evidentemente debilitan a Mantinea), este testimonio arroja luz sobre los vínculos establecidos por ciertos pensadores atenienses entre regímenes políticos y modos de organización del territorio.<sup>37</sup> Es difícil, de hecho, saber hasta qué punto el elogio de la organización rural excede la fantasía ideológica<sup>38</sup> –evidentemente aparte de Esparta– ya que, de hecho, los oligarcas griegos que llegaron al poder en el siglo IV rara vez, si es que alguna vez, implementaron una política de este tipo para su propia ciudad.<sup>39</sup> Los historiadores que han examinado la cuestión dan, la mayoría de las veces, una explicación pragmática y militar de esta discrepancia entre ideología y práctica oligárquica: «The reason was that dioecism would have weakened the community defensively».<sup>40</sup> Pero también se podría considerar el hecho<sup>41</sup> de que los instigadores de las revoluciones oligárquicas, en la mayoría de las ciudades de finales del siglo V / principios del IV, ya no pertenecían a la aristocracia tradicional, ya considerablemente debilitada, si no eliminada, durante los

---

<sup>36</sup> Obviamente, este no es el caso en Isócrates, que ataca al imperialismo espartano (*supra* n. 25 y 34), pero fue, según Polibio, la ‘mala excusa’ que los espartanos mismos propusieron (Plb. IV 27.6-7): «... afirmaron [sc. los espartanos] que no les habían hecho ningún daño, sacándolos de una ciudad para dispersarlos en varias [ciudades]». Parker 2003, p. 120, siguiendo a otros historiadores, da a los espartanos una intención completamente diferente: «the action was obviously calculated to break Mantinea’s power into fragments», pero, nuevamente, esta no es la intención que Jenofonte les atribuye.

<sup>37</sup> Caire 2016, cap. V, 1.2: «La coïncidence entre un type d’organisation politique (ici appelée aristocratie) et les intérêts d’une classe sociale sont ainsi soulignés».

<sup>38</sup> Whibley 1896, p. 179: «We may regard it as a frequent principle of (aristocratic or) oligarchic policy to break up larger states into their constituent elements so to restore the influence of powerful men, while the supporter of democracy saw in the union of smaller communities under one strong government the only device for counteracting this influence and so rendering popular government a possibility»; Whibley 1896, p. 180: «the fate of Mantinea affords an illustration for the intimate connexion between oligarchy and decentralisation».

<sup>39</sup> Simonton 2017, p. 160 n. 41: «Oligarchy might decry the effects of *sunoikismos* “synoecism” in that it encouraged centralized, democratic politics but when in power they did not actually subject their *poleis* to dioecism».

<sup>40</sup> Simonton 2017, p. 160. Cf. Demand 1990, pp. 94-95 y Hornblower 1982, p. 81 que ven el dioecismo en general bajo el lente exclusivo del poder militar: «the truer conclusion is that synoikism is strength, dioikism is weakness»; pero esto es olvidar rápidamente el contraejemplo lacedemonio y la fascinación que podría ejercer sobre ciertos intelectuales atenienses. Ver Sakellariou 1989, p. 452 sobre los motivos estratégicos del primer sinoecismo de Mantinea.

<sup>41</sup> Al cual podría conducir la lectura más política de Whibley (1896, pp. 177-181), aunque no lo presenta como el factor explicativo más importante.

siglos VI y V. La riqueza y el poder de esta nueva élite se basaron principalmente en la economía monetaria y de mercado, que se había desarrollado durante el siglo quinto; sus miembros no tenían motivos para unirse a una ideología que correspondiera a los valores e intereses de una aristocracia terrateniente, fascinada por una organización militar ascética de tipo espartano, a la que se adhirieron tanto Platón como Jenofonte.

Pero cualesquiera que sean las prácticas reales de los movimientos oligárquicos del siglo IV, conviene diferenciar entre esta cuestión de hecho y la fascinación que pudiera ejercer sobre ciertos pensadores atenienses el modelo –en gran medida fantástico– de la ciudad lacedemonia<sup>42</sup> (su organización rural, su poder terrestre y su desprecio por el dinero), así como su tendencia a idealizar el pasado de su propia ciudad. Jenofonte da prueba de esto cuando se siente obligado a mencionar la mayor asistencia a las actividades cívicas y militares de los mantineanos después del dioecismo. Esta insistencia en un poder militar renovado, que ciertamente es siempre una preocupación de Jenofonte, se puede comparar con las diatribas recurrentes, y casi ingenuas desde un punto de vista estrictamente estratégico, de Platón sobre el «verdadero poder» que no vendría «ni del dinero, ni de la flota, ni de una gran población» –un retrato invertido de la ciudad ateniense.<sup>43</sup>

### 3. *Ideología aristocrática y política urbana*

Si Aristóteles prefiere vincular la práctica del dioecismo al régimen oligárquico y, en menor medida, a la tiranía<sup>44</sup>, el desmantelamiento de una ciudad y la dispersión de sus

---

<sup>42</sup> Ver, en general, las obras clásicas de Ollier 1933 y Tigerstedt 1965; más recientemente, para aspectos específicos, los distintos volúmenes editados por A. Powell (1988, 1989, 2018) y Powell & Hodkinson (1994, 1999); sobre Jenofonte y Esparta: Powell & Richer 2020.

<sup>43</sup> Pl. *Alc. I* 134b, cf. *Grg.* 503c y 455d-e.

<sup>44</sup> Arist. *Pol.* V 10.11.1311a14 (τὸ ἐκ τοῦ ἄστεως ἀπελαύνειν καὶ διοκίζειν, cf. 1113b4-5): para asegurar el control del *demos*. La nota de la edición de Aubonnet (1961, p. 206 n. 7; cf. también Ferrari & Griffith 2000, p. xvi-xvii) lo ve como una alusión a los Treinta, pero ver X. *HG* II 4.1 y la crítica de Casevitz (1985, p. 138 n.7): esto claramente no es un dioecismo estrictamente hablando (a pesar de la vinculación también hecha por Whibley 1896, pp. 180-181). Para el régimen tiránico, Aristóteles piensa quizás más en la política liderada por Pisístrato a favor de los campesinos a la que el Estagirita atribuyó, en otra obra, el siguiente objetivo (*Ath.* XVI 3): «para que, en lugar de pasar el tiempo en la ciudad, ellos permanecieran dispersos en el campo y para que, provistos de una abundancia aceptable y enteramente preocupados por sus asuntos particulares, no tuvieran ni el ocio ni el deseo de ocuparse de los del estado» (juicio de que se podría, cínicamente, también aplicar a las ciudades platónicas). En todos los casos, esto implica confinar a la población al campo para evitar el desarrollo de un *demos* urbano; por el contrario, este desarrollo fue el objeto mismo de las reformas de Clístenes y de la creación de las diez tribus

habitantes también podría aparecer como una etapa necesaria hacia el establecimiento de un buen régimen para varios pensadores aristocráticos de principios del siglo IV.<sup>45</sup> Todos parecen, de hecho, animados por esta misma ideología, asociando régimen aristocrático, método de producción agrícola y organización en *komai* por un lado (según un modelo arcaico y espartano) y democracia, desarrollo del centro urbano y de las actividades comerciales (y marítimas) del otro. Así lo atestiguan diversos textos de los siglos V y IV<sup>46</sup>, que presentan, separada o conjuntamente, por un lado, un elogio más o menos marcado al trabajo de la tierra y, por otro, la esperanza de una organización espacial y económica de la ciudad que favorecería la agricultura a expensas de las demás actividades productivas y autorizaría, en última instancia, el establecimiento y mantenimiento de un régimen aristocrático.<sup>47</sup> El primer elemento se manifiesta principalmente en Jenofonte<sup>48</sup>,

---

en lugar de las cuatro que existían antes «para hacer que más personas participaran en la vida política» (*Ath.* XXI 2).

<sup>45</sup> Nótese que Aristóteles percibe, en todo caso, la ciudad de las *Leyes* como una ciudad de carácter esencialmente oligárquico (*Pol.* II 1266a6-8). Jenofonte, a propósito de Mantineia (*HG* V 2.7), habla bien de *aristokratia* (cf. n. 34); especifica, en este mismo pasaje, que el poder pertenece a los *ἔχοντες τὰς οὐσίας*, es decir, en el sentido de Aristóteles, una oligarquía basada en la propiedad de la tierra.

<sup>46</sup> Nos enfocamos aquí en Platón, al tiempo que mencionaremos algunos elementos similares en la obra de Jenofonte y Aristóteles. El mismo tipo de construcción se encuentra ya en Faleas de Calcedonia, el otro gran teórico político del mismo período, que lamentablemente sólo conocemos por el testimonio de Aristóteles (*Pol.* II 7.2.1266a-1267b), y que tiene un desprecio similar por los bienes muebles (ni siquiera menciona este tipo de riqueza). Pues, si Faleas fue efectivamente «el primero» en hacer de las desigualdades de la riqueza la cuestión política fundamental, sólo la trata, curiosamente, desde el ángulo de la propiedad de la tierra, como si fuera ciego o resistiera a los cambios históricos de los que era contemporáneo. Lejos de ser, como algunos han creído, un precursor del comunismo (cf. Sinclair 1953, pp. 71-72), Faleas se basa, como Platón, en un modelo arcaico o espartano donde una distribución equitativa de la tierra entre el pequeño número de ciudadanos asegura ciertamente la cohesión de la ciudad, pero en detrimento de la mayoría (artesanos, comerciantes, trabajadores, etc.) que, como señala además Aristóteles (*Pol.* II 7.1267a14-16), queda relegado al rango de «esclavo público». El panfleto de Pseudo-Jenofonte refleja, aún más explícitamente, la misma ideología, cuando menciona la esperanza de ver a la clase de los pequeños terratenientes unirse a la de los grandes aristócratas (II 15) contra el *demos* (cf. Leduc 1976, p. 120 ss.; Canfora 1989; LévyStone 2005, p. 16); se lee una asociación similar en *Ar. Ec.* 198. Sobre los intentos reales de imponer, tras la caída de los Treinta, tal sistema de censos –limitado a los terratenientes– en Atenas y más concretamente sobre el decreto de Formisio: *Lys.* XXXIV y el argumento de D.H. *Lys.* XXXI-XXXII; XXXII 1 (τὴν δὲ πολιτείαν μὴ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς τὴν γῆν ἔχουσι παραδοῦναι), cf. Mossé 1962, p. 252, Goosens 1949, Claire 2016, cap. V.2.

<sup>47</sup> Sobre el estatus de la agricultura, ver, de manera más general, el artículo de Fouchard 1989, y el capítulo «Le retour du peuple à la campagne» del mismo autor (Fouchard 1997, pp. 343-358).

<sup>48</sup> Se puede recordar brevemente algunas características bien conocidas del apego de Jenofonte a la actividad agrícola. Para «un buen hombre», escribe, no hay obra o arte superior a la agricultura (*Oec.* VI 8). Esta «fortalece el cuerpo y el alma» (V 4; VI 9), constituye una «educación fuerte y viril que da alma y cuerpo afable» (IV 13), y es una propedéutica de la guerra (XI 19-20). El

aunque no está totalmente ausente de la obra platónica. Pero mientras que el pensamiento del historiador evoluciona de tal manera que finalmente acepta, en su última obra (*Poroi*), los cambios económicos de su época, la aversión de Platón en contra del comercio y del mar se intensifica y la crítica de las *Leyes*, en la que detalla las infraestructuras de su ciudad, parece incluso más radical que la de sus textos anteriores.

En la breve historia de Atenas que esboza en el Libro IV de las *Leyes*, Platón parece lamentar la época en que las tierras agrarias de Ática prevalecieron sobre el mar, antes de que la ciudad cayera bajo el dominio minoico (Pl. *Lg.* IV 706a-b). Los atenienses finalmente se liberaron de él, pero Platón no elogia el gesto de Teseo contra el Minotauro. Esta victoria contra los cretenses, la adquirieron los atenienses sólo para imitarlos, convirtiéndose a su vez en una potencia marítima; el filósofo denuncia violentamente la naturaleza deletérea de este cambio (IV 706b-c):

De hecho, habría sido más beneficioso para los atenienses sacrificar a siete de sus hijos aún más veces, antes de haber entrenado a hoplitas, soldados de la tierra firme, para convertirse en marineros.

Aquí se encuentra la habitual desconfianza de Platón hacia el mar<sup>49</sup>, así como una sorprendente crítica, ciertamente implícita porque no se nombra al héroe, a la figura fundadora de la ciudad ateniense. Sin embargo, Teseo no solo es quien liberó a Atenas del yugo minoico matando al Minotauro, es también y sobre todo, en el orden político, quien, según la tradición<sup>50</sup>, habría logrado el primer sinoecismo de Atenas, al juntar las poblaciones hasta entonces dispersas en el territorio del Ática. La denigración de Teseo fue precisamente una “cantilena” habitual del oligarca ateniense, si hemos de creer en la descripción que hace Teofrasto en su *Carácter* (XXVI 6)<sup>51</sup>:

---

trabajo de la tierra desarrolla el sentido cívico y hace los mejores ciudadanos, dispuestos a defender *la* tierra para defender *su* tierra (VI 6-7, 9). Jenofonte implementa así una «doble propaganda de retorno a la tierra y de defensa de la patria» (Marein 1993, p. 241) que recuerda a las prácticas espartanas. Sobre Jenofonte y la agricultura, ver particularmente Fouchard 1989, 1993 y Marein 1993, así como Luccioni que escribe, en referencia a las secuelas de la guerra del Peloponeso, y más particularmente sobre Jenofonte (1947, p. 95): «Il s'agissait maintenant de ramener à la terre, sinon tous les campagnards, du moins ceux qui n'avaient pas tout perdu, les anciens riches, les aristocrates, qui avaient contracté de mauvaises habitudes à la ville, où ils menaient une existence de désœuvrés».

<sup>49</sup> Destacada por muchos comentaristas, ver en particular el estudio de Luccioni 1959.

<sup>50</sup> Th. II 15; cf. Plu. *Thes.* XXV.

<sup>51</sup> Traduzco, a partir del texto de Rusten & Cunningham (Loeb, 2003): τὸν Θησέα πρῶτον φήσας τῶν κακῶν τῇ πόλει γεγονέναι αἴτιον· τοῦτον γὰρ ἐκ δώδεκα πόλεων εἰς μίαν καταγαγόντα λῦσαι τὰς βασιλείας· καὶ δίκαια αὐτὸν παθεῖν· πρῶτον γὰρ αὐτὸν ἀπολέσθαι ὑπ' αὐτῶν. El pasaje

Es Teseo, dice, el principal responsable de los males de nuestra ciudad; porque al reducir doce ciudades a una, disolvió la monarquía; además, sufrió un destino justo, ¡ya que fue el primero en morir a manos de ellos!

El hecho de que Teofrasto viera en esto un rasgo tan habitual como para convertirlo en una característica del oligarca, es suficiente para demostrar el carácter común de esta crítica en los medios conservadores atenienses. El carácter aparentemente legendario, y en Teofrasto satírico, de la atribución a Teseo de una inclinación a favor del *demos* no debería llevar a minimizar su importancia en la ideología aristocrática. Plutarco (*Thes.* 25) seguirá describiendo la acción política del héroe ateniense como «igualitario» y verá allí, basándose en un texto perdido de Aristóteles que cita, «una tendencia favorable a la multitud».<sup>52</sup>

Es cierto, en cualquier caso, que la primacía dada al centro urbano y al control de los mares (que siempre van de la mano) sobre las tierras del Ática fue un eje central de las políticas implementadas por los grandes gobernantes democráticos atenienses de Clístenes a Pericles, vía Temístocles.<sup>53</sup> Al adoptar la visión opuesta de este enfoque que

---

plantea varios problemas textuales. Por ejemplo, Diels 1909 editó, aún más explícitamente para mí propósito: «... τοῦτον γὰρ ἐκ δώδεκα πόλεων εἰς μίαν καταγαγόντα τὸν δῆμον αὐξῆσαι, ὥστε πάντων κρατῆσαι τοὺς πολλοὺς λυθείσης τῆς βασιλείας...» o Steinmetz 1960: «... τοῦτον γὰρ ἐκ δώδεκα πόλεων εἰς μίαν καταγαγεῖν τὰ <πλήθη> λυθείσης βασιλείας...». Ver Diggle 2007, pp. 474-475.

<sup>52</sup> Plu. *Thes.* XXV. (= Arist. 384 Rose). Sobre el fin, el exilio y la muerte del héroe a los que también alude Teofrasto: *idem* XXXV 5. Sobre la imagen democrática de Teseo, su asociación con Solón desde el siglo V y con Pericles en Eurípides: Goossens 1932, esp. p. 21.

<sup>53</sup> Sobre la política urbanística de las reformas de Clístenes, ver el importante estudio de Lévêque y Vidal-Naquet 1964; para Temístocles, el relato de Plutarco (*Them.* XIX 2-3) es particularmente explícito: «Después de esto, [Temístocles] acondicionó el Pireo, pues había observado la disposición favorable de sus puertos y quería atar la ciudad entera al mar. En cierto modo siguió así una política opuesta a la de los antiguos reyes de los atenienses. Pues aquéllos, según se dice, procuraron apartar a los ciudadanos del mar y los acostumbraron a vivir sin navegar, sino cultivando la tierra; a tal efecto, divulgaron la historia sobre Atenea que, cuando Poseidón disputó con ella por el control del país, venció mostrándoles a los jueces el olivo sagrado. Temístocles no ‘pegó el Pireo’ a la ciudad, como dice Aristófanes el comediógrafo, sino que ató la ciudad al Pireo y la tierra al mar. De esta manera, incrementó la fuerza del pueblo frente a los nobles y lo llenó de insolencia, al pasar el poder en manos de marineros, jefes de remos y timoneles. Por esa misma razón la tribuna que se había construido en la Pnyx de modo que mirara hacia el mar, los Treinta luego la volvieron hacia la tierra, pues creyeron que la dominación sobre el mar era madre de la democracia (οἰόμενοι τὴν μὲν κατὰ θάλατταν ἀρχὴν γένεσιν εἶναι δημοκρατίας) mientras que los agricultores eran menos hostiles a la oligarquía». Para Pericles, la ‘preferencia por el mar’ es particularmente evidente en los discursos que justifican su estrategia de retirarse detrás de los muros al comienzo de la Guerra del Peloponeso: hay que «perder el interés por la tierra y las casas y solo velar por el mar y la ciudad», dejarlos saquear e incluso, si se pudiera, «saquearlos por nosotros mismos» (Th. I 143.5). Esto, de hecho, es sólo «un jardín de recreo y un lujo de rico en



se remonta a finales del siglo VI, Platón, cualesquiera que sean sus propias intuiciones filosóficas, se inscribió en esta lógica aristocrática que pretendía inspirarse en un tipo de organización más tradicional; para él siempre se trata de comportarse como un «anti-Clístenes» y de promover una política que, en ningún caso, podría favorecer la constitución de un *demos* urbano<sup>54</sup> y, así, del régimen popular. Por lo tanto, actúa como los «antiguos reyes de Atenas» que, según Plutarco, «procuraron apartar a los ciudadanos del mar y los acostumbraron a vivir sin navegar, sino cultivando la tierra».<sup>55</sup>

La organización duodecimal que describe Platón para la ciudad de los Magnetos<sup>56</sup> es, sin duda, el ejemplo más evidente; es precisamente lo que lamenta el oligarca de Teofrasto y que en realidad corresponde al modelo arcaico de la ciudad ateniense, todavía en parte vigente antes de las reformas de Clístenes:

los atenienses se dividieron en cuatro tribus, imitando las estaciones del año; cada tribu se dividió en tres partes, de modo que el conjunto formó doce (como los meses del año).<sup>57</sup>

Es la misma lógica y la misma nostalgia que llevan a Platón, en el *Timeo* y el *Critias*, a elogiar la Atenas primitiva, ciudad terrestre, y a oponerla a la Atlántida, potencia marítima.<sup>58</sup> En la descripción de la antigua Atenas por Critias (111a), Platón incluso elogia a los «agricultores auténticos» (γεωργῶν μὲν ἀληθινῶν) «que no hacían nada más», y eran «amigos de la bella y felizmente dotada» (φιλοκάλων καὶ εὐφυῶν). El problema nunca es, a los ojos de Platón, la actividad agrícola –la única aparición del compuesto φιλόκαλος en la obra de Platón (*Phdr.* 248d) es para designar el primer y

---

el que uno perderá interés» (II 62.3); cf. la crítica ‘aristocrática’ de las consecuencias de esta estrategia para los terratenientes: P.-X. II 16.

<sup>54</sup> Lévêque & Vidal-Naquet 1973, cap. 8: «La primauté de la ville sur la campagne, que nous avons essayé de mettre en lumière dans l’exposé des réformes de Clisthène, disparaît [...] Platon s’associe dans une certaine mesure à la propagande pour une ‘république des paysans’ qui avait fait son apparition à Athènes dès la guerre du Péloponnèse».

<sup>55</sup> *Them.* XIX, se cita el pasaje completo, *supra* n. 53.

<sup>56</sup> *Lg.* V 745d-e. Cf. Morrow 1993, pp. 124-126.

<sup>57</sup> Sakkélion 1877, p. 152 = fr. 385 Rose; el texto que precede a la cita de Aristóteles especifica que la masa en ese tiempo estaba dividida como en las *Leyes* de Platón. Cf. Ducat 1992 (esp. p. 51) sobre la presentación sesgada por parte de Aristóteles de las reformas de Clístenes y Lévêque & Vidal-Naquet 1973 en general sobre la división del espacio cívico en las reformas de Clístenes y el cap. 8 de la misma obra para las *Leyes* de Platón y el carácter arcaico y eminentemente religioso de la división a la que procede el filósofo.

<sup>58</sup> Seguimos aquí los análisis de Vidal-Naquet (1964) para quien la Atlántida es, ante todo, pero no exclusivamente, la imagen de la Atenas de la época de Platón; ver particularmente pp. 429-433 para un análisis del carácter ‘terrestre’ de la Atenas primitiva descrita por Platón.

mejor tipo de alma junto con la del filósofo—, a diferencia de las actividades comerciales que, por su parte, ‘pervierten’ al hombre.<sup>59</sup> Si hay un defecto en la agricultura es porque es necesario dedicarse exclusivamente a ella, según el principio habitual de la división del trabajo y del ‘cada uno en su lugar’<sup>60</sup>, y por tanto no hay tiempo de ocio para disfrutar de actividades ‘superiores’ (filosóficas, políticas).<sup>61</sup>

La *República*, que no describe con tanto detalle las estructuras económicas y la organización espacial de la ciudad ideal, contiene estos mismos elementos en germen. Incluso si Kallipolis no prohíbe por completo las actividades comerciales y artesanales para los ciudadanos<sup>62</sup>, y es extrañamente en este sentido menos ‘utópica’ (desde el punto de vista de las realidades económicas) que la ciudad de las *Leyes*, no está claro qué otras actividades además de la agricultura podrían asignarse a la clase trabajadora, de la que no cabe duda que es la más numerosa. La antigua Atenas del *Timeo* y del *Critias*, que tiene su modelo en los libros II al V de la *República*<sup>63</sup>, es, a este respecto, más explícita. Está gobernada por guardianes —aunque no filósofos (*Ti.* 23d-25d)— que viven en comunidad

---

<sup>59</sup> Por ejemplo, *Lg.* IV 704e, 706d-e.

<sup>60</sup> El principio ‘un hombre, una profesión’ también se afirma en *Ti.* 17c-d.

<sup>61</sup> El propio Aristóteles todavía cede a este sesgo aristocrático cuando escribe que «el mejor pueblo es el que se ocupa de la agricultura» (*Arist. Pol.* VI 1318b9-10: βέλτιστος γὰρ δῆμος ὁ γεωργικός ἐστιν; cf. *Ps-Arist. Oec.* I 1343a30: Ἡ δὲ γεωργικὴ μάλιστα, ὅτι δικαία). Ver Vernant 2007, esp. 490-94 sobre el «privilège religieux» de la agricultura sobre otras ocupaciones ‘serviles’ en la mentalidad griega en general (cf. por ejemplo *Isoc.* IV 28-29). En Aristóteles, como en Platón, los artesanos y comerciantes tienen una forma de vida que es innoble (ἀγεννής) y opuesta a la virtud (πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος); los agricultores simplemente no tienen el tiempo (ocio, σχολή) para desarrollar adecuadamente la virtud necesaria para la actividad cívica (*Pol.* VII 1328b33-1329a2); admite también que la ciudad debe tener un gran número de agricultores (*Pol.* VII 1328b20). La asociación de la organización del espacio cívico con el tipo de régimen también aparece, de manera derivada, cuando describe, por ejemplo, sin ninguna justificación, los modos de organización y defensa del territorio que cree más adaptados a cada constitución (*Arist. Pol.* VII 11.1330b18-21; cf. LévyStone 2019, pp. 744-750 sobre Aristóteles y el sistema defensivo de las *Leyes*).

<sup>62</sup> En la *República* (II 371ab), Platón admite que la comunidad puede necesitar lo que no produce ella misma y que, por tanto, era necesario aceptar en ella a marineros. Ciertamente se podría distinguir entre la artesanía y el comercio, cf. Vidal-Naquet 1981, pp. 289-316. La prohibición de todo comercio a los ciudadanos es, por el contrario, explícita en las *Leyes* (*Lg.* VIII 846d-847b; XI 920d-921d; 920a sobre los extranjeros); la actividad artesanal es menos criticada, pero igualmente prohibida para los ciudadanos (*idem*); por el contrario, la insistencia de Platón en la importancia de la tierra es siempre notable: el hombre y (su) tierra son inseparables (*Lg.* V 737e: γενόμενα ἀνὴρ καὶ κλῆρος συννομή), afirmación a la que incluso atribuye una base religiosa: el κλῆρος dado a cada uno desde los orígenes no se puede vender, porque es la porción dada por el dios (V 741b). Platón insiste (741c): τῆς γῆς ἱερᾶς οὐσίας τῶν πάντων θεῶν; ver Will 1957 sobre las creencias arcaicas relacionadas con la inalienabilidad del lote.

<sup>63</sup> *Critias* lo dice explícitamente (*Ti.* 25e).

en una grande acrópolis, aislada por una muralla, que constituye la ciudad misma; el resto de la población queda relegada a la periferia (*Criti.* 111e-112b).<sup>64</sup> Esta organización urbana es una consecuencia necesaria de las restricciones que Platón, desde la *República*, impuso a las actividades productivas y comerciales. En *Kallipolis*, como en la ciudad de los Magnetos, la gran mayoría de la población no tiene cabida en un centro urbano donde, de todos modos, no tendría ocupación.<sup>65</sup> Las ciudades de Platón son, en efecto, –todas– ciudades dedicadas a la agricultura, y cuya producción entera apunta exclusivamente a alimentar a sus habitantes y asegurar la supervivencia de la ciudad<sup>66</sup>, y no al enriquecimiento –personal o colectivo– que, por el contrario, se debe limitar a toda costa. La primacía de la agricultura es, por tanto, una necesidad para las ciudades platónicas; ninguna puede autorizar el desarrollo de un importante centro urbano y el abandono del campo. Si este fuera el caso, la crítica de Aristóteles tal vez estaría justificada: «se necesitarían nada menos que las campañas de Babilonia» para alimentar a la ciudad de Platón y sus «5000 ociosos» (*Pol.* II 1265a10-18), afirmación exagerada e incluso deliberadamente engañosa del Estagirita quien conoce y describe en otros lugares el funcionamiento de la ciudad lacedemonia que fue capaz de alimentar, en la época de su grandeza, a cerca de 10.000 guerreros «ociosos».<sup>67</sup> Más que una fantasía aristocrática, e incluso antes de ser un deseo de «reeducación a través del trabajo» –que ciertamente

---

<sup>64</sup> A la inversa, para la Atlántida y su división en 10 partes (*Ti.* 113e), que obviamente recuerda las divisiones clisténicas: cf. Lévêque & Vidal-Naquet 1973, cap. 8.

<sup>65</sup> Y como Platón no quiere, en su ciudad, ociosos e inútiles, zánganos, «*kakourgoi* y malhechores» (*R.* VIII 552c-d, cf. también *Lg.* XI 936b-c sobre expulsión de los mendigos), el trabajo de la tierra aparece siempre, aunque no siempre explícitamente, como la única ocupación adecuada del *demos* de las ciudades platónicas.

<sup>66</sup> *Lg.* VIII 842c: los ciudadanos «obtienen su subsistencia únicamente de la tierra»; la agricultura es el arte que debe nutrir la ciudad: *Euthd.* 291e; *Phdr.* 276b; *Ti.* 17c; *Sph.* 219a; *R.* II 374b-c.

<sup>67</sup> Dado que Aristóteles apunta aquí a la ciudad de las *Leyes*, en lugar de a *Kallipolis*, hay un problema, pero solo debido a su supuesta ubicación geográfica, en Creta (Bertrand 2000, n. 55 p. 45): «Dans la mesure où la cité des Magnètes n'a pas d'autre activité que l'agriculture, on peut retenir le chiffre de A. Jardé, *Les céréales dans l'Antiquité*, I, La production, Paris, 1925, p. 143 pour qui la densité d'un territoire agricole ne saurait guère excéder 35 hab./km<sup>2</sup> et l'on ne voit pas très bien comment il serait possible de trouver en Crète (8336km<sup>2</sup>) les quelques 2500 km<sup>2</sup> nécessaires à son installation». A menos, por supuesto, como lo señala Bertrand, de considerar que el caminar filosófico de los tres protagonistas de las *Leyes* en Creta sea solo simbólico, y que es siempre su propia ciudad el único objeto de la atención de Platón, porque se tiene entonces un territorio bastante comparable al del Ática (2400 km<sup>2</sup>).

subyace, como en Jenofonte, en la propuesta radical de Platón– la relegación de la mayoría de la población al campo es, por tanto, una necesidad económica.<sup>68</sup>

La propia originalidad de Platón, es decir, la separación de familias y la educación de los hijos<sup>69</sup>, parece, desde este punto de vista (el de las realidades económicas y de la ideología política), casi incidental a la comprensión de la relegación a los campos de la población: el último es mucho más que un medio para el primero. Este planteamiento no es, de hecho, un momento transitorio en un proceso revolucionario, o una peregrinación de cuarenta años que autorizaría el surgimiento de una nueva generación ‘depurada’ para fundar la ‘ciudad prometida’, sino la implementación de una organización espacial destinada a perpetuarse. El proceso de educación y selección de la juventud de la ciudad platónica conducirá de hecho a la producción de una pequeña élite de guardianes –en los que los comentaristas se centran con mayor frecuencia– y que sin duda vivirán, si se cree en el *Critias*, en un centro urbano. Pero la gran mayoría de estos jóvenes educados según el modelo platónico, no tendrán más qué hacer en la ciudad que sus antepasados que habían sido expulsados de ella. Esta clase trabajadora, que todavía constituye la mayoría de la población, se dedicará principalmente a la actividad agrícola y, por tanto, una vez educada, será constreñida a vivir en el campo.

\*  
\* \*

Sin prejuizar la apreciación moral de los contemporáneos del filósofo sobre los desplazamientos forzados de población, al menos podemos señalar que no suscitaron, como en los casos de Melos o Mitilene, una indignación generalizada. Entre los numerosos horrores de la guerra (tanto civil como extranjera) en la antigua Grecia, el dioecismo podría aparecer fácilmente como un mal menor y, por lo tanto, la proposición

---

<sup>68</sup> Sobre el pensamiento económico general de Platón, ver Espinas 1913 y especialmente a las recientes monografías de Helmer 2010 y Föllinger 2016. En el contexto de este estudio, no se puede analizar los detalles de las infraestructuras económicas y la organización de la producción de las ciudades platónicas, basta para mi propósito subrayar esta observación general, y normalmente admitida: que son ciudades agrícolas.

<sup>69</sup> No se conocen precedentes en la historia griega. Sin embargo, eso podría compararse con la práctica espartana de los τρώφιμοι de los periecos y extranjeros, una institución sobre la que, lamentablemente, se sabe poco (Plut. *Agis* VIII 3; X. *HG* V 3.9).

platónica no pudo ser percibida, como con demasiada frecuencia por los comentaristas modernos, como una exageración destinada a demostrar la imposibilidad de esta ciudad.

Es probable que los contemporáneos de Platón leyeran allí, como un eco de la acción de los espartanos en Mantinea, y tal vez, según la fecha que se da a la redacción de la *República*, de una política general que querían aplicar a otras ciudades (*supra* n. 34). Por tanto, los lectores de Platón podrían, como el interlocutor de Sócrates, tomar su propuesta literalmente o ver en ella una confirmación del laconismo desplegado por los discípulos de Sócrates.

La propuesta platónica no es, por tanto, ni la realización de una fantasía totalitaria, ni una exageración intencionada destinada a demostrar la imposibilidad misma de su creación política; por el contrario, debe ser considerada como una verdadera herramienta política, adosada a una ideología que asocia el trabajo de la tierra y la organización en pueblos con el mejor régimen. Esta ideología aristocrática y pro-espartana, que generalmente anima al filósofo, no es exclusiva de él. Ideas similares (retorno a la tierra, debilitamiento del centro urbano, privilegio casi exclusivo del trabajo agrícola sobre cualquier otra forma de actividad económica) se encuentran, con una variedad de matices, en varios textos de inspiración aristocrático-oligárquica de finales del siglo V y principios del IV.<sup>70</sup>

El alejamiento de la población a las aldeas parece, finalmente, la única manera de asegurar la viabilidad de la ciudad. Los modos de producción e intercambio que Platón establece en sus diversas ciudades, aunque variados en detalle y radicalidad, siempre tienen el mismo objetivo: limitar por todos los medios el desarrollo de una economía de mercado y monetaria (y sus consecuencias deletéreas sobre las costumbres de la ciudad), reduciendo al mínimo las exportaciones e importaciones. La ciudad platónica debe, por tanto, operar en un modelo inverso al de la Atenas de su tiempo y contentarse con una producción agrícola, importante pero sin excedentes, variada y autosuficiente. Con tal fin, y dado que, en todo caso, la mayoría de las demás actividades productivas están prohibidas a los ciudadanos, la ciudad requiere una mano de obra abundante (y una vigilancia permanente de los esclavos). Era necesario que la mayoría de la población, el *demos*, se dedicara a la agricultura o la gestión de fincas agrícolas. Posiblemente, Platón también otorgó, como Jenofonte, al trabajo de la tierra, una cierta virtud moral, al menos

---

<sup>70</sup> *Supra* n. 46.

en comparación con las otras actividades productivas, artesanales o comerciales.<sup>71</sup> Sabía, finalmente, que la organización espacial de la ciudad debía adaptarse a la organización social de la producción, que a su vez estaba correlacionada con el tipo de régimen político.

Partiendo de una nueva ciudad –la de las *Leyes*<sup>72</sup>– de una colonia que el filósofo pueda desarrollar a su gusto, o imaginando una ciudad arcaica ideal (la Atenas del *Timeo* o del *Critias*), le bastaba poner a cada uno en «su lugar correcto», no sólo en la organización jerárquica y la división del trabajo, sino también en su sentido más literal, geográfico o espacial. Construyendo un programa perfecto e imaginando su aplicación a una ciudad preexistente como en la *República*, la relegación a los campos de la población parece la única solución, una solución que podría parecer tanto más practicable desde que se ha implementado con éxito<sup>73</sup>, a los ojos de sus partidarios, por los lacedemonios.

David LévyStone  
*Universidad Panamericana*

---

<sup>71</sup> Precisamente porque Platón no idealiza la vida agrícola, su proyecto político es mucho más radical: no se trata de volver a una organización política aristocrático-oligárquica ‘tradicional’ de pequeños terratenientes en la que participarían todos, igualmente, en los asuntos públicos. Platón se diferencia en esto del ideal de la «república de los campesinos» que apareció en Atenas al final de la guerra del Peloponeso (Mossé 1962, pp. 251-253; Goossens 1949) y al que Jenofonte parece haber sido particularmente sensible. En las *Leyes*, de hecho, los campesinos tienen sólo el nombre de ‘ciudadanos’ y la clase trabajadora de la *República* no tiene más poder político, aunque los campesinos sean del *demos* y *politai* (R. V 463a); son propietarios, ganan dinero (II 371c-d) (pero en cantidad limitada) y pueden tener empleados (II 371e) que no son ciudadanos. Fouchard (1993, p. 68) ve en esto una hábil combinación del sistema ateniense de propiedad privada y del sistema espartano de los ilotas y periecos que, desde este punto de vista, parecen ser el ‘*demos*’ de Esparta. Ver, sin embargo, para las *Leyes* y con fuerte oposición a la comparación con los ilotas, Morrow 1993, pp. 149-152. Ver también las críticas de Aristóteles a la constitución de Faleas donde artesanos y trabajadores se encuentran relegados al rango de «esclavos públicos» (*Pol.* II 1267b14-16).

<sup>72</sup> No hay necesidad en las *Leyes* de «selección por purga» (V 736a).

<sup>73</sup> Ciertamente, por poco tiempo: Mantinea opera un nuevo sinoecismo quince años después, cuando Esparta pierde su influencia (cf. Richer 2018, cap.15).

## *Bibliografia*

- Adam, J. (2009): *The Republic of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press. [<sup>1</sup>1902].
- Baccou, R. (1966): *La République de Platon*, Paris: Garnier-Flammarion.
- Badiou, A. (2012): *La République de Platon*, Paris: Fayard.
- Benardete, S. (1989): *Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bérard, V. (1933): *Homère, L'Odyssée*, Paris: Les Belles Lettres.
- Bertrand J.-M. (2000): «Le citoyen des cités platoniciennes», *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 11, pp. 37-55.
- Bloom, A. (1991): *The Republic of Plato* (2nd ed.), Nueva York: Basic Books.
- Bosanquet, B. (1895): *A companion to Plato's Republic*, Nueva York: Macmillan.
- Burnyeat, M. F. (1999): «Utopia and Fantasy: The Practicability of Plato's Ideally Just City», en G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford: Oxford University Press, pp. 297-308.
- Caire, E. (2016): *Penser l'oligarchie à Athènes aux Ve et IVe siècles: Aspects d'une idéologie*, Paris: Les Belles Lettres.
- Canfora, L. (1989): *La démocratie comme violence*, traduit de l'italien par D. Fourgous, Paris: Desjonquères.
- Casevitz, M. (1985): *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien*, Paris: Klincksieck.
- Cawkwell, G. L. (1976): «Agesilaus and Sparta», *CQ* 26/1, pp. 62-84.
- Chambry, E. (1932). *Platon, Œuvres complètes, tome VI, La République, livre I-III*, Paris: Les Belles Lettres.
- Chrimes Atkinson, K. (1999): *Ancient Sparta. A Re-examination of the Evidence*, Manchester: Manchester University Press. [<sup>1</sup>1949].
- Demand, N. (1988): «Herodotus and *Metoikesis* in the Persian Wars», *AJPh* 109/3, pp. 416-423.
- Demand, N. (1990): *Urban Relocation in Archaic and Classical Greece*, Bristol: Bristol Classical Press.
- Diels, H. (1909): *Theophrastus. Characteres*, Oxford: Oxford University Press.
- Diggle, J. (2004): *Theophrastus. Characters*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillery, J. (1995): *Xenophon and the History of his Times*, Londres & Nueva York: Routledge.
- Ducat, J. (1992): «Aristote et la réforme de Clisthène», *Bulletin de Correspondance Hellénique* 116/1, pp. 37-51.
- Eggers Lan, C. (1986): *Platón, Diálogos IV, República*, Madrid: Gredos.
- Espinass (1913): «L'art économique dans Platon», *REG* 27, pp. 105-129 y 236-265.
- Ferrari, G. R. F. & Griffith, T. (2000): *Plato: The Republic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Föllinger, S. (2016): *Ökonomie bei Platon*, Berlín: De Gruyter.
- Fouchard, A. (1989): «L'éloge de l'agriculture et des agriculteurs en Grèce au IVe siècle avant J.-C.», en *Mélanges Pierre Lévêque, t. 3 : Anthropologie et société*, Besançon: Université de Franche-Comté, pp. 133-147.

- Fouchard, A. (1993): «Le statut des agriculteurs dans la cité grecque idéale», *REG* 106, pp. 61-81.
- Fouchard, A. (1997): *Aristocratie et démocratie : idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besanzón: Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté.
- Garland, R. (2014): *Wandering Greeks \_ The Ancient Greek Diaspora from the Age of Homer to the Death of Alexander the Great*, Princeton: Princeton University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1975): *A History of Greek Philosophy, vol. 4. Plato: The Man and his dialogues, earlier period*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goossens, R. (1932): «Périclès et Thésée. A propos des *Suppliantes* d'Euripide», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 35, pp. 9-40.
- Goossens, R. (1949): «La république des paysans. Allusions à des projets de réforme constitutionnelle dans l'*Electre* (413) et dans l'*Oreste* (408) d'Euripide», en *Mélanges F. de Visscher*, Bruselas: Office international de Librairie, pp. 551-577.
- Hansen, M. H. & T. H. Nielsen (2004): *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford: Oxford University Press.
- Helmer, E. (2010): *La part du bronze. Platon et l'économie*, Paris: Vrin.
- Hodkinson, S. & H. Hodkinson (1981): «Mantineia and the Mantinike: Settlement and Society in a Greek Polis», *Annual of the British School at Athens* 76, pp. 239-296.
- Hodkinson, S. & A. Powell (1999): *Sparta, New Perspectives*, Swansea: The Classical Press of Wales.
- Hornblower, S. (1982): *Mausolus*, Oxford: Clarendon Press.
- Kastely, J. L. (2015): *The Rhetoric of Plato's Republic. Democracy and the Philosophical Problem of Persuasion*, Chicago: University of Chicago Press.
- Keyt, D. (2006): «Plato and the Ship of State», en G. Santas (ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Oxford: Blackwell Publishing, pp. 189-213.
- Laks, A. (2012): «Temporalité et utopie : remarques herméneutiques sur la question de la possibilité des cités platoniciennes», en F. Lisi (ed.), *Utopia, ancient and modern. Contributions to the history of a political dream*, Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 19-37.
- Law, H. H. (1919): «Atrocities in Greek Warfare», *CJ* 15/3, pp. 132-147.
- Levinson, R. B. (1953): *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Leduc, C. (1976): *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Paris: Les Belles Lettres.
- Leroux, G. (2002): *Platon, La République*, Paris: Flammarion.
- Lévêque, P. & Vidal-Naquet P. (1973): *Clisthène l'athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris: Les Belles Lettres.
- Lévy, E. (1990): «La cité grecque : invention moderne ou réalité antique», en C. Nicolet (dir.), *Du pouvoir dans l'Antiquité : Mots et réalités* (Cahiers du Centre G. Glotz 1), Ginebra: Droz, pp. 53-68.
- Lévystone, D. (2005): «La Constitution des Athéniens du Ps-Xénophon : d'un despotisme à l'autre», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 25, pp. 3-48.
- Lévystone, D. (2019): «Remparts et Philosophie aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles», *Mnemosyne* 72, pp. 736-765.
- Luccioni, J. (1947): *Les idées politiques et sociales de Xénophon*. Paris: Ophrys.
- Luccioni, J. (1959): «Platon et la mer», *REA* 61/1-2, pp. 15-47.



- Marein, M. F. (1993): «L'Économique de Xénophon : traité de morale ? traité de propagande ?», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 3, pp. 226-244.
- Moggi, M. (1976): *I sinecismi interstatali greci, vol. I, Dalle origini a 388*, Pisa: Marlin.
- Morrison, D. R. (2007): «The Utopian Character of Plato's Ideal City», en G. R. F. Ferrari (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, New York : Cambridge University Press, pp. 232-255.
- Morrow, G. R. (1993): *Plato's Cretan City*, Princeton: Princeton University Press [<sup>1</sup>1960].
- Mossé, C. (1962): *La fin de la démocratie athénienne, aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IVe siècle avant J.-C.*, Paris: Presses universitaires de France.
- Ollier, F. (1933, 1943): *Le mirage spartiate*, 2 vol., Paris: De Boccard.
- Pabón, J. M. (1982): *Homero, Odisea*, Madrid: Gredos.
- Pappas, N. (1995): *Plato and the Republic*, Londres: Routledge.
- Parker, V. (2003): «Sparta, Amyntas and the Olynthians in 383 B.C.: a comparison of Xenophon and Diodorus», *Rheinisches Museum für Philologie* 146/2, pp. 113-137.
- Popper, K. (2013): *The Open Society and its enemies*. (one-volume edition). Princeton: Princeton University Press [<sup>1</sup>1945].
- Powell, A. (1988): *Athens and Sparta: Constructing Greek Political and Social History, from 478 BC*, Londres: Routledge.
- Powell, A. (1989): *Classical Sparta: Techniques Behind Her Success*, Londres: Routledge.
- Powell, A. & S. Hodkinson (1994): *The Shadow of Sparta*, Londres: Routledge.
- Powell, A. (2018): *A Companion to Sparta*, 2 vol., Hoboken, N.J.: Wiley Blackwell.
- Powell, A. & N. Richer (2020): *Xenophon and Sparta*, Swansea: The Classical Press of Wales.
- Pradeau, J.-F. (2005): «L'irréalisable vérité de la République platonicienne : Remarques sur le statut et sur le contenu de la πολιτεία de la République», en M. H. Hansen (ed.), *The Imaginary Polis*, Copenhage: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, pp. 100-123.
- Rice, D. G. (1974): «Agesilaus, Agesipolis, and Spartan Politics, 386-379 B.C.», *Historia* 23/2, pp. 164-182.
- Richer, N. (2018): *Sparte. Cité des arts, des armes et des lois*, Paris: Perrin.
- Rosen, S. (2005): *Plato's Republic. A study*, New Haven & Londres: Yale University Press.
- Rusten, J. & Cunningham, I. C. (2003): *Theophrastus: Characters. Herodas: Mimes. Sophron and Other Mime Fragments*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sakellariou, M. B. (1989): *The polis-state definition and origin*, Atenas: National Hellenic Fondation; Paris: De Boccard.
- Sakkélion (1877): «EK ΤΩΝ ΑΝΕΚΔΟΤΩΝ ΤΗΣ ΠΑΤΜΙΑΚΗΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗΣ. Scholies de Démosthène et d'Eschine d'après un manuscrit inédit de Patmos (pl. VI)», *BCH* 1, pp. 137-155.
- Seager, R. (1974): «The King's peace and the balance of power in Greece 386-362 BC», *Athenaeum* 52, pp. 33-63.
- Shorey, P. (1937). *Plato, The Republic, volume I, books I-V*, Cambridge Ma.: Harvard University Press.
- Simonton, M. (2017): *Classical Greek Oligarchy: A Political History*, Princeton: Princeton University Press.
- Steinmetz, P. (1960): *Theophrast. Charaktere*, vol. 1 [Das Wort der Antike 7], München: Hueber.
- Strauss, L. (1978): *The City and Man*, Chicago: University of Chicago Press. [<sup>1</sup>1964].

Stylianou, P. J. (1998): *A Historical Commentary on Diodorus Siculus, Book 15*, Oxford: Clarendon Press.

Tigerstedt, E. N. (1965): *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Estocolmo: Almqvist och Wiksell.

Tuplin, C. (1993): *The Failings of Empire: A reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27*, Stuttgart: Steiner.

Vernant, J.-P. (2007): «Travail et nature dans la Grèce ancienne», en *Id.*, *Œuvres*, vol. I, Paris: Ed. du Seuil, pp. 486-504 (= *Journal de psychologie* 1955, pp. 1-20).

Vidal-Naquet P. (1964): «Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien», *REG*, 77, pp. 420-444.

Vidal-Naquet P. (1981): «Les artisans dans la cité platonicienne», en *Id.*, *Le chasseur noir*, Paris: Maspero, pp. 289-316.

Whibley, L. (1896): *Greek Oligarchies: Their Character and Organisation*, Londres: Methuen & co.

Wilamowitz-Moellendorff, U. (1920): *Platon, vol. I*, Berlín: Weidmannsche Buchhandlung.

Will, E. (1957): «Aux origines du régime foncier grec : Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien», *REA* 59/1-2, pp. 5-50.